

# **El humanismo y la sociedad actual**

**Juan Monroy García  
(Coordinador)**



# **EL HUMANISMO Y LA SOCIEDAD ACTUAL**

**Juan Monroy García  
(Coordinador)**



Primera edición: noviembre 2023

Este libro fue positivamente dictaminado bajo la modalidad de pares ciegos

© Juan Monroy García

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.

Tels. 5556107129 y 5575926161

[editorialtorres@prodigy.net.mx](mailto:editorialtorres@prodigy.net.mx)

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-89-3

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
LAS CENIZAS DEL HUMANISMO <i>Adrián Isaac Rojas Pérez</i>	11
LA DICTADURA Y MAQUIAVELO: SOBRE EL ORIGEN Y FINES DEL GOBIERNO DICTATORIAL Y SUS BASES MAQUIAVELIANAS. <i>Andrés Eduardo Galindo García</i>	49
LA AUTONOMÍA INDÍGENA Y EL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL <i>Juan Monroy García</i>	83
LA CRISIS DEL NEOLIBERALISMO Y EL “GIRO A LA IZQUIERDA” EN AMÉRICA LATINA <i>Anastacio Sosa Ramos</i>	117
DOMINACIÓN, DESMESURA Y SUICIDIO EN DESCARTES. UNA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DESDE JEAN-LUC MARION <i>José Mariano Iturbe Sánchez</i>	161
MEDIO SIGLO DE SECULARIZACIÓN <i>Herminio Núñez Villavicencio</i>	191
SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA Y LA FORMACIÓN DE UNA TEORÍA SOCIAL EN LA OBRA DE MAX HORKHEIMER <i>Abimael Bernal Aguilar</i>	229

HOBBS Y ROUSSEAU, LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA  
RELIGIOSA PARA UNA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

*Juan Jesús Monroy Mendoza* 247

SEMBLANZA DE LOS AUTORES 267

## INTRODUCCIÓN

La sociedad actual tiene como sus fines y objetivos fundamentales, la ganancia y el capital, bajo parámetros eminentemente económicos, donde el ser humano pasa a un segundo plano, nada trascendente, esta sociedad además se apropia de la naturaleza, la que explota y destruye de manera rapas. Las humanidades tienen una responsabilidad importante que cumplir en la sociedad actual, hacer notar que lo trascendental, es la subsistencia de la naturaleza y el ser humano mismo, como parte de ella.

El presente texto pretende ser una aportación en ese sentido. Iniciando con el capítulo denominado: las cenizas del humanismo, de Adrián Isaac Rojas Pérez, donde el autor señala que: Desde el siglo XX, a través de la filosofía nietzscheana, el humanismo perdió credibilidad, indicando además que, con Heidegger y Foucault, también quedo en entredicho el humanismo de los siglos XVIII y XIX. “De ahí que, desde el saber filosófico hasta el Teatro, desde la Música hasta la Antropología, el humanismo está en jaque; al parecer, el fulgor del humanismo ya no es la “cura” frente a la cosificación de los seres humanos o la “fórmula” contra las consecuencias devastadoras de la tecno-ciencia o, de la unidimensionalidad de los mismos”. Nietzsche también, como *filósofo de la sospecha*, “consideró que es el origen de toda deshumanización por su “halo” metafísico y, sobre todo por no afirmar e interpretar la vida”.

Por otra parte, el escrito de Andrés Eduardo Galindo, La dictadura y Maquiavelo: Sobre el origen y fines del gobierno dictatorial y sus bases maquiavelia-

nas. Nos aborda el tema de las dictaduras, que en América Latina tuvieron una época importante durante la segunda mitad del Siglo pasado, donde Galindo García también expresa que: “incluso, se llegó a proponer y a defenderlo cómo un modelo de estabilidad para las sociedades”.

Andrés Eduardo también abunda sobre la dictadura: “actualmente, esta idea conservadora y autócrata, que busca preservar el bien de todos, continúa siendo rechazada por los países democráticos, pues este sistema político está preparado para defenderse violentamente contra los inconformes y opositores. En los cuales los individuos son vigilados y obligados por el Estado, forzándolos a regirse bajo la ideología y normas de este”.

En cuanto al capítulo intitulado: la autonomía indígena y El Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, de Juan Monroy, analiza los orígenes y las causas del surgimiento de los municipios autónomos en Chiapas. Afirmando que el proceso de pacificación y el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés Larráinzar, fueron elementos importantes para la fundación de los municipios autónomos.

Haciendo notar que en el estado de Chiapas persistían regímenes autoritarios, que impidieron la participación política, de la sociedad civil, y con mucha frecuencia, son violados los derechos humanos, como consecuencia surgió un movimiento amplio de masas, que demandó el respeto a los derechos políticos y civiles, así como, la transformación de las estructuras de gobierno, exigiendo formas de convivencia social, democráticas y más humanas. Denunciando además la explotación y marginación de los indígenas.

En seguida aparece el capítulo de Anastacio Sosa, denominado: la crisis del neoliberalismo y el “giro a la izquierda” en América Latina, donde el autor refiere que a partir de 1980 en América Latina, se inició el neoliberalismo, etapa caracterizada por normas económicas, así como políticas marcadas por el consenso de Washington, que con el impulso del neoliberalismo, se priorizó la privatización de las empresas del Estado, cediendo la conducción de la economía a la iniciativa privada y la encomienda del mercado, privatizando además las funciones y compromisos sociales del Estado, como la educación, la salud y otras prestaciones como vivienda y jubilaciones para los trabajadores, manteniendo el Estado un papel secundario y subsidiario, famoso por la denominación de Estado mínimo. La esperanza económica de las políticas neoliberales para las capas medias y clase trabajadora de los países pobres o subdesarrollados fue la teoría del derrame, que consistía en la promesa que la economía mejoraría para estos sectores explotados y empobrecidos, cuando la burguesía conseguirá mayores ganancias y éxito, y se pudiera derramar ciertos excedentes hacia abajo en la pirámide, favoreciendo precisamente a estos sectores de menores ingresos.

Esta fue la promesa política y económica de la agenda neoliberal, para las sociedades pobres y subdesarrolladas, que explica la realidad latinoamericana con amplios márgenes de pobreza extrema y desigualdad social, así como la acumulación de la riqueza en las élites empresariales y oligarquías gobernantes en América Latina.

El capítulo dominación, desmesura y suicidio en Descartes. Una interpretación cartesiana desde Jean-Luc Marion, de José Mariano Iturbe Sánchez, discurre



sobre cuáles son las diferencias que hay entre el yo del *Discurso del Método* y el ego de *Meditaciones Metafísicas*, ya que se pueden llegar a utilizar indistintamente, sin embargo, para Jean-Luc Marion hay diferencias puntuales entre uno y otro.

Para Jean-Luc Marion, autor de *Siendo dado*, se hallan contrastes epistemológicos y ontológicos al interior de las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método*. La primera de ellas es indudablemente la temporalidad, mientras que el *Discurso* se editó por vez primera en 1637, las *Meditaciones* salieron a la luz en 1641. Marcando una clara diferencia en el desarrollo del pensamiento en Descartes.

La segunda diferencia señalada por el autor del capítulo es que: en el *Discurso* se encuentran reflexiones sobre el método, que debe de seguir la ciencia, que pretenda llegar a tener un estatuto de certeza, de igual manera se sostienen elucubraciones por el imperio del método, mientras que en las *Meditaciones* destacan los rasgos metafísicos.

El autor expresa en base a la filosofía de Jean-Luc Marion, establece cuatro diferencias entre el *Discurso del Método* y las *Meditaciones Metafísicas*. Concluyendo que: El planteamiento epistemológico cartesiano permite acceder a un conocimiento claro y distinto, lo cual es apremiante, al mostrar a partir de un proceso deductivo los pasos para identificar, diferenciar y vincular conocimientos, no obstante, al utilizar un método que le funciona adecuadamente se puede llegar a encumbrar al ego como único garante del acontecer humano.

Además, Iturbe Sánchez señala que: A partir del ensimismamiento del ego se señaló su integración al campo epistemológico y al de la manufactura, sin embargo, la dificultad que acarrea tal disposición anula al

otro, lo cual lleva a un en el quehacer práctico a sólo observarse a él mismo como origen de la venganza, hasta el punto de si no hay algún otro con quien levantar la mano la única solución a la que llega es al suicidio.

El capítulo siguiente corresponde al texto de Herminio Núñez Villavicencio, titulado Medio siglo de secularización, donde el autor refiere que la temática religiosa está de regreso, además como parte de una discusión central. Señalando que, durante algunas décadas o lustros, dejó de ser parte fundamental en la vida cotidiana e intelectual del ser humano, pensando en el gran auge que tuvo en los años sesenta del siglo pasado, en los que el llamado movimiento de secularización registró, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, llamando la atención de mucha gente.

En seguida aparece el capítulo de Abimael Bernal Aguilar, que aborda la obra de Max Horkheimer, sobre la función social de la filosofía y la formación de una teoría social. Donde nos explica la verdadera función de la filosofía frente a la realidad social, haciendo hincapié en lo que afirma Horkheimer, que la filosofía no ha querido analizar las necesidades presentes, sobre todo en el ámbito social.

Criticando además que la filosofía recurre a principios inmanentes, antiguos, que no se modifican y que por lo tanto no permiten el análisis de las situaciones sociales presentes. Bernal Aguilar también expresa que Horkheimer, nos indica que los otros tipos de conocimiento que existen en las sociedades contemporáneas, como el político, religioso, económico o científico, se han arraigado en las sociedades, en sus relaciones y modos de pensar y vivir, se han arraigado tanto, que parece que esos conocimientos son inmanentes, inmu-

tables e incluso propios de la naturaleza humana, lo que no acontece con los saberes filosóficos.

El apartado concerniente a: Hobbes y Rousseau, la importancia de la experiencia religiosa para una concepción del hombre, de Juan Jesús Monroy Mendoza, el autor inicia con una reflexión donde afirma que: haciendo un análisis superficial, pareciera que en Hobbes al no haber un “estado intermedio”, y solamente existir el “estado natural” y el “estado civilizado”, no queda suficientemente claro de donde surgen las cualidades *dionisiacas* o *apolíneas*, en términos nietzscheanos, pues se percibe un materialismo mecanicista que reduce al Hombre a un ser netamente actuante y no sintiente, teniendo una fuerte repercusión en la ética, el reconocimiento del “otro” y la identificación del individuo como parte de la colectividad.

Pero, tal parece que Rousseau si comprendía la naturaleza de la relación indisoluble entre ética y política, de aquí que su obra contempla un tratado de ética que conocemos con el nombre de *Emilio* y que trascendería tácitamente en su concepción política expuesta en *El contrato social*.

# LAS CENIZAS DEL HUMANISMO

*Adrián Isaac Rojas Pérez*  
Facultad de Humanidades, UAEM

*La única manera de lidiar con este mundo  
sin libertad,  
es volverte tan absolutamente libre,  
que tu mera existencia sea un acto de rebelión.*

Albert Camus

Desde el siglo pasado, con la filosofía de Nietzsche, el humanismo ha perdido hasta cierto punto credibilidad, –aunque nos sólo ha sido por él, pensemos también en Heidegger y Foucault–. De ahí que, desde el saber filosófico hasta el Teatro, desde la Música hasta la Antropología, el humanismo está en jaque; al parecer, el fulgor del humanismo ya no es la “cura” frente a la cosificación de los seres humanos o la “fórmula” contra las consecuencias devastadoras de la tecno-ciencia o, de la unidimensionalidad de los mismos. Por el contrario, Nietzsche, como *filósofo de la sospecha*, consideró que es el origen de toda deshumanización por su “halo” metafísico y, sobre todo por no afirmar e interpretar la vida.

No cabe duda de que, a partir Siglo XX hasta el presente, el candor del humanismo ha llegado a desvanecerse y, –por el contrario–, se ha revelado sólo como un banal antropocentrismo. Aquí, en esta acentuación, el pensador nietzscheano, Michel Foucault, traza su sentencia de muerte en la entraña de su obra más ambiciosa.

“Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de dissociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos a aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento de las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa—.”<sup>1</sup>

Como veremos, aún se conserva el armazón entre la muerte de Dios y ocaso del Humanismo; pues el humanismo ya no puede revelarse como una instancia cuyo fundamento sea trascendente; el humanismo se ha eclipsado porque *Dios ha muerto*. A primera vista, lo anterior puede resultar paradójico, considerando que el Humanismo debiera ser una filosofía que coloca al ser humano en el núcleo del cosmos y lo instala como amo y señor de todo ser.

<sup>1</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, S: XXI; México, 1979, p. 33

Un ejemplo paradigmático; lo encontramos en la *Carta al Humanismo* de Heidegger, en la cual, el pensador alemán reflexiona sobre el Humanismo y su estrecha relación con la ontología propia a la metafísica occidental, en este sentido, el humanismo sigue cautivo en la metafísica. Es así, como podemos considerar que, el Humanismo es un despliegue de la Metafísica en la que al ser humano se le determina su subjetividad, la cual, está muy lejos de ser auténtica o propia. Ahora bien, Heidegger indica que a lo largo de la historia de la Metafísica, cuando ésta, no subraya su carácter humanista, –en el sentido de no re deducir el todo al ser humano–, la metafísica puede subsistir como tal, pero cuando se presenta ese carácter reductivo, la Metafísica halla su ocaso y, junto a ella, también se polariza el Humanismo.<sup>2</sup> Además brilla aquí, con más claridad la consigna nietzscheana sobre la muerte de Dios, pues ésta implacable afirmación, encarna la muerte de la Metafísica y por ende, la caída vertiginosa del Humanismo.

De acuerdo con esta perspectiva, podemos apreciar que el humanismo contemporáneo está en tinieblas pues está fuertemente enganchado a la muerte de Dios y al desenlace de la Metafísica. Y, sus repercusiones ya se hicieron sentir, la violencia extrema y las catástrofes se han desbordado; han hecho su hilarante y oficial entrada a escena.<sup>3</sup> Al igual que Foucault, nos conflictuamos y expresamos una paradójica pregunta. ¿Qué hay

<sup>2</sup> Aparte de la denuncia que hace al Humanismo, Heidegger también critica otros *ismos*, que sí han pensado al hombre, pero aislándolo de su esencia fundamental. Es otras palabras, Heidegger pretende rehabilitar el ser, el cual, ha quedado en el olvido.

<sup>3</sup> En cierto modo, habría que concebirlos si no existieran, pues, al fin y al cabo, son las genuinas muestras de libertad y de un caos natural del mundo.

del humanismo tras la muerte de Dios? El trasfondo de ésta gran interrogante conjura cierto temor, porque las consecuencias de una estructura hecha pedazos resultan fatídicas; el puesto del Humanismo tras la pérdida del máximo-divino no sólo es una figurada paradoja; las repercusiones han sido lamentables, desde la explotación de los seres humanos hasta la explotación de la naturaleza en aras de más poder y riqueza.<sup>4</sup>

Para entender lo anterior, tenemos que recordar al antihumanismo, –el cual fue un proyecto serio para Foucault y Althusser en los años 60–, y se puede identificar con un debate que disputó Spinoza trescientos años antes. Spinoza denunció cualquier entendimiento de la humanidad como un *imperium in imperio*, es decir, criticó determinar leyes para los seres humanos que fuesen diferentes a las leyes de la naturaleza como un todo; puso el dedo en la llaga con la finalidad de rasgar los límites que colocamos contra la naturaleza humana, el reino animal y las máquinas. Es innegable que, si vamos a partir de un criterio donde se admite al ser humano como apartado de la naturaleza, entonces el ser humano deja de existir y, si admitimos ésta lógica, es justamente la muerte del hombre la que tiene lugar. O bien y de modo más radical: no podemos desconocer

<sup>4</sup> Desde luego que consideramos los esfuerzos del existencialismo ateo de Sartre, –tras la muerte de Dios–, pero su Humanismo, no es otra cosa que un *ismo* más, tal como lo criticó Heidegger. Sin embargo, en tal Humanismo ateo, había al menos una fe, esta fe se concentraba en el ser humano; en nuestro presente se percibe cada vez más, que al terrible acontecimiento de la muerte de Dios le arrastra otro aterrador advenimiento: la muerte del hombre. (Quizá menos perceptible que la muerte de Dios, pero no por ello, menos desolador)

ésta dimensión crítica de la muerte del hombre que ya vivenciamos.

Tenemos pues, que este Humanismo no es tan distinto del espíritu insurrecto, propio del humanismo renacentista, de modo que, este antihumanismo proviene de la ambición secularizadora del Renacimiento, — junto con su humanismo—. En otras palabras, de dirigir la mirada hacia lo terrenal o inmanente, pues ambos proyectos se enfocan hacia una lucha contra la trascendencia o matriz divina. Podíamos pensar, en efecto que, hay una determinante secuencia entre el pensamiento metafísico, el cual, concede un gran poder a Dios por encima de la naturaleza y, el moderno pensamiento secular ajusta el mismo poderío sobre la naturaleza, pero ahora, hacia al ser humano.

Para explicar mejor esta complicada problemática, repasemos que,—como las funciones de Dios en tiempos remotos—, este hombre del presente que se erige separado y por encima de la naturaleza no tiene cabida en el pensamiento inmanente; como Dios del mismo modo, tal figura trascendente de este hombre nos lleva precipitadamente a la imposición de *status* y *stratus* sociales de dominación hasta cosificarlo. De éstas elaboraciones se desprende que, el antihumanismo es concebido como negación a cualquier tipo de trascendencia y no debe de ser malinterpretado como un simple rechazo a la *vis viva* o a la fuerza creativa de vida que alienta la dinámica turbulenta de la tradición moderna. Esto insinúa que, la negación de cualquier modo de trascendencia es, precisamente, lo que alberga la posibilidad de pensar la inmanencia y, sobre todo, ser *fieles a la tierra*; tal pensamiento arranca del espíritu anárquico y



desmitificador de la filosofía de la facticidad: *Ni Dieu, ni maître, ni l'homme*.<sup>5</sup>

En concordancia con esto, debemos reconocer el uso y abuso de la tecno-ciencia, el cual, determina a la cultura y al mismo tiempo a la subjetividad humana por su sesgo deshumanista, pues conduce directamente a la despersonalización, serialización y cosificación del hombre. El radio de acción de la mentalidad tecnocientífica se extiende cada vez más y, podríamos a este paso presenciar *El mundo Feliz*<sup>6</sup> o, una cultura sin hombre, tal como los futurólogos o la Ciencia Ficción lo vaticinan.

En suma: una cultura donde casi reinan las máquinas, los múltiples *gadgets*, los distintos mecanismos y dispositivos de control, los monstruosos aparatos ideológicos estatales y multinacionales, dentro de los cuales, lastimosamente, el hombre ya no es considerado como una parte fundamental de una vida social<sup>7</sup>. Habría, pues, que admitir que el Humanismo de la tra-

<sup>5</sup>Ver la composición del francés Léo Ferré *Ni Dieu, Ni Maître*: “Esta palabra Evangelio/Que doblaga los imbéciles/Y que mete en el horror civil/La nobleza y también estilo/Este grito que no tiene la rosette/Esta palabra de profeta/La reivindico y os deseo/Ni Dios ni amo...”

<sup>6</sup>Aldous Huxley nos lleva a un escenario apocalíptico que revela una cultura hiperavanzada, cuyo fundamento es la excesiva razón instrumental, en la que el ser humano es manipulado desde que nace, condenado a ser feliz viviendo la vida que le va a tocar vivir. Aquí la interrogante es: ¿Es necesario enajenarse para ser feliz?

<sup>7</sup>Un ejemplo elocuente, lo encontramos en el positivismo científico, el cual, prescindió del concepto “hombre”, pues tal nación, viene siendo un pseudo-concepto, es decir, no hay lugar en él, en cuanto al dominio de una ciencia altamente funcional y matematizada.

dición metafísica poseyó también un perfil represivo que se fue incrementando hasta llegar al pensamiento moderno; cuanto más se organiza la subjetividad científica, cuanto más se transforma en pragmatismo y utilitarismo puro.

En este sentido Foucault expresa que *el sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias imaginarias del fundamento*.<sup>8</sup> Por lo tanto, el abandono de los hombres se pone de manifiesto en sus creaciones y actuaciones, no así en los que ostentan el poder, pero sí, en las investigaciones y en la apropiación de las manifestaciones culturales que, posteriormente serán manipuladas o tergiversadas

Y es que, lo que tenemos ante nosotros es ese insignificante aliento “humanizante” de los humanismos; ese olvido del hombre supeditado al monopolio del poder, de la riqueza, de la fama, a las máquinas y a la necesidad más inmediata; esto ocasiona que aumente la enajenación y, asimismo, la preocupación por instalar al hombre en las funciones tecno-científicas, despejando de este modo, a las “ciencias del espíritu”, las cuales, por desgracia, intentan apropiarse de los métodos propios de las ciencias llamadas duras, con el fin de no perder el poco prestigio del que gozan. O para decirlo con Foucault:

“Asimismo el momento del siglo XX en el que se pasa el concepto de sustancia al concepto de función (...) como sustrato, HypoKeimenon se fue reduciendo cada vez más a la conciencia (...) conciencia de uno mismo que se apropia del hombre; sino que, además y viceversa, esa conciencia se configuro cada vez en mayor medida como sujeto del objeto, como el sujeto

<sup>8</sup> *Ibidem*, p 42

que es término correlativo del objeto (...) cada vez más resultan más claras las razones del antihumanismo de Heidegger (y de Nietzsche): el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable”<sup>9</sup>

En más de una vez; Nietzsche mostró su desprecio hacia conocimientos y valores abstractos y Foucault lleva la crítica al ámbito de las ciencias humanas que, no coincidieran con las ciencias deductivas, ni con las empíricas, ni con las precedentes reflexiones filosóficas. Por eso afirma Foucault: *lo propio de las ciencias humanas es ocupar la distancia que separa la biología, la economía, la filología de cuanto, en el ser mismo del hombre les da su posibilidad de ser*.<sup>10</sup> Basta citar el prefacio de *Las palabras y las cosas* donde señala el alcance de todas ciencias

“No se trata de conocimientos descritos en sus progresos hacia una nueva objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará de sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de conocimiento empírico. Más que

<sup>9</sup> *Ibidem*, p 42

<sup>10</sup> *Ibidem*, p 343

una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’<sup>11</sup>.

Conviene registrar que, desde el siglo XIX, e indudablemente en el siglo XX, –periodo de extensas barreras a dimensión mundial entre los hombres–, el existencialismo se apasionó por encarar su lucha frontal sobre la afirmación del hombre y de la mujer; demandando por sobre todo, la comprensión de la existencia humana, anteponiendo sus dimensiones más íntimas, dentro de unos límites morales y políticos muy estrechos pero fenomenológicamente analizables. De tanto mayor peso resulta, –una vez más desde el siglo XIX–, descubrir como Nietzsche que *Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado*, porque de la misma manera que el pensamiento existencialista, es inevitable no caer en una serie de discordias o conflictos y su necesaria confrontación; pues estas formas de pensamiento filosófico *sui generis* pueden provocar un ascenso a la gloria humana, la cual resultará vivificante, pero al mismo tiempo, –por ser filosofías ambivalentes–, pueden desencadenar la maldad y todo tipo de compulsión violenta con secuelas inciertas y potencialmente descomunales, como los ataques terroristas.

Cabe señalar, que Heidegger, también denunció a los distintos humanismos, –y a todos los demás *ismos*– porque conllevan a conformar una determinada subjetividad en el hombre; anestesian y enajenan sus emociones y sentimientos más sublimes, paralizando todo estímulo de búsqueda, –sin temor a equivocarnos–, el más potenciador. Y, particularmente importante resulta que, –aparte de ser aparatos metafísicos–, distraen por completo al hombre, al saturarse en solo describir y en enseñar meramente reliquias en conservación, ab-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p 7

sorbiéndole y haciéndolo desgastar tiempo y energía, de este modo, impiden que advierta sus verdaderas necesidades y hasta producciones, de tal suerte que, sus movimientos creativos quedan velados o abandonados. Expresado con el consecuente pasaje del *Zaratustra*:

“Zaratustra asombrado ante semejantes marrullerías, retrocedió de un salto hacia la entrada de su caverna y, vuelto hacia sus huéspedes, comenzó a gritar con fuerte voz:

<<¡Oh, vosotros todos, tunantes y payasos! ¿Por qué os ocultáis y disimuláis ante mi?

Cómo brinca vuestro corazón de alegría y malignidad porque, al fin, os habéis vuelto otra vez como niños pequeños, es decir, piadosos, porque habéis vuelto a obrar como niños, porque habéis vuelto a rezar, a juntar las manos y decir ‘¿Dios mío!’.

Mas ahora salid de ese cuarto de niños, mi propia caverna, de donde hoy se cobijan como en su propio hogar todas esas niñerías. ¡Salid a refrescar vuestros ardores infantiles y el tumulto de vuestros corazones!

Y en verdad que si no volvéis a ser como niños no podréis en ese reino de los cielos –y Zaratustra señalo al cielo con el índice–. Pero nosotros –continuo– no queremos entrar en el reino de los cielos. Nosotros hemos de llegar a ser hombre por eso queremos el reino de la tierra.>><sup>12</sup>

Pero ello presupone, en definitiva, que, la confesión consiente y afirmativa de la muerte de Dios y de ser mortales, –humanos demasiado humanos– exigirá el diagnóstico y rehabilitación de sus extrañamientos y deformaciones. (Perversiones desde el léxico de

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, op cit, pp. 345-346

Freud). Empero, el problema es que, si se trata de pensar, no será el ser humano el que fundamente y muestre la senda correcta; así desde Foucault, sólo es posible pensar en el vacío, en ese inmenso vacío o nihilismo, que deja la desaparición del “hombre”.

Si se tiene presente lo anterior, la sustitución de Dios por el hombre, –reemplazo que fundamentalmente es la travesía del mundo antiguo al mundo moderno–, no asegura otra cosa más que su poder y autoconservación. Sin embargo, se sospecha de tal sustitución, pues la idea de Dios ha sido, desde siempre y para siempre, –por lo menos en la civilización occidental y cosmovisión cristiana–, una forma de decir: “Hombre”. Por eso, Nietzsche no se fía de los *grandes acontecimientos*, pues se necesita que pase mucho tiempo antes de que tal acontecimiento alcance su verdadero *climax*. Se trata pues, en consecuencia, de un paralelismo que sustenta e impulsa toda una estrategia política e ideológica.<sup>13</sup>

Conviene registrar esta imagen, pues nos permitirá comprender que, cuando el “hombre” destrona a Dios, se apropia de lo divino como su propio bien o su esencia. El “hombre” ahora se traslada a otra dimensión, ha mutado, se ha convertido en Dios y, del mismo modo, Dios también se transfigura; la esencia de Dios se ha transformado en la esencia del hombre. Sin embargo, lo que es del “hombre”, parece que no ha cambiado, el “hombre” no ha abandonado su ser reactivo, es decir, esclavo; no deja de manifestarse como esclavo ante Dios, pues sigue reproduciendo Ideales y divinidades. En tanto lo que es Dios, tampoco ha cambiado pues sigue siendo siempre lo Divino o Ser Supremo,

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, en su texto *Nietzsche y la Filosofía*, lo llama “Nihilismo Reactivo”; una forma de Nihilismo que aparece entre el nihilismo pasivo y el nihilismo activo de Nietzsche.

productor de esclavos y pastor del “rebaño”. El “hombre” siempre un ser reactivo, que vive una miserable y despreciable vida y Dios como despreciador de la vida que conduce a un irremediable nihilismo. Sea este nuestro hilo de Ariadna.

Veamos ahora, a grandes rasgos, que el Humanismo en cuanto ideología parte de un conocimiento del ser humano, el cual, no puede ser otro más que la apropiación y explotación, el ansia de poder y la administración del mundo.<sup>14</sup> En cambio, Humanista es la aspiración humana de reconocerse en su Historia y de conocerse en su naturaleza; por otro lado, una exigencia de identidad humanista es, por encima de cualquier cosa, es buscar en lo propiamente humano las facetas del bien común, como la equidad, la fraternidad, la coherencia, el pacifismo, la responsabilidad y justicia social, entre otros—.

En síntesis, por estrechas razones ideológicas, el humanismo es un vulgar —o refinado— antropocentrismo, en virtud de una constante promesa hacia una hu-

<sup>14</sup> En la Geopolítica contemporánea nos encontramos con que, durante la última década del siglo XX, no sólo se puso fin a la guerra fría, sino a toda una época caracterizada por la bipolarización y por el enfrentamiento entre las dos superpotencias: la Unión Soviética y los Estados Unidos. Luego entonces, se empezó a configurar un nuevo orden mundial en el que los E. U. han asumido la actuación de superpotencia única y de juez de los destinos del mundo, en este sentido, se amplificó la democracia y el capitalismo por doquier. Por ejemplo, a inicios de la década de 1960 se podía considerar 53 estados con regímenes democráticos en el mundo, ya a principios del nuevo milenio la democracia había llegado a 90, es decir, donde viven el 50% de los habitantes del mundo, —aunque aún son muchos los pueblos que viven en democracias frágiles, como la misma Rusia, o sometidos a regímenes dictatoriales—

manidad *mejor*, de una humanidad *realizada* y de una unidad *emancipada*.<sup>15</sup> Asimismo, por sus pretensiones universalistas, frente a aquellos que definirían o distinguirían en sus particularidades a cada ser humano. Y, por la idea de concebirse siempre en el pináculo de la escala de la naturaleza.

Ahora bien, realizar el examen de esta cuestión sería exhaustivo, sobre todo, hacer total abstracción de esta ambigüedad en el núcleo mismo de las estrategias humanistas. Ambigüedad que se encadena con la muerte de Dios y la demolición de la gran edificación metafísica, la cual, se hallará latente, en la filosofía de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, en ensayistas como Bataille y Ortega y Gasset, en etnólogos como Levi-Strauss, en el psicoanálisis de Freud y Lacan en los filósofos y sociólogos posmodernos como Vattimo y Derrida, Lipovetsky, Baudrillard y Bourdieu; –eso sin contemplar a cineastas, literatos, dramaturgos, músicos y actores–, que han marcado con su obra el S. XX hasta nuestros días.

Por lo tanto, el humanismo nunca ha logrado volver a ser el mismo desde esta inquietante impugnación y ello, independientemente de que podamos, o no, aceptarla. Más precisamente, la condición metafísica del Humanismos es perceptible con singular claridad en el momento en que determina la subjetividad o, impone cierta idea de Hombre, bajo la cual, cada individuo deberá encasillarse a ella, –a riesgo de perder su estatuto humano–. Como ejemplo, podemos acudir a la conocida creencia iluminista, en la que al parecer, hay en el hombre una atracción natural hacia el bien o, en otros términos, está presente, en dicha creencia, un

<sup>15</sup> Morey, M., *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987. p. 110



sesgo idealista de las relaciones humanas. Y, al mismo tiempo, ese supuesto “bien” o valor ideal, es concebido de modo proteccionista, mezquino, reactivo y negativo; como fuerza condescendiente y depresiva de la voluntad, en la que sólo se tolera en el mundo, la rectitud y se niega a mirar y conocer la *parte maldita* del ser humano.

Ahora bien, una observación importante a este propósito sería conflictuarnos, en cuanto a que si el humanismo es la pregunta –y al mismo tiempo la respuesta– por la esencia del ser humano, el mayor de los peligros sería encontrarla.<sup>16</sup> Resalta también que, en nombre de la libertad y de la dignidad humana sólo se ha infundido represión y sometimiento con tintes idénticos al discurso sobre la *servidumbre voluntaria*.

A la luz de esta crítica, el ser humano no es ninguna salvaguarda de la transparencia, de la unidad, de la razón o de la verdad; ni siquiera se pertenece a sí mismo. En síntesis y para expresarlo junto a Samuel Beckett en su obra *El innombrable*: “estoy hecho de palabras, de palabras de otros”. Si esto es así, la compulsión progresista de ocupar el trono de Dios no equivale a que la antropología deje de ser una modalidad de la teología y, empero, el problema no es que ésta sea retórica, sino

<sup>16</sup> Como un ejemplo paradigmático, véase *Gattaca*, un film que nos presenta un mundo distópico, donde los hijos son escogidos mediante mecanismos de control genético para asegurarse de que nazcan con los mejores rasgos hereditarios. Una base de datos es empleada para identificar, clasificar y archivar a aquellos seres que serán manipulados genéticamente. En tal sociedad, los seres humanos están inagotablemente luchando contra el sistema y con ellos mismos para hallar su lugar en este mundo. En resumen, se cuestiona constantemente la libertad, pues el destino del hombre está dado desde su nacimiento.

más bien que es pieza fundamental del armazón del discurso de dominación.

Precisamente por ello, el humanismo es metafísico, en la medida en que transfiere la pregunta originaria, –la pregunta que interroga por el sentido del ser, tal como la planteo Heidegger–, hacia la presunta soberanía del ser humano sobre todo lo que existe; hasta podría decirse que es una estrategia teológica, en el sentido de que ha servido sojuzgar a los seres humanos haciéndoles creer que son soberanos:

“Entiendo por humanismo, señalaba Foucault en una entrevista, ‘el conjunto de los discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: ‘Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan más soberano serás’. El humanismo es el que ha inventado sucesivamente estas soberanías, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberanía interiormente pero que consiste y está ‘de acuerdo’ exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, concluye Foucault ‘el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, se ha suprimido del deseo de poder, se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo’”<sup>17</sup>

Reparos de este tipo, subrayan, por tanto, un poder que, –adelantémonos a decirlo–, se distingue y se ubica nítidamente (continuando con las sospechas de Nietzsche) en la dominación; no se fundamenta en la

<sup>17</sup>Foucault, M., y otros, *Conversaciones con los radicales*, Kairós, Barcelona, 1975, p 83

generosidad ni mucho menos en la abundancia de la vida; por consiguiente, se fundamenta en el temor, en el resentimiento<sup>18</sup> y en el deseo de venganza. Dicho en otras palabras:

“La primacía del sujeto en la metafísica es función de la reducción del ser a la presencia: el humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto, es decir, la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco de ser concebido como Gruñid, como presencia plena”.<sup>19</sup>

Además brilla aquí, como ya lo había intuido Nietzsche, que el humanismo junto con la tradición metafísica es la herencia de un pensamiento violento que, al dar preeminencia a categorías unificadoras, soberanas y universales, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de fundamento (casi para todo) ante el cual reacciona con una excesiva defensa; todos los conceptos metafísicos son conceptos violentos –por el simple hecho de imponer o determinar la subjetividad– pero a la postre, van disminuyendo o van perdiendo su dominio. Este es al menos la interpretación que creo debe darse a este aforismo de *El caminante y su sombra*.<sup>20</sup> Si esto es así, Nietzsche no anda descaminado al suponer que:

<sup>18</sup>No en vano Nietzsche sospecho en su obra *La genealogía de la moral* que el “resentimiento” y la “mala conciencia” son el origen del cristianismo y, esa forma de “vida reactiva” produce y reproduce ahora sus propios valores. Con ello aparece evidentemente su obra como una repulsa hacia los valores de la cultura occidental y, por ende, su desenmascaramiento y desmitificación; Nietzsche trató principalmente de desenmascarar el mito más grande: El cristianismo.

<sup>19</sup>Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. citp. P. 43

<sup>20</sup>Véase el aforismo 34 de la primera parte de *Humano demasiado humano*, el cual, interpreta al sujeto depotenciado.

“Con muchas cadenas se ha cargado al hombre para que deje de comportarse como un animal; y realmente se ha hecho más tierno, espiritual, alegre, circunspecto de todos los animales. Pero, ahora bien, todavía sufre por haber llevado tanto tiempo sus cadenas; por haberle faltado tanto tiempo aire puro y libre movimiento; pero estas cadenas son, lo repito una y otra vez, esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se ha superado también la enfermedad de las cadenas se alcanza enteramente la primera gran meta: la separación del hombre de los animales”.<sup>21</sup>

Hay también en Heidegger una aguda crítica dirigida a la metafísica, como la historia al fin de la cual, del ser, como tal, ya no queda nada y, cuya expresión última es: *el olvido del ser* a favor del ente ordenado; inmerso en una serie de sistemas de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas; así las cosas, cuando se ha olvidado el ser cabalmente el pensar metafísico ha concluido. Este decisivo abandono del ser, se halla viciado precisamente en la cotidiana organización técnica del mundo, donde ya no hay nada de espontáneo o innovador, nada históricamente nuevo, más que la reproducción y representativa proyección de causas y efectos.

Comprobante impresionante de ello es que, el Humanismo ha ido perdiendo su identidad y carácter autónomo para transfigurarse en la simple cubierta de una potencia superior que le controla y subyuga: el pensar técnico (o la tecno-ciencia en nuestros días). La técnica, que fue creación del hombre libre, se ha transformado, convirtiéndose en su atadura y, peor aún, en

<sup>21</sup> Nietzsche, F., *Humana demasiado humano II*, Akal, Madrid, 1996, pp. 219-220

el núcleo de su propia disolución. Desdichadamente en un escenario tan plástico, el ser humano vive una experiencia arruinada, terriblemente rota y borrosa, que de manera inevitable nos abisma en una miseria ontológica, antropológica y existencialista, la cual describe genialmente Walter benjamín en el pensamiento-imagen sobre *la casa de empeño*.

“Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo <<actual>> (...) Los demás en cambio tienen que arreglárselas partiendo de cero y con muy poco. Lo hacen a una con los hombres que desde el fondo consideran lo nuevo como cosa suya y lo fundamentan en atisbos y renuncia. En sus edificaciones, en sus imágenes y en sus historias la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura”.<sup>22</sup>

Una manifestación rotunda al respecto es que, el hombre en la actualidad vive apresurado en medio de una atmósfera de frivolidad con aires de euforia y depresión y, todo el tiempo se encuentra sofocado por ir tras la presa de “la inmediatez”; disipando una de las dimensiones cardinales de lo real y de sí mismo: la profundidad. O sea, de la razón suficiente, pura, única y homogénea de la modernidad, se pasa –de un lado a otro– a la monotonía de la estabilidad o, a la permanencia del individuo o zona de confort. Para Heidegger, la crisis del humanismo es paralela al ocaso de la metafísica y su desenlace, está estrechamente vinculado con la expansión del radio de acción de la técnica, ésta se

<sup>22</sup> [http://www.academia.edu/5030114/WALTER\\_BENJAMIN-Experiencia\\_y\\_Pobreza](http://www.academia.edu/5030114/WALTER_BENJAMIN-Experiencia_y_Pobreza)

anuncia y se materializa en el umbral de un proceso de deshumanización que se ubica en la frágil y endeble perspectiva de los ideales humanistas de la cultura, la cual, favorece la unidimensionalidad y enajenación del ser humano, adhiriéndose a la ciencia, a la producción exacerbada y a la estrecha estructura política y social.

En este tenor, las manifestaciones son muy crueles en cuanto a la cotidianidad (que van desde trastornos psicológicos, alimenticios, ambientales y hasta sociales como el de la comunicación) y que desembocan en el ámbito de los valores, el derecho, la política o el poder; no hay bajo esta problemática, mucha diferencia entre el sur y el norte, el este y el oeste. Se trata, pues, de la muerte de la metafísica concebida como auténtica o propia muerte del hombre. En pocas palabras, es ese mismo proceso de racionalización que deja sospecha sobre las estrategias fatales de la “razón burocrática”<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Franz Kafka, en su obra *El proceso*, sospecha y denuncia al sistema burocrático, a sus tiranías y opresiones, a todas esas problemáticas jurídicas y administrativas que se presentan a diario. A primera vista, cuestiona al aparato jurídico y denuncia los movimientos que acosan la libertad de los hombres y, que bien lo podemos relacionar con aquellos gobiernos o “dictaduras” que atentan contra la vida por tantos actos deshumanizados, los cuales, se ha realizado en nombre de la política y el orden. Sin embargo, Kafka no sólo denuncia a las instituciones que funcionan en torno a una burocracia viciada y enferma, sino que además encontramos cierta “risa filosófica” o ironía frente al Estado, por sus contradicciones y escasa fiabilidad y hasta objetividad que tienen. En otras palabras, Kafka manifiesta una resistencia hacia los aparatos ideológicos y dispositivos de control que se manifiestan en las organizaciones excesivamente estructuradas, desembocando en una enorme culpa e impotencia que a muchos seres humanos perturba y desalienta.

o de la sociedad de la organización ya agudamente criticada por Adorno.

La aguda visión de Heidegger, nos revela ese sólido armazón que existe entre el ocaso del humanismo y la conquista de la técnica moderna, de allí que tengamos casi una predisposición espontánea hacia la técnica, –tan extrema–, que la transferimos a la dimensión social y política. Esta irrupción del pensar técnico y científico propio de las superestructuras contemporáneas se interpreta como un desarraigo del hombre junto con sus creencias y sus ricas y sabias tradiciones, las cuales se manifiestan en el desapego a los valores familiares y en la indiferencia social, –por mencionar algunos ejemplos–.

No obstante, tal problemática no es percibida como una carencia total, más bien, el malestar que resuena aquí, es por el desarraigo<sup>24</sup> que ha provocado la modernidad, pues socavó la identidad de ciertos pueblos o etnias, y en otros casos, aplastó algunos rasgos afirmativos de otras culturas, en aras del progreso y la civilización, por decisiones políticas o ideológicas o, por perpetuar el poder. Es un lamento de dolor por la inevitable miseria ontológica, por las ruinas que dejó tras de sí la muerte de Dios. Si bien es cierto que, se desprende de lo anterior un profundo desencanto, pero

<sup>24</sup> interpretamos el “desarraigo” como esa extraña sensación de dolor que sentimos al ver lo que nos fue propio y hoy nos resulta ajeno o distante, y por ende, nos privamos de disfrutarlo; es decir, el hombre se siente extraviado, ya no se reconoce y lo acompaña un conflicto interno que lo hace sentir que ese todo que era tan suyo se ha evaporado, ya no le pertenece en absoluto, por el contrario, ahora solo encuentra nostalgia y pena. (Un ejemplo inmediato sería el conflicto por el que atraviesan los “dreamers”).

también se nos revela la causa redentora<sup>25</sup>; –no olvidemos que la muerte de Dios es ambivalente–.

Conviene pues, insistir que tal humanismo fundamentado en la tecno-ciencia o, en una “razón instrumental”,<sup>26</sup> resulta una terrible amenaza para los seres humanos, de ahí que al pensamiento nietzscheano –y heideggeriano– les sea bastante sospechoso y, al mismo tiempo, consideran la diferencia entre las estructuras propias que distinguen al mundo humano del mundo de la objetividad científica. Con ello aparece evidente que, procuran restituir y preparar –teóricamente y prácticamente– la rehabilitación por parte del ser humano de su carácter transgresor o emancipatorio.

Aun admitiendo lo anterior, los postulados y argumentos no parecen ser otros que los del positivismo, –garantía en las ciencias naturales–; es decir, la enorme la problemática ha de instaurarse en la finitud o en un plano concreto, –ya exigido por Comte–, con la finalidad de evitar abstracciones y extravíos. De igual modo, pretendió, –y hasta cierto punto lo consiguió–, pasar de

<sup>25</sup> Hölderlin en su poema *Patmos* expresó: “...ahí donde está el peligro, crece también la salvación”.

<sup>26</sup> La Escuela de Frankfurt, –sobre todo Horkheimer y Adorno–, conciben a la razón instrumental como una forma del pensamiento que prioriza la utilidad de las acciones y el uso de objetos de acuerdo a un proceso constante de medio para un fin. Por otro lado, es muy peligrosa por su compulsión de dominio sobre la naturaleza, porque objetiva a los seres humanos o los transforma en instrumentos para algo. De este modo, en el uso y abuso de la razón instrumental el sujeto experimenta la pérdida de su autonomía o libertad, por lo tanto, al utilizarla debemos limitarla solo a ciertos aspectos de la realidad y supeditarla a fines racionales y no instrumentales, pues se caería irremediablemente en una *barbarie*, es decir, en una razón irracional.



lo que hubieran sido humanidades a lo que pudiese convertirse en ciencias del hombre.

Pero, ¿qué es todo esto? ¿Qué se muestra en ello de vida humana? Por lo que hemos dicho hasta aquí, resulta evidente en primer lugar que, las prótesis de la época moderna dejaron de ser externas, ahora se han ramificado e interiorizado; estamos inmersos en la era de las técnicas, de las biotecnologías, del software, del WI-FI; anegados en una era digital y genética. En segundo lugar, las corrientes filosóficas como la fenomenología, el marxismo, el existencialismo y estructuralismo, entre otras, no fueron mas que interpretaciones nostálgicas y restaurativas del humanismo<sup>27</sup>, las cuales, sin lugar a dudas combatieron heroicamente contra todo el arsenal positivista. Pese a ello, estas doctrinas filosóficas fueron en suma sobresalientes, por su potencia y coraje, por su autenticidad y creatividad, aunque difícil de ser conocidas por todos por no haber alcanzado la fama o la gloria de las ciencias duras y, por no aliarse del todo a ellas.

Y, es en el seno de las corrientes existencialistas, donde no se contempló la formalización o el raciocinio como guía y garante en los análisis de la existencia, ni mucho menos la preocupación o inquietud de hacer ciencias del hombre con un marcado perfil de objetividad positivista; pero despertando así, el interés por las distintas estructuras y, es entonces cuando aparece

<sup>27</sup> Siguiendo a Vattimo: "...aquí se trata de tomar a Nietzsche como la expresión más coherente de una situación que no depende de nosotros, que es un destino para el hombre occidental, liquidando en consecuencia cualquier nostalgia humanista; si se produce una liberación de la alienación, esta debe pasar a través del desierto del fin de toda ilusión humana". Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Ed., Altaya, España, 1999, p 86.

en escena los personajes estructuralistas.<sup>28</sup> Una nueva transición da comienzo y se incrusta, con hueco, con un intenso eco, la entonación ensordecedora de la *muerte del hombre*.

Tras la pérdida de Dios, se ha arruinado cualquier tipo de optimismo, sobre todo en el siglo XX; basta recordar los procesos de las ciencias, los cuales no han sido coherentes con los procesos de la vida, pues no responden a necesidades sociales, ni mucho menos vitales. Al desdoblarse el recorrido histórico que han ido desplegando los saberes humanos, logramos entrever el desapego hacia el ser y su desprecio por la vida desde sus inicios, de modo que, forjaron, conservaron y acumularon enormes bloques de conocimientos, ocultando y sepultando por completo a los hombres. Desde este enfoque, el ocaso del humanismo está articulado con el cruel proceso por el cual la subjetividad humana se evapora entre de los dispositivos y mecanismos de la objetividad tecno-científica.

Naturalmente, no se manifiesta aquí, ninguna sospecha de que, al haber echado andar excesivos mecanismos inhumanos, se pueda descubrir que algo no marcha bien en la condición misma del ser humano. Tal vez por ello, nos encontremos alienados o deslumbrados por los múltiples *gadgets*, los *mass media*, el *High Definition*,—sin poder aún refractar esa resplandeciente luz—, y estemos condenados incesantemente a dinámi-

<sup>28</sup> Las lumbreras del estructuralismo fueron: Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan, Louis Althusser y Claude Lévi-Strauss. En síntesis, el estructuralismo es una perspectiva sobre las ciencias humanas que se empleó para interpretar la cultura, el lenguaje o la sociedad y, analizar un eje específico dentro de un complejo sistema de partes relacionadas entre sí, tal como si fuera una red de interrelaciones.

cas superficiales o p rvulas; de manera que se anhele a toda costa a una profilaxis social o a una sociedad y a unos individuos incapaces de violencia.<sup>29</sup> Podría insistirse en que, el ser humano es pasado por alto, en cuanto que nos encontramos en una fase o Era digital del pensar, aquella que sigue olvidando el ser en pos de la fría objetividad y de la simple presencia (seguimos permaneciendo en el mundo de las apariencias); la crisis aguda por la que pasa el humanismo se debe primordialmente a la obesidad o acrecentamiento del mundo tecnificado y, a una sociedad cada vez más racionalizada. Por tanto:

“Ya no estamos en el crecimiento, estamos en las excrecencias. Estamos en la sociedad de la proliferación, de lo que sigue creciendo sin poder ser medido por sus propios fines. Lo excrecente es lo que se desarrolla

<sup>29</sup> Anthony Burgess, en su obra: “La naranja mecánica” elabora una finísima crítica a todos aquellos métodos de condicionamiento que sustentan los gobiernos para combatir y erradicar el crimen o la violencia. Así, el hecho de despojar al hombre de la capacidad de elección (libertad) es inconcebible, por consiguiente en la obra, se repudia el uso de terapias o métodos de aversión (método Ludoviko), los cuales, consisten en exponer a los seres humanos a un agudo estímulo, experimentando así, una sensación nauseabunda. En este sentido, se intenta determinar la subjetividad de los hombres, asociándolos con aquella sensación ácida y, por ende, anular el comportamiento incorrecto o indeseado por el *establishment*. La obra nos muestra que, la cultura no debe “castrar” o ejercer su brutal influencia en los seres humanos, pues es la libertad lo que evita que nos convirti semos en autómatas, o simple y llanamente, es preferible ser malo por decisión propia que bueno por lavado del cerebro. (Incluso, todo lo que ya no se puede anular o negar como tal, quede cedido a la incerditumbre absoluta y al simulacro indefinido).

de una manera incontrolable, sin respeto a su propia definición, es aquello cuyos efectos se multiplican con la desaparición de las causas. Es lo que lleva a un prodigioso atasco de los sistemas, a un desarreglo por hipertelia, por exceso de funcionalidad, por saturación”<sup>30</sup>

Y según Vattimo:

“La técnica representa la crisis del humanismo, no porque el triunfo de la racionalización niegue los valores humanistas (...) sino, antes bien, porque al representar la técnica el remate de la metafísica llama al humanismo a una superación, a una *Verwindung*. También en Nietzsche antes que, en Heidegger, la crisis del humanismo estaba relacionada con el establecimiento del dominio de la técnica en la modernidad: el hombre puede despedirse de su subjetividad, entendida como inmortalidad del alma, y reconocer que el yo es más bien un haz de muchas ‘almas mortales’ precisamente porque la existencia en la sociedad técnica avanzada no se caracteriza ya por el peligro continuo ni en la consiguiente violencia”.<sup>31</sup>

Aquí el postulado es que, la crisis del humanismo es la crisis de la modernidad, ambos habitan en la misma zona; así que pese las críticas incisivas de Nietzsche y Heidegger o Foucault son menos responsables de esta crisis que espectadores *sui generis* de la misma. Nos dirigimos y recurrimos a estas lumbreras del pensamiento, no sólo por su férrea voluntad de llevar al plano de pensamiento una terrible experiencia que ya se enuncia y se hace visible en todas esferas de la modernidad (que va desde lo público a lo privado y viceversa). En conse-

<sup>30</sup> Baudrillard, J., *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 2001. P. 37

<sup>31</sup> Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1999, p 37

cuencia, la posmodernidad puede ser relatada como esa era, en la cual, el tiempo pierde su propiedad hegemónica, para conferírsele a otros *a priori*, sobre todo, el espacio. En efecto, no es que la Historia llegue a su fin último, sino que el fin de toda historia se hace tangible, y a la vez, ya sólo puede pensarse y actuarse en representaciones *topológicas*.<sup>32</sup>

La política del proyecto de la modernidad ha encontrado su propio resorte en la tan debatible idea de progreso, que funda por lo mismo su límite interno, su no más allá. En modo alguno, lo auténticamente contemporáneo es la experiencia y conciencia de ese límite o finitud; límite del proyecto moderno, y por consiguiente, experiencia del límite de todo proyectar. Por tanto, conciencia y experiencia de la finitud que, de igual manera, equivalen al límite o finitud de conciencia y de la experiencia.

Entendidas las cosas así: El proyecto de la modernidad no ha llegado a su desenlace, pero su término está definitivamente revelado; la consumación de los tiempos modernos es la exigencia de someter todo el tiempo (pasado y futuro) a las experiencias del momento presente; su final es la extinción actual de los tiempos. De acuerdo con este enfoque, la modernidad es la era donde resulta de gran importancia, la exigencia de acelerar y cumplir los tiempos.

Esto supone que, nuestro contexto histórico será testigo de una ejecución generalizada de los tiempos que se formula primordialmente en una transformación

<sup>32</sup> Según la propuesta de Vincenzo Vitiello. *Topología del moderno*, Guida, Napoles, 1989. Hay un resumen de ella en ““Topología de lo moderno. rasgos””, X. Palacios, F. Jarauta (eds) Razón, ética, política, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 145 y ss.

del tiempo en espacio; es decir, no hay progreso, sino, antes bien, inestabilidad y coexistencia de líneas temporales, distribución fragmentaria y colisión radical de trayectorias históricas. Así pues, ya no más promesas no cumplidas del programa moderno, en cambio, revelación de la esencia de la técnica; desenmascaramiento del origen de las promesas y de la libertad; en definitiva, nuestra era no es aún el fin de la modernidad o su sustitución, sino la exacerbación de su límite.

Más precisamente, la modernidad se revela en la experimentación del roce con los extremos, a saber, lo absoluto es relativo, lo infinito es finito, lo inmortal es mortal; la modernidad surge de ese infortunio, de absolutizar lo relativo, de infinitizar lo finito de inmortalizar lo inmortal y hasta de dar muerte a la Divinidad, incluso, la muerte se ha puesto al servicio de este proyecto. Por lo tanto, cabría preguntarnos: ¿la muerte del máximo-divino podrá abrir un sendero a la divinización de lo humano? Dos milenios de esta historia ¿abrirán una senda hacia otra historia?<sup>33</sup> Nietzsche comprendió que su ocaso abrirá el camino hacia las puertas de una nueva aurora y a la senda de un nuevo amanecer.

Y, justamente como tal, nosotros no podemos hacer otra cosa más que conflictuarnos y cuestionar; cuestionar a los actores decisivos de esta historia, por eso, sabemos que esto es una exigencia. Es necesario

<sup>33</sup> Dejo la palabra a Nietzsche: “¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna”. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, op cit, p 110. Para una mejor comprensión de éstas imágenes-pensamientos, véase nuestro capítulo primero titulado “La revelación del exaltado”.

preguntar como niños, —con inocencia—; no obstante, la infancia es nuestra culpa según los criterios de la Ilustración; puesto que la infancia es declarada por los célebres ilustrados como contraria a la modernidad; ella expresa lo contrario a la razón; aquello que ha de ser expulsado o exorcizado. En cierto modo, el fin de las utopías y el ocaso de las ideologías<sup>34</sup> parece ofrecer por lo menos una alternativa —y no necesariamente amarga—, pues ha beneficiado a depurar el camino, y así, poder reflexionar y cuestionar nuestro porvenir; preguntar sin obligar a una respuesta que sea, por fuerza, una salida o una liberación. La fábula<sup>35</sup> o quimera de la ilustración —que es paralela a la quimera o *fábula* del Humanismo—, pretendió liberarnos de la esclavitud, de la ignorancia, de la necesidad, del ocio, de las bajas pasiones, de la incertidumbre; sin embargo, tal sueño no sólo, no se ha realizado, sino que, por precipitar o revolucionar su cumplimiento, por no poder materializarlo plenamente, ha desembocado en una aterradora pesadilla.

<sup>34</sup> Y la prueba es que, vivimos en una *fábula* o falacia colosal, esclavos de nuestros deseos o *paraísos artificiales* y manipulados por las macro-multinacionales; vivimos bajo vigilia y castigo permanente; hipnotizados e idiotizados por la poca objetividad de los *mass media*. Por lo tanto, nos hemos vuelto incapaces de edificar una utopía que comprenda a toda la Humanidad y que nos lleve hacia una vida mejor, como inocentemente pretendieron imaginarse algunos pensadores a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, casi nadie piensa en el mañana, vivimos inmersos en una cultura de la inmediatez; hay pues, un gran conflicto entre el sueño y la realidad.

<sup>35</sup> El martillo del último iconoclasta se revela en “Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”; en estos seis actos están implícitas las utopías iluminista y humanista. Ver F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. op cit. pp. 51-52

O bien, y de manera más radical, hay que considerar que el sueño ilustrado reside precisamente en despertar del sueño. En este sentido, desconfiad de quienes pretenden arriesgar todo por la promesa de un conocimiento verdadero o, de un conocimiento o lucidez sin límites; además, la lucidez no es tal si se le exime de su contrario, de modo que, no hay lucidez sin embriaguez, de igual modo no hay paz sin guerra, luego, no hay Apolo sin Dionisos.

Se podría pensar que, sucumbida la fábula de las utopías, —ya despiertos y desengañados—, problematizamos sobre el porvenir, por saber si nuestro presente podría dejarlo acaecer. Pero el hombre del presente o el hombre moderno, es osado e irreverente porque piensa que el tiempo puede y debe extenderse como cualquier mapa, sin embargo, no cuenta más que con la lectura de los mapas que solo ha podido explorar; de modo que el *yo* se encuentra estratificado, impreso como cualquier mamotreto; en este sentido, el *yo* no es tiempo, es medida, o mejor dicho, es posibilidad.

Y, ¿el presente? ¿Dónde está? ¿Dónde quedó? Simplemente se manifiesta en el devenir del lenguaje y, para los seres humanos la presencia del lenguaje representa la imposibilidad de la presencia; este perturbador vacío de lo presente señala, tal vez, lo propio o auténtico de nuestra modernidad; la modernidad hasta cierto punto es una escisión, una peligrosa grieta en la historia; la modernidad es el intento de que la presencia desborde la esfera de lo presente; así, en el presente todo el tiempo se agota, en el presente todo el tiempo se derrocha. Lo que existe justamente es esa pretensión, aquello que jamás lograría llegar a realizarse, pues el presente no podría ser el sector desde el cual se puede controlar y manipular toda la expansión del tiempo



acaecido, sino antes bien, el presente es algo así como el develamiento de la ausencia; es la inasequible espiral donde el tiempo se desvanece. Si hemos de encontrarle un sentido a lo anterior, no podrá ser otro que el de señalar que, nada original o auténtico puede ser traído al presente, pues el presente es, desde siempre ya pasado y futuro; en el presente nada ocurre, porque es justamente el todo lo que ocurre, luego, lo que ocurre en el presente es la imposibilidad de la identidad; de manera que, el presente difiere, es la diferencia y la ausencia, él no ha lugar; el presente no es, es lo que no hay; o también como, la ausencia de ser.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Aunque no es nuestra intención entrar de lleno a la interpretación sobre la cosmovisión del “Eterno Retorno”, basta con señalar que tal cosmovisión es la concepción simbólica del tiempo y la vida de Nietzsche; la cual, consiste en la aceptación de todos los acontecimientos del mundo; todos los escenarios pasadas, presentes y futuras se repetirán eternamente; Nietzsche exhorta a la destrucción del sentido del tiempo lineal judeocristiano, es decir, elabora una aguda crítica de la oposición tradicional entre pasado y futuro; así, el instante no es un simple tránsito desde un pasado hacia el futuro, sino que en él mismo se muestra el tiempo eterno. Lo anterior, unido a la noción del “amor fati”, implicaría desprenderse de su propio objeto de atracción (el mundo Ideal) para dirigirse decididamente a la fidelidad sobre la tierra; el “amor fati” adopta su propio punto de apoyo a la situación nihilista que se asemeja a un dilema existencial, pues su aceptación transforma, en imperativo el nihilismo, manifestado como inquieto, incómodo, angustioso y terrible. Por ello, el “eterno retorno” debe fundarse por medio de una decisión existencial para que efectivamente cada instante posea todo su sentido, por eso, cada instante es único, pero eterno, ya que en él se halla todo el sentido de la existencia. Y, sobre todo, se aclara el propósito destructivo de Nietzsche especialmente, en el aforismo 341, llamado: “Peso formidable”

Ya en las consideraciones preliminares, habíamos apuntado que el proyecto de la modernidad, se desenvuelve sobre la aceptación de que la revelación del ser se funda en la razón. Así, por ejemplo, lo moderno, según la percepción de Baudelaire<sup>37</sup>, hace hincapié en el almacén o en la necesidad del nexo de los tiempos: fugacidad y eternidad; nuestra actual percepción del tiempo, el diagnóstico de los últimos tiempos, es, entonces, la disociación y la relación. En ello se examina que, el tiempo no es el Uno, el ser no emerge del tiempo, el ser no es historia, por el contrario, es multiplicidad y extravío, es la pérdida del ser; en el tiempo, en su falta de sentido y en su fragmentación, el tiempo se revela como carencia, como falta, como ausencia de ser. Fuera de los sistemas, dispositivos e instituciones modernas, quizá sepamos que aún es posible pensar, a condición de admitir o soportar que, somos y no somos a la vez; ontológicamente, lleno y vacío a la vez: plenitud y carencia; ser y no ser al mismo tiempo.

Lo anterior no nos debe hacer olvidar que, la cultura posmoderna, surge ahí, donde el proyecto de la

---

del cuarto libro de *La gaya ciencia* y, en el apartado titulado: “De la visión y el enigma” en *Así habló Zaratustra*.

<sup>37</sup>Baudelaire en su obra *El pintor de la vida moderna*, criticó ferozmente la actitud de los artistas de su época, por el hecho de no prestar atención y cuidado al presente; para el poeta maldito la fluidez y la volatilidad, lo ondulante y lo fugitivo son símbolos propios de la vida, por esto, al hombre moderno le está prohibido orientarse siempre adelante (futuro), pero, al mismo tiempo, la mirada retrospectiva (pasado) no tiene cabida. No en vano, hasta la belleza: “... posee una composición doble: ‘lo eterno e invariable’ y ‘un elemento relativo y circunstancial’. Este último es imprescindible para apreciar al primero”. Ver: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/libros/el-pintor-la-vida-moderna-charles-baudelaire>

modernidad comienza a revelar su lado siniestro; puesto que, la voluntad de asegurar la existencia humana contra los riesgos a que interna y externamente se encuentra expuesta, no choca, empero, contra demarcaciones imposibles, pues es, esa misma voluntad la que conserva una faceta perversa. Por esta razón, evitar a toda costa la violencia, la corrupción, la impunidad, huir de cualquier sitio –porque hay un porcentaje de peligro– o mantenerse al margen de cualquier trastorno social o ecológico, sólo puede, en lugar de eliminarlo, aminorarlo. Podríamos decir que, la cultura posmoderna, subyace en una pasión casi lúcida, un tanto desenfadada, más o menos esperanzada, cerca del cinismo y próxima a la tragedia, de tales circunstancias.

Claro está que no se trata, en este respecto, de presenciar el eclipse de un proyecto filosófico que, ineludiblemente tenga que renunciar o decir adiós a sus ideales,—tal como lo expresaría el particular programa tardío de Kant—, pero sí se trata de un pensamiento iconoclasta que, toma distancia de los modernos; es decir, adopta una actitud y una perspectiva menos escéptica que vigilante. En cierto modo, de una vigilia que, por lo demás, debe nombrar a su “otro” como: sueño, delirio o locura, instintos o pulsiones o, inconsciente para que en la aventurada e incontable concordia, consérvese a un *diablo guardián*; infaliblemente, diablo, pero al fin y al cabo, guardián. Al matizar este primado, florece, por fin, un pensamiento que ya no es porfiado, que ya no confía en que por medio o, por fundamento en la razón, se alcance a exorcizar aquello que es considerado como una amenaza; pues creerlo, sería como entregarse a de uno de los máximos peligros.

O, dicho, en otros términos, menos que un proyecto alternativo a la modernidad, tal vez la posmo-

dernidad pueda representarse mejor como un espectro de paradojas, como un arrojar los dados o como una apuesta. A la luz de Heidegger, no sólo es el ser humano el que formula el problema del ser en cuanto se hace la interrogante sobre el sentido del ser; sino que, es el ser humano el que problematiza la noción de ser, tal como la metafísica la ha abordado, –y nos la ha heredado–, en tanto que, dicha interpretación no designa al modo de ser propio del hombre. Ahora bien, la perspectiva de Heidegger:

“...asume la forma de una interpretación de la crisis del humanismo como aspecto de la crisis de la metafísica. Lo mismo que la crisis o el fin de la metafísica, la crisis del humanismo, que forma parte de aquella, es descrita por Heidegger en términos de *Verwindung*, de una superación, pues, que es en realidad el reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad y admisión de responsabilidad”<sup>38</sup>

Este es realmente el foco del problema, –del cual se pueden desprender las anteriores críticas–, y consiste en impedir que el discurso humanista desemboque en alguna forma de dominación; el humanismo puede fácilmente desbordarse hacia el antropocentrismo, al etnocentrismo, a la globalización, a la xenofobia o al fundamentalismo (religioso y económico); los cuales son, algunos modos de dominación (muchas veces eliminación) o servidumbre de la alteridad; de la alteridad humana, claro está, pero al mismo tiempo de todo aquello que no, por no ser humano debe ser puesto a los pies de éste. En concordancia con lo anterior, el humanismo se revela así, como perverso, como una especie de provincianismo, o sea, como una idea sobre el ser huma-

<sup>38</sup> Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 40

no que exige y proclama la rendición y sometimiento a todo aquello que al extender su brazo toca.

Con la luz del alba surge, la idea de autonomía como limitación y libertad –como binomio–, que puede insertarse o conectarse con la actitud persistente de Foucault, puesto que, según el pensador francés, no hay contradicción entre la ubicuidad del poder y el cuidado de sí mismo, –ya contemplado en su ética del sujeto–. No obstante, es una perspectiva que asfixia o ahoga cualquier proyecto de transgresión colectiva. Dicho, en otros términos, para Foucault, este armazón entre el saber y el poder que transforma a los sujetos es, también, una reivindicación a la capacidad y exigencia para gobernarse o al potencial de autogobierno y de autonomía. Aunque, una sociedad organizada y enfocada hacia la autonomía de todos los seres humanos, erigida ésta por la acción autónoma y cotidiana de los individuos, se asoma y se aproxima más a un proyecto emancipatorio sistemáticamente trazado; programas transgresores o proyectos emancipatorios que, como se ha mencionado, no son, no pueden, ni tienen, porque ser globales.

Reparos de este tipo, insinúan que, es menester quebrantar el proyecto racional de la modernidad; al parecer, sólo así, sería posible remitirnos a una subjetividad colectiva, al poderío de la multitud, al poder constituyente del sujeto, al mismo tiempo que despejar el concepto moderno de racionalidad lineal y de progreso y, de instalar ese poder constituyente en otro escenario –fuera del encierro del poder constituido– con otra perspectiva de temporalidad, es decir, informe y precipitada, discontinua e imprevisible; simple y llanamente ... en devenir. Asimismo, transformar la noción de colectividad, cambiarla, para llegar a convertirse en categoría social extensiva frente al carácter estrecho y

totalitario con que se aborda; plantear otra noción de historia que prescindiera del finalismo y sea una continuidad de lo discontinuo; una ética de la libertad o abierta en la que cada hombre elija sus propios valores que lo inspiren y lo impulsen a crecer y a afirmar la vida, –rechazando los valores que la nieguen–. Aquí, convendría precisar que:

“...nuestro modo de ser en el mundo, nuestros criterios de distinción de verdadero y falso, no son los requeridos por la vida como tal, es decir, los únicos y mejores para la vida; sólo son los propios de una cierta forma de vida, la cual se ha constituido y consolidado como una precisa, particular configuración de relaciones de dominio, relaciones que podía y pueden ser diversas”<sup>39</sup>

Cabría preguntarse si, ¿son todas estas relaciones, técnicas o estrategias de dominio una parte fundamental del mundo real? En absoluto. A primera vista, el desafío de la tecno-ciencia, parece ser, más bien el de enfrentarnos a un mundo categóricamente irreal<sup>40</sup>, más

<sup>39</sup> Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit. p. 46

<sup>40</sup> Con lo cual resulta que, una de las grandes y lamentables pérdidas de las últimas generaciones por el uso y abuso de la tecno-ciencia ha sido la desconexión con la naturaleza; los hombres han permanecido inmersos en las últimas novedades tecnológicas culturales, al grado que, el mundo natural les parece monótono y desencantado; perciben que ya no hay tiempo para explorar el mundo tal y como es, pues de manera inmediata, se les revela en una pantalla (realidad virtual). En este caso, les resulta muy difícil entender su propia conducta e identidad porque están distanciados de la realidad e inmersos en entornos imaginarios o, en *paraísos artificiales* (anulando experiencias propias por experiencias ajenas); estos escenarios irreales, les permiten abismarse totalmente, desconectando así, sus sentidos de toda realidad, por ello, al distanciarse de ellos sufren una

allá de todo principio de verdad y de realidad; nos cuesta trabajo creerlo, y la paradoja gravita en que, confiamos de huir de ello con más información y más comunicación; es una escalofriante fuga hacia adelante, una carrera en persecución de más y tecnologías y *mass media* y, en consecuencia, padecer de sus secuelas enfermizas. A Al mismo tiempo, se presenta la desilusión o un cierto:

“... pesimismo sobre la posibilidad de una acción histórica por parte del hombre permanece en el interior del horizonte de este sujeto, en la medida en que hace coincidir su ocaso con el ocaso del hombre mismo. Lo cual equivale a asumir que el modo del ser del sujeto

---

tenué depresión o tristeza y, por ende, adoptan vicios o hábitos dañinos y, para cubrir tales vacíos, recurriendo a las adicciones, las cuales, tampoco los llevarán a encontrar la satisfacción. En rigor, estamos en-red-ados en el ciberespacio, en la *matrix* cibernética, con dispositivos o *gadgets* de lo más sofisticados y, a menores costos nos comunicamos más, pero no lo hacemos mejor, naufragamos en un mar de información nociva tóxica, desechable y mediocre. Como sea, hemos mordido la manzana del pecado, estamos a un click de distancia en todos los sentidos, y, sin embargo, vivimos estresados porque no tenemos señal o datos; tan cerca y tan lejos, el trabajo y la Academia nos persigue a todas partes, vivimos ansiosos por responder en línea y, con mucha ansiedad, simplificamos y trastornamos nuestro lenguaje y el ahorro de esfuerzo para escribir. Así, la tecnociencia, concebida para facilitarnos la vida, vertiginosa nos ha guiado al desasosiego o al descontrol y, llevado al consumismo y al ocio; muchos hombres viven bajo su hipnotismo, bajo su control como si fueran marionetas inalámbricas (Bluetooth) del determinismo tecnológico. No obstante, lamentablemente, nos encontramos con bastantes apologías en torno al beneficio de las TIC'S.

sería el único modo de ser posible a la humanidad de manera que, ya no existe el hombre<sup>241</sup>

Es así como podemos considerar que, el pensamiento al que apunta Nietzsche, pretende penetrar en la tragedia vital de la existencia, la cual se desprende, de su sapiencia filológica, de su sensibilidad estética y su afecto por la vida; revelando y desenmascarando los límites, las carencias y las deficiencias de los diversos humanismos, que se ostentan como grandes tesoros históricos y fundamento de múltiples investigaciones. Por ello, la confesión afirmativa de ser más, la exigencia de ser hombres demandará, asimismo, el sentido de los hombres, más que los análisis, las exposiciones, las descripciones o las investigaciones, las cuales, sólo desembocan –irónicamente– en un triste abandono del mismo hombre.

### RESUMEN:

Está más vivo que nunca el armazón o amalgama entre la muerte de Dios y ocaso del Humanismo; pues el humanismo ya no puede revelarse como una instancia cuyo fundamento sea trascendente; el humanismo se ha eclipsado porque *Dios ha muerto*. Con la *filosofía de la sospecha* –sobre todo la de Nietzsche–, el Humanismo tradicional y contemporáneo, ha perdido fuerza y credibilidad, –aunque nos sólo ha sido por él, Heidegger y Foucault también lo cuestionaron a profundidad–. De ahí que, desde el saber filosófico hasta el Arte, desde la Música hasta la Tecno-ciencia, el Humanismo está en jaque; al parecer, el fulgor del humanismo ya no es la “cura” frente a la cosificación de los seres humanos

<sup>41</sup> Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit. p. 5



o, la “fórmula” contra las consecuencias devastadoras de la tecno-ciencia o, de la unidimensionalidad de los mismos, es decir, por no amar y afirmar la vida.

### **ABSTRACT:**

The link between the death of God and the decline of Humanism is more alive than ever; because humanism can no longer reveal itself as an instance whose foundation is transcendent; Humanism has been eclipsed because God has died. With the philosophy of suspicion, especially that of Nietzsche, traditional and contemporary Humanism has lost strength and credibility, although it has not only been because of him, Heidegger and Foucault also questioned it in depth. Hence, from philosophical knowledge to Art, from Music to Techno-science, Humanism is in check; Apparently, the brilliance of humanism is no longer the “cure” against the reification of human beings or the “formula” against the devastating consequences of techno-science or their one-dimensionality, that is, for not loving and affirming life.

### **Ideas clave:**

Muerte de Dios, Fin del Humanismo, Tecno-ciencia, Nihilismo, vida, metafísica, Filosofía de la sospecha.

### **Keywords:**

Death of God, End of Humanism, Techno-science, Nihilism, life, metaphysics, Philosophy of suspicion.

# **LA DICTADURA Y MAQUIAVELO: SOBRE EL ORIGEN Y FINES DEL GOBIERNO DICTATORIAL Y SUS BASES MAQUIAVELIANAS.**

*Andrés Eduardo Galindo García*  
Facultad de Humanidades, UAEM

## **INTRODUCCIÓN**

A lo largo de los años, el tema de la dictadura ha sido discutida por varios estudiosos, incluso, se llegó a proponer y a defenderlo cómo un modelo de estabilidad para las sociedades. El interés por conocer este tipo de gobierno ha radicado por su forma de administrar a las sociedades, la economía, la cultura y, sobre todo, la política. Al comparar este sistema de gobierno con las democracias, se descubre que la política autócrata es un detentador de las libertades de los individuos, coaccionándolas, de tal modo, que presiona a los sujetos a través de las normas jurídicas, policiacas y militares. Su justificación se ha sustentado en la necesidad por preservar la vida, el orden y la unión de los individuos.

Actualmente, esta idea conservadora y autócrata, que busca preservar el bien de todos, continúa siendo rechazada por los países democráticos, pues este sistema político está preparado para defenderse violentamente contra los inconformes y opositores. En los cuales los individuos son vigilados y obligados por el Estado, forzándolos a regirse bajo la ideología y normas de este. Al violentarse a las sociedades con esta forma, las personas son impulsadas a enfrentársele, lo

que eventualmente produce revoluciones violentas. Al terminar las sublevaciones, se generan cambios estructurales políticos, al principio promovidas por las mayorías, en mutua colaboración, pero, más adelante, se realizan los cambios internos por una minoría, abanderadas por los líderes revolucionarios, los cuales llegan a originar nuevas órdenes sociales.

Esto último es un problema político y más para las personas comunes que son obligadas a vivirla. Por ello, es importante saber lo que lo origina y entender la cualidad de los políticos, sobre todo, de los sobresalientes. La participación de los nuevos líderes en la política es clave para entender el comportamiento de los gobiernos autócratas del pasado, en vista de que algunos lograron cambiar el rumbo de sus pueblos. Este cambio de destino es considerado un atributo de los libertadores, pues, tras decidir convertirse en reformadores o revolucionarios, se legitimaron ante los pueblos como héroes y redentores. Sus acciones planificadoras, se immortalizan históricamente y llegan a trazar nuevas coyunturas que originan otras realidades para los individuos.

Al instaurarse nuevos regímenes, surgen entre los intelectuales debates sobre la ética y la política, debido a que los políticos, con frecuencia, transgreden contra la libertad de los individuos, propiciando un dominio de lo político sobre lo ético. Desde tiempo atrás, hubo pensadores como Platón, Aristóteles y Cicerón que intentaron una pedagogía que moralizara a los gobernantes; para que alcanzaran un sistema político estable y construyeran una relación armónica entre estos con el pueblo. Por lo que se buscó que los Estados se humanizaran, para que no surgieran gobiernos tiranos que

atentaran contra la vida de los individuos y la misma política.

Sin embargo, hubo otros intelectuales que no estuvieron de acuerdo con estas condiciones para gobernar. Pues ellos planteaban que la política no podría corregirse intrínsecamente. Dicha forma de pensar se debía a la inconsistente vida de la política, ya que la competencia por el poder político genera entre los individuos luchas violentas. Ante ello, se creyó que los regímenes dictatoriales eran los adecuados para establecer el orden político y social. Puesto que los autócratas podían controlar las pretensiones egoístas de los hombres.

Así pues, la dictadura era el modelo viable que favorecería la formación y estabilidad de las naciones. En la actualidad, esta forma de pensar es inconcebible para los defensores de las democracias o la libertad de los individuos. No obstante, desde la Edad Moderna, hubo quienes justificaron la fundación dictatorial, entre ellos, Nicolás Maquiavelo. El cual fue un funcionario que trabajó por catorce años para el gobierno florentino como Segundo secretario y después como integrante del Consejo de los diez de la guerra, durante los años de 1498 a 1512. Asimismo, se destacó por su disciplina laboral, su diplomacia y su capacidad de escribir y pensar con profundidad sobre la política, pero, sobre todo es recordado por haber escrito *El Príncipe*, *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El Arte de la Guerra*; así como obras de teatro como *La Mandrágora*, *Clizia* y bibliografías como *Vida de Castruccio Castracani*. No obstante, pese a su labor cultural y su intelecto, por siglos, a Maquiavelo se le ha sido considerado como una persona inmoral, debido a su manera

de pensar y por expresarlo sin contricción a través de sus escritos.

Maquiavelo, al igual que Sigmund Freud, opinó que las masas eran seres que vivían de forma inconsciente y con doble moralidad. Tal noción lo motivó a desarrollar la idea de un sujeto racional que pudiera dirigirlos y moralizarlos a través de las leyes y la fuerza: el *Príncipe nuevo*. Para esto, el pensador político sumergió sus pensamientos en el pasado, sobre todo, para así entender cómo los líderes antiguos pudieron controlar y guiar a las masas.

Con estas intenciones, el florentino pensó sobre el momento dictatorial como un gobierno adecuado que comenzaría un orden civil y político. Regido y fundado, principalmente, por un príncipe bélico y prudente. Semejante a lo que hicieron personajes históricos como Rómulo, Teseo y Ciro, así como contemporáneos suyos: César Borgia, Julio II, Agatocles de Siracusa, Catalina Sforza, Fernando VII y Luis XII. Tras meditar sobre estas personalidades, Maquiavelo caviló sobre el *Príncipe nuevo*, un sujeto que, con carácter heroico, con voluntad estoica y realista, emprendería la misión de fundar al nuevo Estado y unir a la nación italiana.

Por lo que, esta idea del *Príncipe nuevo* sería para nosotros la imagen del caudillo carismático, heroico o mesiánico. Una idea semejante que Max Weber desarrolló en su conferencia la *Vocación del político*. En la cual, dicha semejanza se dio por la personalidad magnética del jerarca con las masas. Tanto como porque simboliza el rompimiento de lo antiguo con lo moderno. Representando de este modo el cambio esperanzador para los pueblos sometidos por las crisis y los potentados.

Y para ir terminando con esta introducción y dar comienzo con el escrito, sólo queda decir que ya bastante se ha escrito de las obras y forma de pensar de Nicolás Maquiavelo, pero como bien lo dijo Isaiah Berlin: “Donde más de veinte interpretaciones cupieron, la adición de una más no puede considerarse como una impertinencia”<sup>1</sup>. Así que, los motivos de este escrito se basaran en hablar sobre el momento dictatorial y cómo es que se forman sus bases desde el punto vista maquiavelianos. La exposición del mismo modo brindará reflexiones que considero de suma importancia para entender la personalidad del Estado autócrata y sus diferencias con los gobiernos democráticos.

## **EL PERIODO DICTATORIAL Y SU JUSTIFICACIÓN MAQUIAVELIANA**

La dictadura ha sido un tema de relevancia para la Filosofía y las Ciencias Políticas, debido a sus constantes apariciones en la historia de la humanidad. Dicha forma de gobierno se puede rastrear desde la antigüedad, incluso, hasta nuestros tiempos. Su forma de ser se caracteriza por actuar de manera estricta hacia sus gobernados.

Desde sus inicios, se pensaba que el Estado autócrata era como un padre severo con sus hijos. Incluso, como un ente que se hacía responsable del orden y unión de sus individuos. Por lo que, su forma de ser tomó forma de un paternalismo intolerante hacia los cambios. Lo que ha significado que su finalidad ha consistido en sólo la conservación. Al oponerse al cambio y a la forma de conducir sus poderes políticos, este tipo

<sup>1</sup>Berlin, I. (1983) *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, p.143

de gobierno ha propiciado que surjan desordenes sociales. Lo que ha originado, eventualmente, sublevaciones en contra de su riguroso e intransigente forma de gobernar. Así hasta dar origen a nuevos regímenes.

Pero para saber sobre las cualidades de las dictaduras, a su vez los expertos lo analizaron desde su concepto. Los cuales habían señalado que su significado provenía del latín *dico-dixit-dictatum* que significa “fijar” u “ordenar”. De igual forma, habían determinado que sus raíces pertenecían del latino *magister dixit*, es decir, “el maestro dice”. Entonces, desde estos significados esenciales podemos inferir lo siguiente: el dictador es quien actúa solo y de forma libre.

Ahora bien, en cuanto poder lograr determinar su mando, los dictadores primero tenían que haber establecido un sentimiento de apego con la sociedad. Porque de este modo es como prolongaría la duración de su gobierno. Pero para conseguir este objetivo, antes se tenía que fundarlo. Es por esta razón que los dictadores tenían que regirse por códigos de orden. El cual les permitiría limitar su conducta con el poder, y de esta manera evitarse el odio popular. De ahí que se crearon estatutos que ayudaban a que los gobernantes preservaran el poder.

A pesar de que se hizo costumbre relacionar a la dictadura con los gobiernos despóticos de los siglos XVI al XVIII, así como con las tiranías, no obstante, este régimen tuvo sus diferencias conceptuales. Y una de estas disimilitudes consistía con sus vínculos con la población; ya que era necesario que ellos creyeran en él. Y esto fue un rasgo que lo diferenciaba de los gobiernos del medio oriente, dado que su forma de gobernar fue despótica y cruel; y además, porque a sus habitantes los percibían como siervos. De ahí que los regímenes

dictatoriales de occidente cambiaban sus formas de gobernar, como fue el caso de la civilización romana<sup>2</sup>.

En el *Diccionario de Política*, Mario Stoppino señala que el concepto de dictadura ha sufrido cambios durante el transcurso de la historia. Esto lo aclara desde los términos usados a partir de la Roma republicana. Dijo lo siguiente: “La dictadura romana era un órgano extraordinario que se podía activar según sus procedimientos y dentro de los límites constitucionalmente definidos, para afrontar una situación de emergencia”<sup>3</sup>.

Más adelante, Stoppino continúa diciendo que las dictaduras no violaban las normas jurídicas ni atentaban contra la República, sino que consistían en mantener el orden interno y externo. Es así que, el dictador romano se convirtió en algo necesario; a la par lo fueron sus poderes, los cuales se hallaron restringidos y definidos por los cónsules; de allí la función para resolver las rebeliones internas y conducir las guerras. No obstante, el dirigente no podía alterar ni abolir la Constitución ni tampoco imponer nuevos impuestos fiscales a los ciudadanos, como tampoco entrometerse en la jurisdicción civil. Por lo que, los poderes de las dictaduras romanas estaban limitados –su tiempo de duración, cabe señalar, poseía una expiración de seis meses–. Dichas restricciones rigurosas repercutían de forma eficaz en la conducta del dictador, quién sabía que en breve lapso volverían a entrar en vigor todas las normas constitucionales.

<sup>2</sup>Cfr. Norberto, B. (2014), Intermedio sobre la dictadura, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, p.182.

<sup>3</sup>Mario Stoppino, *Dictadura*, en Diccionario de política, Siglo XXI, México, 2015, tomo I, p.492.



En efecto, los romanos se distinguieron por su sentido práctico en el Derecho; ya que habían establecido marcos jurídicos y a especialistas para enfrentar situaciones de emergencia. De tal modo que, bajo este contexto, el dictador romano fue un salvador de la patria. Además, su involucramiento con las necesidades del pueblo lo diferenciaban del tirano. Pues a diferencia de este, el cual sólo buscaba satisfacer sus deseos, los propósitos del dictador era beneficiar a la vida pública.

Continuando sobre estas diferencias gubernamentales, Norberto Bobbio, en su obra *Estado, gobierno, sociedad*, distinguió las diferencias entre dictadura romana, despotismo y tiranía. Sobre el primer concepto expuso que era una magistratura monocrática legítima y con poderes extraordinarios; aunque algunos se encontraban restringidos temporalmente. Sobre el segundo, afirmó que igualmente es monocrática, con poderes absolutos y legítimos; no obstante, su régimen tendía a prolongarse durante largos periodos. Y por último, la tercera forma de gobernar, también era monocrática, pero no legítima, y además su temporalidad en el poder no poseía límites<sup>4</sup>.

Así que, las tres formas de gobierno se parecían por sus gobernadores únicos y por atribuirse de forma absoluta del poder. Sin embargo, las dos primeras diferían de la tiranía. Ya que esta forma de gobierno es ilegítima y además porque el líder se adjudica estar por encima de las leyes.

Aún así, estos estilos de gobierno son rechazados actualmente. Ya que a lo que se aspira es que la ciudadanía sea activa, y de ahí que participe de forma directa

<sup>4</sup> Cfr. Norberto, B. (2018) Democracia y Dictadura, *Estado, Gobierno y Sociedad*. Por una teoría general de la política, Fondo de Cultura Económica, p. 181

en la política. En cambio, desde tiempos ancestrales, hubo teóricos y élites que desconfiaron de las multitudes. Por eso fue que surgieron sistemas políticos gobernadas por pequeños grupos de personas. Lo cuales se decían ser los adecuados para dirigir a las sociedades, así hasta llevarlos de manera más conveniente a mejores sitios de orden y progreso. Mientras que hubo otros pensadores que juzgaron mejores formas de gobernar, siempre y cuando surgieran los individuos que condujesen a las masas correctamente.

Y estas reflexiones fueron consideradas por varios de la antigüedad y de la Edad Moderna. Entre los cuales se encontraba Nicolás Maquiavelo. Quien distinguió las funciones de la dictadura y la tiranía durante la época de la república romana. De tal modo que diferenció ambos conceptos, y fue así que precisó sus características. De modo que planteó lo efectivo que resultaban ser las dictaduras, por el contrario de las tiranías, las cuales consideraba inestables y nocivas para la vida pública. De ahí que Maquiavelo dijo lo siguiente:

Algunos escritores acusan a los romanos que pusieron los medios para instituir la dictadura en aquella ciudad, pensando que, con el tiempo, ésta fue causa de la tiranía en Roma, alegando que el primer tirano que surgió en la ciudad la dominó con este título de dictador, pues dicen que, si no hubiera sido por esto, César no hubiera podido dar apariencia de legalidad a su tiranía confiriéndole un título público. Los que así piensan, no analizan bien las cosas, y sostienen una creencia fuera de lo razonable. Pues no fue el nombre ni el grado de dictador el que hizo sierva a Roma, sino el arrebatarse la autoridad a los ciudadanos durante un tiempo muy largo, y si en Roma no hubiera existido el título de dic-

tador, hubieran inventado otro, pues es la fuerza la que conquista fácilmente a los hombres, y no al revés<sup>5</sup>.

Reiterando, Maquiavelo estuvo interesado por cómo estaba conformada la república romana. Fue por ello que dedicó gran parte de sus escritos a describir sobre esta forma de Estado. Pero esta preferencia que tuvo fue debido a poder comprender sobre la vida civil y política de los antiguos. De tal manera que se interesó sobre la dictadura romana. Dado que la eficacia de este instrumento legal le dio la posibilidad de pensar en los medios para instaurar o comenzar un nuevo régimen en Italia. El cual podía ser encabezado por un caudillo devoto a la unión y aficionado por la nacionalización de su país.

De forma continua, en sus lecciones políticas de su obra *El Príncipe*, Maquiavelo llevó la idea del *Príncipe nuevo* hasta sus más radicales acciones y consecuencias. Tras repasar la historia con la vida de los grandes hombres, creó, en cierto sentido, la concepción de un sistema político radical. Igualmente, había pensado que sin ello no habría posibilidad de seguir construyendo la narrativa que unía a los pueblos. La concepción histórica y política del florentino dependía de personajes políticos del pasado y de su época, pues consideraba que los hechos y acciones de estos eran los que impulsaban la fundación de los Estados.

Cabe señalar que a Maquiavelo también se le consideró como historiador, pero su concepción de la historia era distinta a la de los demás historiadores. Pues su interés estuvo enfocado en la inmanencia y la estática histórica; es decir, a él le interesaba los rasgos

<sup>5</sup>Maquiavelo, N. (2015) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Trad. A. Martínez Aracón), Alianza, Madrid, p. 135-136.

recurrentes, o bien, las acciones humanas del pasado que volvían a repetirse en el presente.

Es importante decir esto último porque dentro de nuestra concepción del pasado los acontecimientos históricos nunca se repiten. En cambio, para Maquiavelo existía la posibilidad de que volviesen a acontecer. De tal modo que, para el florentino todos los hombres de todas las épocas eran iguales. De tal suerte que habló de Alejandro Magno y de César Borgia, así como de Aníbal y de Ludovico el Moro, como si perteneciesen a la misma era. Así pues, al integrarlos dentro de un sólo discurso, creyó en la posibilidad de crear nuevos Estados. Fue de este modo que Maquiavelo orientó su visión en la repetición, sobre todo al pensar en una rectoría semejante al de los personajes políticos de los cuales describía.

Al llegar hasta este punto de vista, la idea maquiaveliana se perfiló en lograr construir una nueva era a través de un regente con absolutos poderes políticos. Pero, para alcanzar dicha meta, fue necesario que se exacerbaban las ideas de unión entre los individuos, de tal modo que se lograra una política nacionalista. Aunque, para constituir este sistema político, era fundamental que los nuevos Estados cambiaran de perspectiva y estrategias para el dominio. De ahí que, Maquiavelo, en el libro XV de *El Príncipe*, aconsejó esto al gobernante: “siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma”<sup>6</sup>.

De lograr el éxito de sus técnicas, los nuevos Estados progresarían y sus mecanismos serían eficientes y duraderos. Así hasta superar los arcaicos modelos po-

<sup>6</sup>Maquiavelo, N. (2017) *El Príncipe*, Alianza, p.110.

líticos que no permitían el desarrollo institucional. Maquiavelo por esta razón aconsejaba a los gobernantes a ser realistas y pragmáticos en la política; con el fin de concretar el plan de desarrollo para el nuevo Estado en el país.

El florentino llegó a cavilar que las vías posibles para conseguirlo residían en que los poderes políticos se concentrasen en un sólo individuo o instituto. A su vez, se convenció de que, para crear nuevas instituciones, se requería que un sólo hombre estuviera encaminado a regir un régimen autócrata. En consecuencia, la planeación de la dictadura, desde la concepción maquiaveliana, podría construir las futuras bases políticas que desarrollarían la vida pública.

Maquiavelo estuvo desesperado por no ver a su país fortalecido y unido. Fue así que se planteó la idea, en términos radicales, la tarea de construir un Estado nacional a partir de una dictadura. En la cual declaraba que únicamente era el *Príncipe nuevo* quien podría llevar la difícil tarea de construir un principado nuevo.

Esta idea de la fundación lo había expuesto en su obra *El Príncipe*; sin embargo, esta inventiva también lo había extendido a otras obras, entre las cuales está en los *Discursos*.... Por ejemplo, en el libro I, IX, declaraba sobre la institucionalización del Estado:

Debe tomarse una regla general que pocas veces, o nunca, sucede que una república o reino esté bien ordenada desde el principio, o reordenada de nuevo fuera de los usos antiguos, si no ha sido ordenada por una sola persona. De modo que es necesario que sea uno solo aquel de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>Ibidem, p.68.

Es interesante notar que los deseos de Maquiavelo eran lograr que la política se modernizara por un solo sujeto. Pero además de haberlo establecido de igual forma consideraba que tenían que erigirse nuevos regímenes. Es más, los Estados no podían constituirse sobre gobiernos heredados o papales, porque estos ya eran antiguos.

Continuando sobre esto último, en *El príncipe*, en el libro VI, Maquiavelo concentró su atención sobre los principados nuevos. Y en vista de la formación de los nuevos órdenes en la sociedad y la política, llegó a cierta conclusión: “No hay más cosa difícil de tratar, ni más dudosa de conseguir, ni más peligrosa de manejar, que hacerse cabecilla de la implantación de un nuevo orden”<sup>8</sup>. Fue por esta razón que Maquiavelo aconsejaba destruir a los regímenes y a sus hegemonías establecidas:

Y quien se convierte en señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere ser destruido por ella, porque en caso de rebelión siempre se amparará bajo el nombre de la libertad y de sus antiguas instituciones, las cuales ni el paso del tiempo ni los beneficios obtenidos consiguen hacer olvidar jamás<sup>9</sup>.

Como se dijo anteriormente, para Maquiavelo los principados nuevos eran más importantes de regir que ordenar los regímenes fijos. Pero para establecerlos, el príncipe tenía que estar dispuesto a cometer acciones atroces para fundarlo.

Para lograr el proyecto, era importante que las estrategias políticas fueran eficaces. Vale decir, para alcanzar con estos nuevos propósitos, los príncipes te-

<sup>8</sup> Ibídem, p. 68.

<sup>9</sup> Ibídem, p. 64

nían que demostrar racionalidad y audacia en la conducción de sus proyectos. Por ejemplo, Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El Príncipe* aconsejaba al gobernante saber manejar la ley y la fuerza. Lo creía necesario, porque con estos lograría el control absoluto de sus gobernados.

Aunque también consideraba que un régimen con leyes no sería suficiente para lograr conservarlos. Por ello fue que brindó las instrucciones sobre las condiciones para esgrimir la astucia. En el capítulo XVIII, de igual forma, Maquiavelo orientó al príncipe a conocer la naturaleza de dos bestias elementales de la política: el zorro y el león. El primero involucraba la lucidez y prudencia en la praxis política; el cual consideraba que era en los espacios políticos dónde podía poner en práctica sus habilidades. Con respecto al segundo, la potencia, también la considera necesaria, ya que para establecer el dominio tenía que preservarse con ayuda de la fuerza pública. No obstante, para mantener unidos a los individuos con su gobierno, los príncipes tenían que haber establecido un consenso entre sus gobernados. Por lo que, la persuasión y el engaño eran un medio crucial para el control social:

Estando, pues, un príncipe obligado a utilizar perfectamente a la bestia, debe elegir de entre ellas al zorro y al león; porque el león no se defiende de las trampas y el zorro no se defiende de los lobos. Es, pues, necesario ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Quienes sólo remedan al león no saben lo que hacen<sup>10</sup>.

Así pues, Maquiavelo creyó que este método era lo adecuado para fundar al nuevo Estado. Por eso, para mantener el poder político, era necesario aplicar otros

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 119

mecanismos que permitieran asociarse con el pueblo. La práctica del disimulo y la simulación eran la clave para consérvalos, pues otorgaban al regente en turno mantener su popularidad. Con respecto a esto último Maquiavelo decía lo siguiente:

Los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos; porque a todos les es dado ver, pero tocar a pocos. Todos ven lo que pareces, pero pocos perciben lo que eres; y esos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la majestad del estado para defenderlos<sup>11</sup>.

Es así que el engaño era aprovechado como un instrumento político. Siempre que la persuasión y la manipulación fueran manejados correctamente. Es así que, los dirigentes debían estar transformando su apariencia y personalidad constantemente, puesto que el contacto con el pueblo consistía en caer en gracia con ellos. Por esta razón, Maquiavelo recomendaba simular su apariencia, de acuerdo con el modelo ideal de un filósofo gobernante:

A un príncipe (...) no le es necesario tener todas las (...) cualidades, pero sí le es necesario aparentar tenerlas. Es más, me atrevería a decir esto: si las tiene y las observa siempre son perjudiciales y, si aparenta tenerlas, son útiles; como aparentar ser piadoso, fiel, humano, honesto y serlo de verdad, pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que, si es necesario no serlo, puedas y sepas cambiar a lo contrario<sup>12</sup>.

Al lograr obtener el favoritismo de las masas, de forma continua, se daría paso a la configuración del ordenamiento civil. A Maquiavelo le interesaba que las nuevas naciones, ante todo Italia, estuvieran con-

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 121

<sup>12</sup> *Ibíd.*



formadas por buenas leyes y armas, pero para llegar a establecerlos, primero se debía tener a las masas del lado del soberano. Por esta razón, era importante que los dirigentes aparentaran ser virtuosos y bondadosos. Aunque, por otro lado, era necesario introducir pequeñas dosis de violencia, o bien, medidas efectivas de severidad hacia la sociedad.

Maquiavelo pensaba que la crueldad era necesaria en la política, con tal que las personas cumplieran con la ley. En tanto, para disuadir, consideraba que era importante que las normas convencionales y la fuerza se aplicaran hacia los individuos perversos, pues, la maldad humana es un factor real que está en la vida política y civil. Por eso, a principio de los *Discursos*, en el capítulo I, III, aconsejó a los gobernantes que presupusieran “que todos los hombres son malos”<sup>13</sup>. Incluso, en el capítulo XVII de *El Príncipe* decía esto de las personas:

Porque, en general, se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia, y mientras les haces favores son todos tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos –como dije anteriormente– cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelve la cara<sup>14</sup>.

Al sospechar de los individuos, Maquiavelo fue que creyó necesario que se estableciese un régimen estricto; de tal modo que las personas tuvieran respeto hacia la autoridad. En cambio, en el capítulo XVII de *El Príncipe*, habló sobre los modos intrínsecos para conducirse con los gobernados: las vías del amor y el

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p.45.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 116.

temor. En una primera instancia, el autor recomendaba al príncipe no alejarse del afecto popular, como ya se había comentado anteriormente; sin embargo, al no perder de vista la naturaleza corrupta de estos, fue que optó que el dirigente supiese infligir castigos.

Ante la desconfianza de las personas, según el florentino, el gobernante debía hacer valer las leyes y, tras la fundación del Estado, el ordenamiento civil tenía que encabezarlo la autoridad. Por esta razón el gobernante debía optar por ser temido que amado, de ahí que Maquiavelo aseguraba esto último: “Se responde que sería menester lo uno y lo otro; pero puesto que resulta difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de renunciar a una de las dos”<sup>15</sup>.

De tal modo que Maquiavelo exponía al príncipe “no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales”<sup>16</sup>; vale decir, a fin de que se alcanzara el ordenamiento civil. Al cavilar sobre la organización ciudadana, el florentino, para hacer valer estos argumentos, comparó a Agatocles de Siracusa con César Borgia. Estos sujetos, contemporáneos del pensador italiano, tenían en común sus logros políticos por mantener la estabilidad política y unión en sus ciudades. Sus éxitos le habían demostrado que la ordenanza civil tenía que ser fundado por las leyes y la fuerza.

Para continuar desarrollando esta explicación Maquiavelo decidió cotejarlos, a fin de que sus lectores comprendieran las medidas justas sobre las obligaciones. Con respecto a Agatocles, Maquiavelo tuvo en cuenta que los regentes no fueran tiranos, de lo con-

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> *Ídem.*

trario su legitimidad popular e institucional perdería validez:

Sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden conseguir poder, pero no gloria. Porque, si se considera la virtud de Agatocles para arrostrar y vencer los peligros y la grandeza de su ánimo en soportar y superar las adversidades, no se ve motivo alguno por el cual tenga que ser juzgado inferior a cualquier otro nobilísimo capitán<sup>17</sup>.

En cambio, César Borgia, considerado como el personaje más importante de la obra y en la cual se le dedicó el capítulo VII, tuvo mayor relevancia para Maquiavelo. La personalidad política de este *duque* guerrero, para el florentino, fue clave para entender sobre cómo fundar y hacer crecer un Estado. En dicho personaje, el pensador político percibió los modos para lograr la unión de los individuos y sobre la construcción del poder político:

César Borgia era considerado cruel y, sin embargo, su crueldad restableció el orden en Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano. Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió, en última instancia, la destrucción de Pistoia<sup>18</sup>.

Al convenir estas comparaciones entre estos personajes, fue por consecuencia que Maquiavelo pensó en las formas de administrar la naturaleza humana. Por esta razón, el primer momento de gobierno debía ser autócrata, porque a partir del regente se lograrían esta-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.80.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 115.

blecer las bases de la transformación nacionalista. Esto, irónicamente, desembocaría que los príncipes actuasen con arbitrariedad. De ahí que el florentino había advertido esto:

Un príncipe, y máxime un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, sino que a menudo se ve obligado, para conservar el estado, a actuar contra la palabra dada, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión<sup>19</sup>.

La crueldad política era válida, con objeto de que si estaba determinada a fundar un nuevo orden. Pero también era importante no perder la perspectiva del arte de gobernar. Esto último requería que los gobernantes pudieran mantener el equilibrio del afecto y el miedo popular, o en otras palabras, sin llegar al odio. Decía el florentino:

Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que, si le es imposible ganarse el amor, consiga evitar el odio, porque puede combinarse perfectamente el ser temido y el no ser odiado<sup>20</sup>.

Para Maquiavelo, César Borgia fue un experto en esta materia, pues en el capítulo VII de *El Príncipe* Maquiavelo relató la forma en que el duque se ganó la confianza de su población. Pues al momento de escoger a su víctima propiciatoria en la región de Romaña, fue que el duque se liberó de las culpas y atrocidades que su administración había encabezado:

Por eso puso al frente del país a Ramiro de Orco, hombre cruel y expeditivo, al cual dio plenos poderes. Al cabo de poco tiempo su ministro consiguió pacificar el territorio y reducirlo a la unidad, todo lo cual trajo

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 121.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p.116.

consigo la extraordinaria reputación del duque. Pero más tarde juzgó que ya no era necesaria tan gran autoridad, pues se corría el riesgo de que resultara odiosa, e implantó un tribunal civil en el centro del territorio, presidido por un hombre excelentísimo y en el que cada ciudad tenía que ser su propio abogado. Y como sabía que los rigores pasados le habían generado algún odio, para curar los ánimos de aquellos pueblos y ganárselos plenamente decidió mostrar que, si alguna se había ejercido, no había prevenido de él, sino de la acerba naturaleza de su ministro. Así que, cuando tuvo ocasión, lo hizo llevar una mañana a la plaza de Cesena partido en dos mitades con un pedazo de madera y un cuchillo ensangrentado al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos permanecieran durante un tiempo satisfechos y estupefactos<sup>21</sup>.

Maquiavelo pensó de esta manera, porque durante su época Italia estuvo fragmentada política y socialmente; debido a los intereses creados por los gremios religiosos y caudillistas, así como por la constante presencia extranjera en el territorio, que, por codicia y soberbia, buscaban instaurar colonias en la desmembrada y débil región italiana. De ahí que, Maquiavelo pensó en la dictadura como un principado nuevo, porque a través de esta permitiría el surgimiento de una nueva nación en Italia.

De tal manera que la fundación del Estado y su construcción era el fin del príncipe, ya que a partir de este los individuos vivirían de forma libre. Durante siglos, esta idea no se supo comprender del todo, pues al escribir sobre los valores políticos por encima de las normas de la providencia, fue que a Maquiavelo se le había señalado como un maestro de tiranos.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.75.

Pero los propósitos de Maquiavelo fue proyectar al Estado como un recurso que unificaría a sus individuos. Lo que fortalecería la hermandad entre ellos y permitiría, consecuentemente, el desarrollo de la vida política. Siempre que el gobernante actuara solitariamente.

Entonces, el gobernante, tras decidir fundar un nuevo gobierno, estaría entregado a la vida pública. Y su vida privada, por consecuencia, la sacrificaría por un propósito superior, el cual sería fundar un Estado para así agrupar al pueblo. De ahí que, a comienzos de *El Príncipe*, Maquiavelo le había aconsejado a Lorenzo de Medici conocer y relacionarse con la gente: “para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo”<sup>22</sup>.

Cabe mencionar que, a diferencia de la representación de un tirano, el poder del *Príncipe nuevo*, según Maquiavelo, proviene de las mayorías. Pues al momento de ser reconocido y aceptado por estos, el dirigente reciente es legitimado, de tal suerte que ofrecería la ilusión y el cambio a una mejor ocasión y época. Y en cuanto a esta responsabilidad política, el gobernante se comprometía a cumplir con su palabra a la población.

Sobre esto último, el florentino hizo hincapié sobre los modelos sociales. Enfatizando que en estos existen deseos que son notados. En el capítulo IX de *El Príncipe*, se pueden observar estas disertaciones. En las cuales las rivalidades entre las mayorías y minorías son sentidas por la búsqueda del dominio, de ahí que Maquiavelo había expresado lo siguiente: “el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

Incluso, en sus *Discursos*, en el capítulo I, XXXIX, había continuado sobre este tema: “Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre”<sup>24</sup>.

Ante estas diferencias sociales, Maquiavelo orientaba al gobernante optar por las mayorías. Dado que la ambición de los aristócratas por el poder resultaba peligrosa para los regentes. De ahí que el escritor afirmó esto:

El que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene con más dificultad que el que lo hace con la ayuda del pueblo, porque se encuentra –aun siendo príncipe– con muchas personas a su alrededor que se creen iguales a él y a las cuales no pueden ni mandar ni manejar a su manera<sup>25</sup>.

Por esta razón, el príncipe tenía que estar aliado con las mayorías. Porque las aspiraciones que tuvo Maquiavelo con el *Príncipe nuevo* era que el poder político se institucionalizara.

Esto conduciría, inevitablemente, a rivalizar con la providencia, o con su idea secularizada: la *Fortuna*. Por esta razón Maquiavelo, en el capítulo XXV de *El Príncipe*, dijo al respecto: “las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponérseles remedio alguno”<sup>26</sup>.

Dentro de los compromisos del nuevo príncipe también sumó su deber de ganar su destino y la de su pueblo. Por eso, los gobernantes debían demostrar magnificencia, orgullo, austeridad, vigor y disciplina.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.85.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 150.

Tales virtudes antiguas, según Maquiavelo, eran las correctas para fundar una patria; sin embargo, estas atentaban contra la moralidad cristiana, pues la fuerza, la astucia, la crueldad, la traición y el asesinato eran los medios por los cuales se acostumbra en la política.

Por estas razones, Maquiavelo sopesó en hacer de lado a la Iglesia de la vida pública, de tal manera que los gobernantes alcanzaran a fundar una ciudadanía laica. Fue así que el florentino elogiaba al *Príncipe nuevo* como si fuera un héroe, de tal modo que engrandeció su figura en el *Príncipe* y los *Discursos*, he aquí un ejemplo:

Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humanidad, la abyección, y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer frente a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que sea capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas<sup>27</sup>.

Esta fue una de las razones por las cuales la virtud maquiaveliana fue rechazada por los religiosos y moralistas; sin embargo, esta forma de valor político no eran más que el reflejo de las condiciones objetivas de la época y del pensador. Puesto que Maquiavelo describía al *Príncipe nuevo* como un ser virtuoso por *mor* de la

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.222.



*virtù* política, más que de las normas cristianas y de la ética.

Fue así que, el pensador italiano dio a la *Fortuna* un papel importante dentro de las decisiones humanas y de la vida política. Dado que admitió que la libertad estaba lejos de ser absoluta. Sin embargo, insistió que la mitad de las acciones humanas podían estar bajo su control. Con esta metáfora, Maquiavelo expuso que el hombre podía interceder en su destino, e insistía que la diosa podía coadyuvar con él; salvo que este no correspondiera con la *virtù*. De ahí que Maquiavelo expuso a los desfavorables en *El Príncipe*:

(...) ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no han construido los espigones y los diques para contenerla<sup>28</sup>.

Por consiguiente, si los hombres se pactaran con ella, los propósitos más importantes se alcanzarían, al menos así lo concebía el florentino. Ya que también propuso que los príncipes nuevos debían competir por la gloria y las riquezas más preciadas que la *Fortuna* podía otorgarles. Siendo interpretadas cómo el propósito fundamental el de instituir y mantener el Estado, así hasta lograr colocar los cimientos de la libertad civil.

Así pues, con el propósito de fundar un Estado, el príncipe debía estar solo. Al ser así, se forjarían los elementos políticos indispensables para su formación. Y, asimismo, se dictarían las primeras leyes que sentarían sus cimientos. Los cuales asentarían sus propias fuerzas armadas, por eso, Maquiavelo había establecido esto en el capítulo XII de *El Príncipe*: “dado que no

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.152.

puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes”<sup>29</sup>.

Por este hecho, el Estado estaría forjando su primer momento dictatorial y, sobre esta variante, el principado nuevo. El cual, finalmente, llevaría a la unificación de Italia, así como la determinación y autonomía de su Estado.

### **REFLEXIONES FINALES: MAQUIAVELO Y LA DICTADURA.**

El problema que planteó Maquiavelo en *El Príncipe* y también en parte en los *Discursos* trató sobre la fundación y la unidad nacional italiana. Su texto analizó la coyuntura de su país a comienzos del siglo XVI y estableció el proceso conjunto del devenir del *Príncipe* y del Estado para fomentar la cuestión sobre la práctica política que el gobernante debe observar, en un primer momento, para llevar a cabo el proyecto nacionalista.

Para comprender el pensamiento de Maquiavelo es necesario entender que el Estado es dirigido por el *Príncipe*, quién, a su vez, debe estar con el pueblo. Las reflexiones sobre los principados y los pueblos han ayudado a conocer las dinámicas que orillan a los conflictos civiles a actuar para conseguir la libertad y reestructurar el sistema gubernativo. Desde esta perspectiva, el poder del Estado, al buscar trascender, se apoya en la composición social, porque es ella la que organiza la expresión civil de su división. No obstante, para el pensamiento maquiaveliano, “los humores”, refiriéndose a las clases sociales, poseen cierta desventaja, ya que nunca dejarán de expresarse ni de oponerse,

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.95.

pues se encuentran vinculados a sus pasiones, deseos y necesidades.

Maquiavelo no quería que se estableciese un principado o una república bajo situaciones de conflicto incesante. Lo que ansiaba era la unidad nacional, es decir, que un Estado fuera capaz de fomentar la unión de los individuos a través de una constitución o de la Ley. El intelectual florentino también consideraba que, de conseguir dicha unidad, se podría fundar un *Estado nuevo* con la capacidad de subsistir por sí mismo y de engrandecer su poderío. De tal modo que su fuerza llegaría a conformar un ejército propio. Cuyo fin sería proteger su perfeccionamiento de amenazas exteriores e internas. Es sí que, bajo una ley en común, el conflicto o juego de las clases populares vigorizaría al Estado y se concretaría al fin su proyecto de nación.

Ahora bien, como ya se había comentado, Nicolás Maquiavelo se le señaló como un sujeto inmoral y enemigo de las democracias por varios años. Pues al justificar las dictaduras como gobiernos forzosos, generó controversia y acusaciones aceleradas acerca de su forma de pensar. También, al momento en que nos hablaba del *Príncipe nuevo*, al mismo tiempo nos trazaba la forma y silueta del dictador.

La relación entre estos dos componentes, para Maquiavelo, era imprescindible en los líderes. Porque al desarrollarse la lucha del individuo por controlar la suerte, es como finalmente se podría alcanzar un desarrollo próspero para la nación. El interés que tuvo sobre personalidades de su época, como lo fue César Borgia, lo ayudó a entender que la finalidad del líder de Estado es su decisión de poder actuar en el momento. Convenido de las acciones de estos prototipos de gobernantes, fue que Maquiavelo llegó a creer que los grandes

cambios tenían que efectuarse de forma contraria a la moral y religión. Pues a diferencia de sus antecesores politólogos, la buena voluntad en la política no podía llevarse a cabo. En vista de que las acciones políticas, para obtener resultados positivos, finalmente, debían usarse diferentes medios que ayudaran a alcanzar sus objetivos. Lo que involucraba que estos fueran en su mayoría inmorales.

El propósito de Maquiavelo, de presentar al *Príncipe nuevo* como dictador, fue para salir de la crisis política de su país. Ya que al darse cuenta de que había intereses de por medio (tal como fue la intervención extranjera, la corrupción y por el predominio de la Iglesia en la vida pública), resultaba difícil unificar a los territorios italianos. Fue así que, el florentino planteó un estilo diferente de política, en la cual consistía en desarrollar la técnica y la práctica. La propuesta inmiscuía que el nuevo príncipe se armara y fuera sagaz en sus discursos, así como poder aparentar su personalidad con las masas. De obtenerlos, este *Príncipe* conseguiría el éxito de unificar y liberar a Italia.

La obra de *El príncipe* fue escrita para Lorenzo de Medici. Aunque la intención de Maquiavelo era influir sobre éste para salir de su exilio, sus propósitos también consistieron en ofrecerle reflexiones, para que se preparara con el fin de fundar un gran principado italiano. Sin embargo, el contenido de su libro no fue del interés de este político. Por lo que, en principio, no tuvo gran relevancia. Fue más adelante que otros fundadores y regentes de otros Estados, entre ellos Napoleón Bonaparte, Lenin, Stalin y Mussolini, buscaron respuestas en las páginas de su obra.

De tal suerte que las ideas de Maquiavelo lograron influir en otras personalidades de la historia, así

hasta la actualidad. Fue de este modo que originó que a Maquiavelo se le adjetivara como precursor de tiranos. No obstante, como bien lo había señalado Louis Gautier-Vignal, el florentino sólo había descrito la realidad política, pues, antes de él, ya habían existido otros líderes que practicaban el maquiavelismo:

(...) la mentira, la felonía, el crimen han sido empleados en todos los tiempos por los hombres que ocupan el poder, Maquiavelo fue el primero en atreverse, en *El Príncipe* y en los *Discursos*, a preconizar su uso. Y en *El Príncipe* se dirigía a un soberano, el duque Urbino, sobrino de León X<sup>30</sup>.

Entonces, sería injusto decir que Maquiavelo fue quién originó el mal en la política. Ya que sólo buscaba alcanzar una mejor época para su nación y verla finalmente libre de los extranjeros. Y además de las palabras de Vignal, en la actualidad, otros escritores e intelectuales declararon los injustos señalamientos hacia el florentino, entre los cuales está Maurizio Viroli: “Lo que se proponía Maquiavelo era educar al gran político que precisaban Italia y la futura república”<sup>31</sup>.

Aun así, ante todas las alusiones negativas hacia Maquiavelo, sus ideas continuaron enriqueciendo a otros lectores por sus señalamientos acerca de las actitudes de los dirigentes y sobre las revoluciones. Fue el caso de Juan Jacobo Rosseau, que decía que la obra *El príncipe* había sido dedicado para los republicanos, alertando, a su vez, sobre las peculiaridades y formas de ser de los déspotas: “Fingiendo enseñar o

<sup>30</sup> Vignal, G. (1993) *Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económico, p. 103

<sup>31</sup> Viroli, M. (2009) *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)* (Trad. S. Chaparro Martínez), Akal, p. 212.

dar lecciones a los reyes, las ha dado muy grandes a los pueblos. *El Príncipe*, de Maquiavelo, es el libro de los republicanos<sup>32</sup>. Esto instó a que, posteriormente, pensadores como Antonio Gramsci y Louis Althusser consideraran que el libro continuaba siendo vigente. De esta forma, relacionaron al pensamiento maquiaveliano con el marxismo, de tal modo que desarrollaron una posible teoría acerca de la política revolucionaria. Instando a sus lectores a llevar cambios importantes en la política; involucrando, conjuntamente, a la Filosofía con la política, para así generar nuevas realidades y justas para todas las sociedades.

El pensamiento de Maquiavelo, por ende, trascendió de forma positiva para el futuro en los filósofos, políticos y escritores; no obstante, los gobiernos con Estados opresores continuaban apareciendo. Como ya se había dicho anteriormente, el maquiavelismo siempre ha estado en todas las épocas de la humanidad; y esto a consecuencia de los deseos irrefrenables de los conquistadores por obtener el poder absoluto. A su vez, los caudillos, por codiciar la potestad del Estado, generaron violentas y sangrientas revoluciones que provocaron cambios radicales sobre las ideas y costumbres de las sociedades. Ocasionando, finalmente, el surgimiento de nuevos regímenes o dictaduras.

De tal forma que, al fundarse los nuevos Estados, los dictadores con carisma abusaron de sus cualidades para manipular y engañar a quienes les creyeron. El respeto hacia ellos, surgido de sus gobernados, salió por la necesidad de contar con un líder auténtico; por ejemplo, los sobrenombres del *Führer*, *Generalísimo*, *Conductador*, *Caudillo*, *Duce* o el *Jefe de la Revolución*

<sup>32</sup> Jacobo Rosseau, J. (2004), *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, Porrúa, p.50

formaron parte del discurso histórico que planteó, de forma consciente e inconsciente, el deseo de tener a un guía que encaminara a las mayorías hacia un paraíso terrenal.

No obstante, la forma natural por la que se han conducido este tipo de dictaduras ha sido por la artimaña y la violencia. La dictadura, para lograr consagrar de manera absoluta su legitimidad, ha necesitado del golpismo y de las revoluciones, con el fin de elaborar una Constitución política que beneficie a sus intereses. Ante tal necesidad, la violencia se convirtió en un mito que justificó mover a la historia con el fin de salir de la crisis, en este sentido, la intimidación garantizaba el progreso y la libertad. Esto también supone que, al destruir un determinado acontecimiento u orden social, se presentaría una mejor época.

Los gobiernos que imponen orden social tienden a cometer cualquier barbarie, ya que la represión del Estado está incorporada a la violencia, debido a la “fuerza legal”. El uso del terror no es ajeno de ningún tipo de gobierno, pues en el interior del Estado de Derecho existe lo que se denomina *coerción*; es decir, el uso de la fuerza pública que obliga a los individuos a obedecer al propio Derecho.

Para ir concluyendo, Paul Veyne aconsejaba a los lectores de Maquiavelo delimitarlo a sólo su contexto histórico, pues, sus ideas nacieron gracias a la reflexión de sus propias experiencias y por la fuerte necesidad de acción a favor de Italia y sus individuos:

En vez de un clásico consagrado, se tendría ante la vista un objeto de época, que no dice verdades definitivas sobre la política y que “no comunica ningún estremecimiento sagrado”, una obra que se muestra “históricamente esclarecedora”, pues permite caracterizar

lo que fue la política en Europa entre los siglos XV y XVIII, cuando los reyes habían dejado de ser cristianos y aún no se habían convertido en reyes constitucionales<sup>33</sup>.

La idea maquiaveliana que proponía edificar una dictadura como una alternativa, emergió durante su época con fines específicos. Aun así, los autócratas existieron y los seguirá habiendo, por lo que sólo queda a los individuos participar de forma directa en la política. Para así impedir que sus destinos sean manipulados por falsos mesías, príncipes, caudillos, generales y caciques. La reflexión acerca del poder y sus posibilidades es vital para que la política deje de ser una ciencia autónoma con el fin de moralizarse. Sobre esto último, Maquiavelo no lo creía posible, pero, lo que sí creía serlo era que los hombres alcanzarían llegar a ser dueños de su destino, así como aliados de la dama Fortuna mediante su audacia.

## REFERENCIAS

- Berlín, I. (1983) *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio. N. (2014), Intermedio sobre la dictadura, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Estado, Gobierno y Sociedad*. Por una teoría general de la política, Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N., Nicola Matteucci (2015) *Diccionario de política*, ts. I y II, Siglo XXI, México.

<sup>33</sup> Citado en Gaille, M. (2011) *Maquiavelo y la tradición filosófica*, Ediciones Nueva Visión Buenos Aires, p.111.



- Gaille, M. (2011) *Maquiavelo y la tradición filosófica*, Edición Nueva Visión, Buenos Aires.
- Jacobo Rosseau, J. (2004), *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, Porrúa.
- Maquiavelo, N. (2015) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Trad. A. Martínez Aracón), Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2017) *El Príncipe*, Alianza.
- Vignal, G. (1993) *Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económico.
- Viroli, M. (2009) *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)* (Trad. S. Chaparro Martínez), Akal.

### RESUMEN:

El presente trabajo tiene como objetivo exponer lo que es la dictadura, a través de la idea maquiaveliana. El escrito se basará en algunos fragmentos de la obra de *El Príncipe* y de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Con las terminaciones desglosadas, a lo largo de este escrito, se buscará vislumbrar, criticar y reflexionar sobre lo que ha significado la dictadura como gobierno y en qué ha consistido sus ideales.

### RESEARCH:

This work aims to expose what dictatorship is, through the Machiavellian idea. The writing will be based on some fragments of the work of *The Prince* and the *Discourses on the First Decade of Titus Livy*. With the endings broken down, throughout this writing, we will seek to glimpse, criticize, and reflect on what the dictatorship has meant as a government and what its ideals have consisted of.

**Palabras claves:**

Maquiavelo, Dictadura, *El Príncipe*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Príncipe nuevo.

**Keywords:**

Machiavelli, Dictatorship, The Prince, Speeches on the first decade of Titus Livy, New Prince.



# LA AUTONOMÍA INDÍGENA Y EL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

*Juan Monroy García*  
Facultad de Humanidades, UAEM

## INTRODUCCIÓN

El presente texto, tiene como objetivo primordial analizar, la fundación de los municipios autónomos zapatistas, a partir del movimiento armado en Chiapas, así como el proceso de pacificación y el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés Larráinzar. Como consecuencia el EZLN tomó la determinación de aplicar en los hechos dichos acuerdos, en los territorios que habían tomado, abocándose a organizar la administración y el buen gobierno, asumiendo un compromiso por los pobres y explotados, origen mismo del movimiento armado.

Por las condiciones propias, del estado de Chiapas, donde por décadas, han existido regímenes autoritarios, que impidieron la participación política, de la sociedad civil, y con mucha frecuencia, son violados los derechos humanos, surgió un movimiento amplio de masas, que demandó el respeto a los derechos políticos y civiles, así como, la transformación de las estructuras de gobierno, exigiendo formas de convivencia social, democráticas y más humanas.

Antes del, levantamiento armado zapatista, existió un proceso de gestación, desde la década de los años setenta, del siglo pasado, cuando llegaron a Chipas, dos grupos maoístas y las Fuerzas de Liberación Nacional

(FLN), con ideales e intentos, de insurrección armada, con el propósito, de cambiar la realidad, en beneficio de las comunidades indígenas, buscando una sociedad más justa y más libre.

Las comunidades indígenas que participaron en el movimiento de independencia, dentro de las tropas encabezadas por Miguel Hidalgo, José María Morelos y Vicente Guerrero, fueron excluidas al momento de redactar las leyes y la Constitución del país, porque la organización de la República, fue constituida fundamentalmente por mestizos y criollos, sus derechos y libertades de los indígenas no fueron tomadas en cuenta en esta constitución de la República después de la independencia,

Con el movimiento revolucionario de 1910, sucedió algo semejante, los pueblos originarios participaron como tropas de Francisco Villa y Emiliano Zapata, principalmente pero sus derechos y libertades no fueron contemplados en la Constitución, que fue redactada en febrero de 1917, de tal manera que la reforma agraria producto de esta revolución, sobre todo en el estado de Chiapas no se aplicó, los pueblos originarios siguieron sirviendo a los grandes terratenientes, a los propietarios de las grandes extensiones de tierra, su fuerza de trabajo siguió siendo explotada, mantuvieron el estatus de peones acasillados, los dueños de las haciendas excluyeron a las comunidades indígenas del derecho a la tierra y el agua, generando grandes problemas a estas poblaciones, fue precisamente el negarles el acceso a la tierra y el agua, que provocó mayor explotación y marginación, así como exclusión de sus derechos y libertades civiles y políticas, dando como consecuencia también la nulidad de sus derechos sociales.

Luis Villoro expresa con claridad que la República mexicana se instituyó: “Por un grupo criollo y mestizo, que impuso su concepción del Estado moderno a las comunidades indígenas. En ese pacto constitutivo no entraron para nada los pueblos indios. Nadie los consultó respecto de si querían formar parte del convenio. Sin embargo, acabaron aceptándolo. Unos de buena gana, otros con las armas en la mano”.<sup>1</sup>

Luis Villoro también resaltó que: “Quienes se revelaron fueron vencidos, los demás acabaron percatándose de que les convenía más aceptar la nueva asociación política. Hubiéranlo asumido de buena o mala gana con mayores o menores resistencias, el convenio político no fue el resultado de una libre decisión de los pueblos indios”.<sup>2</sup>

La tierra, desde la cosmovisión de los pueblos originarios, es parte de la vida misma, el hombre y la naturaleza, conforman una unidad indisoluble. La tierra, es el sustento del ser humano, lo que da sentido a su existir, representa el pasado y el presente de la colectividad, así como, la posibilidad de futuro para la comunidad misma, es parte esencial de sus costumbres, de su historia y cultura.

El estado mexicano, durante décadas, ha privilegiado los intereses de los grupos de poder, económico y político, el reparto agrario, como resultado de la Revolución mexicana, tuvo sus excepciones en algunas regiones del país, es el caso del estado de Chiapas, donde los privilegios de los grandes latifundistas, fueron respetados a lo largo del tiempo, sometiendo a

<sup>1</sup> Villoro, Luis, (1998), *Estado plural. Pluralidad de culturas*, Paidós UNAM, México. p. 80.

<sup>2</sup> Loc. Cit.

las comunidades indígenas, a un sistema de explotación semifeudal.

## EL CONGRESO INDÍGENA DE 1974

Un momento trascendental para el estado de Chiapas fue el año de 1974, entre otros acontecimientos, por la convocatoria a un congreso indígena, por parte de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, al que asistieron los pueblos originarios del Estado de Chiapas, principalmente las cuatro poblaciones más numerosas, Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal y Chol. Sin embargo, hay que tomar en cuenta también, la intervención de los otros grupos indígenas menos numerosos; doce en total. Fue un momento significativo para los pueblos originarios, donde expresaron libremente sus problemáticas que les aquejaban. El congreso indígena fue convocado, para conmemorar los quinientos años, del natalicio de Bartolomé de las Casas, quien en las primeras décadas de la colonia fue un incansable defensor de los indígenas.

La participación de don Samuel hizo que la conducción del Congreso, inevitablemente, saliera de las manos del gobierno de la República. Fueron elaboradas, por acuerdo de las comunidades, cuatro ponencias –tzeltales, choles, tzotziles y tojolabales– que giraban, a su vez, alrededor de cuatro temas: la tierra, la salud, la educación y, por último, el comercio<sup>3</sup>.

El obispo Samuel Ruiz García por encargo del gobierno estatal y federal fue el organizador de tan importante evento, celebrado entre el 13 y el 15 de octubre de

<sup>3</sup> Tello Díaz, (1995), *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México, pp. 66-67.

1974, ratificando así, su presencia y liderazgo ante las comunidades indígenas.

Ese año, 1974, el 13 de octubre, se realiza en Chiapas el Congreso Indígena que —a decir de algunos— es un parteaguas en los procesos organizativos del estado: el Congreso se realiza con un perfil independiente de las centrales oficialistas. El gobierno y sus líderes indígenas se ven rebasados y les toca ver cómo van surgiendo nuevos liderazgos con discursos que llaman a luchar por la tierra y a organizarse para construir una sociedad igualitaria y con justicia. Algunos dicen que se le notaba a Don Samuel Ruiz García una leve sonrisa de alegría junto a su equipo de sacerdotes, monjas, diáconos y catequistas. Nacería un año después, 14 de diciembre de 1975, la Quiptic Ta Lecubtesel, organización fundamental en los procesos organizativos en la selva chiapaneca<sup>4</sup>.

La religiosa, Eva Soto García, hace referencia al Congreso Indígena, expresando la importancia, para las comunidades de los pueblos originarios, ya que les permitió, exponer la explotación e injusticia, de que eran objeto. “Este Congreso Indígena marco el caminar de nuestra Iglesia Diocesana, no se podía tener oídos sordos ante un pueblo que tenía hambre, que era explotado y que clamaba justicia”<sup>5</sup>.

La religiosa Soto García, nos refiere, cuáles fueron las palabras, del obispo Samuel Ruiz, después de escuchar a los indígenas, saber de buena fuente, la rea-

<sup>4</sup>De la discrepancia ¿a la confrontación? A 48 años de las FLN y a 34 del EZLN <https://www.rompeviento.tv/?p=35634>, fecha de consulta: 23 de octubre de 2022.

<sup>5</sup>Hurtado López, Juan Manuel, (Compilador), (2016), *Don Samuel profeta y pastor*, Castellanos Editores, México, p. 31.



lidad de explotación e injusticia, de los pueblos originarios.

La palabra del Obispo, fue categórica. Después de haber vivido un Congreso Indígena, de conocer las necesidades de las hermanas y de los hermanos de las comunidades y lo que le pedían a la Iglesia y a sus pastores, Don Samuel dijo que no había de otra, que esta Iglesia hacia una opción por los pobres y quien no aceptara esta determinación “ahí está la puerta”<sup>6</sup>.

El defensor de los derechos humanos, Pablo Romo Cedano, también hace referencia a la importancia, del Congreso Indígena, realizado en octubre de 1974. Permitió a los pueblos originarios, tomar conciencia de sus problemáticas concretas, asimismo consiguieron expresarlas libremente, buscando además posibles soluciones, a corto y mediano plazo.

De ahí que, en 1974, la diócesis coorganizara un gran Congreso Indígena en donde los propios indios son quienes dicen lo que necesitan y se inicia el proceso de “convertirse en sujetos de su propia historia”. Este hecho causo gran impacto en la sociedad y preocupación en el gobierno que usaba a los indios como parte del “folklore” y no los consideraba como ciudadanos mexicanos. A partir de entonces los indígenas a Don Samuel lo empezaron a llamar *jTatic* que significa nuestro padre (una expresión de cariño y de confianza)<sup>7</sup>.

Como resolución de dicho Congreso, surgió la idea de una nueva representación, de los pueblos originarios de la región de las Cañadas, como consecuencia fue fundada la organización denominada, Quiptic Ta

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

Lecubtesel (Unidos por Nuestra Fuerza). “El proyecto cristalizaría, meses después, en Quiptic Ta Lecubtesel. Los dirigentes indígenas que participaron en el Congreso, reunidos en asambleas desde fines de 1974, tenían oportunidad de conocer en ellas los problemas, no sólo de sus ejidos, sino de las comunidades en general que poblaban las Cañadas”<sup>8</sup>.

Las comunidades indígenas de las Cañadas, explican por qué tomaron dicho nombre, por el significado tan profundo, acorde con su concepción histórica y su cosmovisión del mundo. “La Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel (en tzeltal, Unidos por Nuestra Fuerza) fue constituida, legalmente, el 14 de diciembre de 1975. Estaba formada, al principio, por dieciocho ejidos de la región de Patihuitz y San Quintín. Todos los ejidos tenían que ser católicos, por mandato de los estatutos”<sup>9</sup>.

A partir de 1975, se realizaron una serie de reuniones, en la región de las Cañadas, con la finalidad de integrar a los diferentes ejidos, a la nueva organización, Quiptic Ta Lecubtesel, donde también participaron los militantes maoístas, de Unión del Pueblo (UP)<sup>10</sup>, dirigidos por el Ing. Jaime Soto, quien contó siempre con el

<sup>8</sup>Tello Díaz, Carlos, (1995), *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México, p. 68.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 71.

<sup>10</sup>Unión del Pueblo, fue un grupo insurreccional de México, fundado por José María Ignacio Ortiz Vides, un ex guerrillero guatemalteco, preparado en Vietnam. La UP fue integrada inicialmente por una célula de la Juventud Comunista, radicada en Guadalajara, denominada Octubre Rojo, así como algunos estudiantes de la Universidad Autónoma de Oaxaca. Adoptando como teoría la Guerra Popular Prolongada. Esta organización actuó en Jalisco, Chiapas, Oaxaca, Estado de México y Puebla; durante las décadas de los sesenta y setenta, del siglo pasado.

apoyo de Javier Vargas, catequista de la parroquia de Ocosingo, integraron un fuerte equipo, con representantes de diversas comunidades indígenas de la región. “Los indígenas destinados a la dirección de Quiptic Ta Lecubtesel eran todos, en efecto, catequistas, como lo eran, por ejemplo, Antonio Lorenzo, Santiago Pérez y Francisco López. La mayoría de las veces, las reuniones ocurrían en la casa de las autoridades de Prado Pacayal, uno de los ejidos de la cañada Patihuitz”<sup>11</sup>.

Como resultado del Congreso Indígena, la diócesis de San Cristóbal, tomo algunas decisiones trascendentes, como organizar Asambleas Diocesanas, donde se tomaron acuerdos, con carácter resolutivo; Paulo Freire<sup>12</sup>, filósofo y pedagogo brasileño, fue un intelectual, que tomaron muy en cuenta, los agentes de pasto-

---

Posteriormente se transformó en el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP).

<sup>11</sup> Tello Díaz, Carlos, (1995), *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México, p. 70.

<sup>12</sup> Paulo Reglus Neves Freire nació en Recife, Brasil, el 19 de septiembre de 1921, pedagogo y filósofo brasileño, destacado defensor de la pedagogía crítica. Estudió en la Facultad de Derecho, en la Universidad de Recife, donde estudió filosofía y psicología del lenguaje. Estableció una metodología para alfabetizar, sobre todo para a los oprimidos, propuso, además la autonomía como fundamento pedagógico de la escuela. A raíz del golpe de Estado de 1964, Freire salió de su país, trabajó en Chile, durante cinco años, dentro del Movimiento Demócrata Cristiano, por la Reforma Agraria y la Organización para la Alimentación y la Agricultura, de las Naciones Unidas. Dos de sus trabajos principales, fueron los textos: *La educación como práctica de la libertad* y *Pedagogía del oprimido*. En el año de 1969, fue profesor visitante en la Universidad de Harvard. Finalmente murió en São Paulo, el 2 de mayo de 1997.

ral, para el proceso de evangelización, así nos lo hace saber, Pablo Romo Cedano:

En este contexto, la pedagogía se convirtió en cuestión fundamental en la diócesis. La influencia de Pablo Freire fue decisiva en los agentes de pastoral, quienes ponían tanto empeño en la “manera de hacer las cosas” como en las “cosas en sí mismas”. A partir de 1975 como consecuencia de la gran creatividad surgida por el Congreso Indígena y como un mecanismo eclesiológico nuevo de toma de decisiones se establecieron las Asambleas Diocesanas con la participación primero de todos los agentes de pastoral (agentes de evangelización) y después con la participación de representantes de los laicos. En el fondo, la búsqueda era por la democratización de la Iglesia diocesana, donde no solo una persona tomara decisiones: una y hombre; sino que la decisión fuera del colectivo eclesial y que la responsabilidad de las consecuencias fuera de todas y todos<sup>13</sup>.

La religiosa Eva Soto García, nos relata su experiencia posterior, al Congreso indígena, en el año de 1975, cuando asistió a su primera, Asamblea Diocesana, al ver la participación de los Agentes de la Pastoral, que representaban a sus comunidades, que evidenciaban, con gran claridad los problemas, como, la tenencia de la tierra, los bajos salarios y bajos precios de sus productos. Así como la explotación y marginación de los indígenas.

Posteriormente asistí a mi primera Asamblea Diocesana y otra sorpresa me esperaba, estaban ahí todos

<sup>13</sup>Hurtado López, Juan Manuel, (Compilador), (2016), *Don Samuel profeta y pastor*, Castellanos Editores, México, pp. 89-90.

los Agentes de Pastoral de la Diócesis compartiendo las principales preocupaciones de sus parroquias: El hambre de la gente, los bajos precios de sus productos, la falta de tierra para trabajar pues estaba acaparada por los finqueros y los terratenientes, y los bajos salarios con los que renumeraban su trabajo en las fincas. En medio de todo esto ¿Cómo anunciar la Buena Nueva?<sup>14</sup>.

A partir de estas acciones, del episcopado de San Cristóbal de las Casas, así como, la declaración explícita, de la opción preferencial por los pobres, generaron conflictos con los sectores más conservadores del país; en particular, con la jerarquía católica y los grandes terratenientes de la región.

En 1979 la Asamblea Diocesana hizo pública su opción por los pobres recogiendo lo que dicen los documentos del Magisterio “la Iglesia tiene una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres”. Los pobres entendiéndolos como “aquellos que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría”...<sup>15</sup>. “Por el solo hecho de la pasión y muerte – de Cristo – donde llegó a la máxima expresión de la pobreza, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en la que se encuentran”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>15</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Documento de Puebla. 1979. N° 1134. Citado por Hurtado López, Juan Manuel, (Compilador), (2016), *Don Samuel profeta y pastor*, Castellanos Editores, México, p. 90.

<sup>16</sup> Hurtado López, Juan Manuel, (Compilador), (2016), *Don Samuel profeta y pastor*, Castellanos Editores, México, p. 90.

Los vínculos entre la diócesis de San Cristóbal y la organización de los ejidatarios de las Cañadas, se consolidó a través del tiempo, un paso importante fue el reconocimiento de los *tuhuneles* (servidores), con funciones de diáconos, cargos conferidos por sus comunidades, que cumplieron un papel muy importante, como representantes de las comunidades de los pueblos originarios, que cumplían a un tiempo funciones políticas y religiosas.

Eran muy estrechos los lazos que vinculaban a la Iglesia con Quiptic. Muchos de los dirigentes de la organización eran catequistas. Algunos eran incluso *tuhuneles*. Los *tuhuneles* —o servidores— acababan de surgir por esos días como respuesta de la diócesis de San Cristóbal a peticiones hechas por las comunidades en el Congreso Indígena de Chiapas. En el Congreso, años atrás, los indígenas habían planteado la necesidad de tener un sacerdocio que les fuera propio. La diócesis, entonces, propuso la creación de los *tuhuneles*, quienes, sin estar ordenados, cumplían en sus poblados con funciones parecidas a los diáconos. En el otoño de 1976, Samuel Ruiz acabó de confirmar los cargos dados por los indígenas a treinta y cuatro servidores de las Cañadas<sup>17</sup>.

Los *tuhuneles* (servidores), representantes de sus comunidades, tuvieron en años posteriores, un protagonismo trascendental, como en la insurrección armada de enero de 1994, donde varios de estos servidores, se incorporaron a las fuerzas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). “Uno de ellos, uno que jugaría después un papel fundamental en el levantamiento del EZLN, era Lázaro Hernández. Tres años más tarde,

<sup>17</sup> Tello Díaz, Carlos, (1995), *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México, p. 73.

(1979) Lázaro habría de recibir de las comunidades el cargo de tuhunel de tuhuneles<sup>18</sup>.

Con el trascurrir del tiempo, Quiptic Ta Lecubtesel se fortaleció, fueron incorporados nuevos ejidos, con nuevas propuestas, que demandaban tierras para cultivo, adoptando el nombre de Asociación Rural de Interés Colectivo, (ARIC). “Así también a raíz de esta convergencia se constituye el 4 y 5 de septiembre de 1980, en el ejido Bajocú, municipio de Las Margaritas, Chiapas, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que más tarde se constituiría en una Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC)”<sup>19</sup>.

Algunos de sus integrantes, fueron fundadores de ARIC, como es el caso de Aurelio Hernández Aguilar, quien señaló:

Cuando nos constituimos como Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel, sólo éramos dos uniones de ejidos reconocidas legalmente, poco a poco se nos fueron uniendo otras como la Unión de Ejidos Agua Azul o la Tierra y Libertad. Cuando comenzamos los trámites para convertirnos en ARIC, el gobierno nos dijo que primero regularizáramos las uniones ejidales<sup>20</sup>.

A principios del año de 1983, persistía la inquietud, en las comunidades indígenas de las Cañadas, por preservar su cultura, así como sus usos y costumbres,

<sup>18</sup> *Loc. Cit.*

<sup>19</sup> Legorreta Díaz, María del Carmen, (1996), *Chiapas: El impacto en Las Cañadas*, Revista, NEXOS, No. 219, México, p. 56.

<sup>20</sup> Entrevista a Aurelio Hernández Aguilar, Ocosingo, agosto de 1998, citado por Acosta Chávez, Marcela, *La Quiptic Ta Lecubtesel. Autonomía y acción colectiva*, p. 125.

de tal manera, que se impartían diversos cursos, además se integró una organización de autodefensa, para evitar los ataques, de las guardias blancas de los terratenientes. Algunos catequistas, imbuidos de la teología de la liberación, fueron parte importante de una nueva organización, denominada Slop (la raíz, en lengua tzeltal).

Por estas fechas también algunos agentes vinculados a la diócesis de San Cristóbal, uno de los cuales recién había retornado de Nicaragua, deciden reunir a los principales dirigentes campesinos-indígenas de Las Cañadas y crear una especie de organización ideológica, a la que denominan Slop (la raíz en lengua tzeltal), cuya principal función sería la de orientar el proceso de lucha y resistencia de las comunidades<sup>21</sup>.

Esta organización Slop, con el tiempo, constituyó una base social significativa para las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN)<sup>22</sup>, Las comunidades indígenas utilizaron dicha organización, como punto de referencia, en defensa de su identidad cultural, estableciendo claras diferencias, con la figura del caxlán, descrito como

<sup>21</sup> Legorreta Díaz, María del Carmen, (1996), *Chiapas: El impacto en Las Cañadas*, Revista, NEXOS, No. 219, México, p. 57.

<sup>22</sup> Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), fueron fundadas el 6 de agosto de 1969, por un grupo de jóvenes regiomontanos encabezados por César Germán Yáñez Muñoz, donde además participan Fernando Yáñez Muñoz, Alfredo Zárate Mota y Mario Sánchez Acosta, con la intención de crear un partido marxista-leninista que impulsara la lucha revolucionaria en México, constituye el antecedente inmediato del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Para mayor información consultar, Castellanos, Laura, (2007), *México armado 1943-1981*, Era, México.



mestizo o persona blanca, cuyo nivel social es alto, que excluye y discrimina al indígena.

Gonzalo Ituarte, entre otros, acababa de crear un grupo cuyo fin era promover la defensa de las comunidades, apoyar las tradiciones que les daban identidad en Chiapas. Lo bautizaron con el nombre de Slop (en tzeltal, raíz). El grupo formalizaba la resistencia de los indios a la figura del caxlán. Estaba dirigido por un núcleo de catequistas muy selecto, entre los que destacaban Zaragoza Méndez, Abelardo Cruz y Flaviano Alfonso, así como también, claro está, el tuhunel de tuhuneles, Lázaro Hernández. Todos ocupaban puestos en la dirección de las organizaciones de la Selva. Su colaboración, por ello, era fundamental para las FLN. La guerrilla, en aquel momento, no tenía contacto, todavía, con las organizaciones de Chiapas<sup>23</sup>.

Quiptic Ta Lecubtesel, se esforzó por mantener siempre sus objetivos originales, así como su autonomía, no obstante, al incorporarse nuevos ejidos, cambió de nombre, además se solicitó su registro ante la Secretaría de la Reforma Agraria, fue así que surgió ARIC.

Después de varias audiencias en las oficinas de la SRA, el 24 de marzo de 1988 se constituyó formalmente la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción Rural de Chiapas, la cual se conocería, a partir de entonces, como ARIC Unión de Uniones, organización que aglutinaba 96 ejidos y 56 rancherías organizadas en cinco uniones de ejidos y en dos sociedades de producción rural<sup>24</sup>.

<sup>23</sup>Tello Díaz, Carlos, (1995), *Chiapas y la guerrilla*, Revista, NEXOS, No. 218, México, p. 13.

<sup>24</sup>Acosta Chávez, Marcela, *La Quiptic Ta Lecubtesel. Autonomía y acción colectiva*, p. 126.

Como conclusiones de este congreso de octubre de 1974, se plantearon cuatro necesidades básicas de los pueblos originarios de Chiapas. Educación, salud, comercio justo, porque siendo productores de café, plátano y miel para exportación, sus productos eran pagados a muy bajos precios. Además, algo muy importante, poseer armas para defenderse, de las guardias blancas, de los terratenientes.

El Congreso Indígena de 1974, tuvo tal trascendencia, que, en reuniones y encuentros posteriores, de los pueblos originarios era referencia obligada, como sucedió en el II Encuentro de Teología India, celebrado en Chichicastenango, Guatemala, entre el 14 y el 19 de septiembre de 1992. Dicho Encuentro fue motivado, por los quinientos años del descubrimiento de América, denominado como encuentro de dos mundos.

En este II Encuentro de Teología India, se reiteraron las problemáticas fundamentales, expuestas durante el Primer Congreso Indígena, celebrado en Chiapas, en 1974, estos dos eventos, aportaron resultados sustanciales, reflexiones individuales y colectivas de los propios indígenas, sobre sus condiciones de vida, cuestionamientos sobre su situación económica, social y política, así como, la búsqueda de soluciones, a mediano y largo plazo. Como cuestionamiento inmediato, surgió el problema de la tenencia de la tierra. Los despojados de sus tierras, siguen permanentemente luchando por ellas, por décadas insistieron en vano, por recuperarlas, la mayoría eran indígenas tzeltales, tzotziles, ch'oles, tojolabales y zoques.

Las conclusiones del II Encuentro de Teología India, reiteraron los planteamientos, del Primer Congreso Indígena de 1974, hicieron hincapié en cuatro necesidades básicas, para los pueblos originarios de Chiapas:

educación, salud y comercio justo, porque sus productos seguían pagándose a bajos precios. Igualmente, insistieron en poseer armas para defenderse, de los grupos paramilitares de los terratenientes. “Nuestros pueblos son engañados por los compradores de puercos, por los acaparadores de café, por los compradores de palma, por los coyotes chileros, por las compañías madereras, por las instituciones del gobierno y por los compradores venidos de otros estados”<sup>25</sup>.

### **EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL**

Los indígenas habían tomado conciencia de su situación, de explotación y trato inhumano, de parte de los terratenientes, que actuaban, en contubernio con las autoridades estatales y municipales. La Iglesia católica jugó un papel importante, en la toma de conciencia, de tal situación, denunciando permanentemente, la violación a los derechos humanos, así como la explotación y marginación de los indígenas. En particular la diócesis de San Cristóbal de las Casas, optó por la defensa de los débiles y explotados. Como consecuencia, las comunidades indígenas se manifestaron con precisión.

Mientras tanto, el EZLN fue creciendo en la clandestinidad, los militantes, fueron preparados, política y militarmente, la formación teórica y la instrucción militar, eran parte fundamental, de tal manera que cuando, se presentan el 1 de enero de 1994, existía un trabajo previo, de años de disciplina y táctica insurreccional. Dentro de las filas de sus militantes, fueron largas discusiones, para tomar la decisión de la vía armada.

<sup>25</sup> Ponencia colectiva de la delegación chiapaneca, presentada en el *II Encuentro de Teología India de la Región Máyense, en Chichicastenango*, septiembre de 1992, p. 14.

En definitiva, los militantes del EZLN tomaron la decisión de levantarse en armas, al momento de entrar en vigor, el tratado de libre comercio, con Canadá y los Estados Unidos de Norteamérica. Logrando una amplia difusión de su movimiento, a través de diversos medios.

La insurrección armada en Chiapas, fue originada por la complacencia, de las autoridades municipales y el gobierno estatal, que mantuvieron estrecho contubernio, con el poder económico, de ganaderos y terratenientes, que, con desprecio y rapacidad, se apropiaron de tierras y agua, de las comunidades indígenas.

Los guerrilleros para permanecer en la selva chiapaneca, tuvieron que tener necesariamente, el apoyo de las comunidades indígenas, que les proporcionaban información, protección, comida y otros menesteres. Existieron dos elementos, que se complementaron, el grupo de intelectuales con formación militar, que se identificó con las causas de los indígenas, quienes han sufrido, humillaciones y marginación por largas décadas.

Los gobiernos federal y estatal, así como los latifundistas, incriminaron como responsables del levantamiento armado, al obispo Samuel Ruiz, a los catequistas y sacerdotes, seguidores de la Teología de la Liberación, que se habían unido con grupos de marxistas radicales.

Un día después, del levantamiento armado zapatista, la comisión de prensa, de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se vio obligada a emitir un comunicado, deslindándose de la insurrección armada, asimismo desmintió, que el sacerdote Pablo Romo Cedano, estuviera al frente del EZLN:

El 5 de enero de 1994, el sub comandante Marcos, dio a conocer un extenso comunicado, donde

afirma que origen del EZLN, es a partir de la historia nacional y con una profunda raíz indígena. Que las tácticas insurreccionales, fueron aprendidas a partir de los héroes nacionales, de la independencia y la revolución. Deslindándose, de algún vínculo, con las revoluciones latinoamericanas. Del mismo modo, negó cualquier relación, con la iglesia católica o con alguna otra religión.

Además, en el mismo comunicado, el subcomandante Marcos afirmó enfático: “nuestro EZLN no tiene liga alguna con autoridades religiosas católicas ni de ningún otro credo”<sup>26</sup>.

De los comunicados, del EZLN y en particular del subcomandante Marcos, es necesario destacar uno muy elocuente, que expresa con claridad, la situación de las comunidades indígenas de Chiapas, pero que el gobierno federal se negaba a comprender, insistiendo en que los indígenas, habían sido manipulados por grupos extranjeros y nacionales, “profesionales de la violencia”. En particular dando respuesta a las palabras del presidente Carlos Salinas de Gortari: “*Para aquellos en condiciones de pobreza que han participado por engaño, presiones y aun por la desesperación, y que depongan su conducta violenta, buscaremos un trato benigno y aun consideraremos el perdón*”<sup>27</sup>.

El subcomandante Marcos señaló tajante, dando respuesta precisamente, al mensaje a la nación, que el presidente Carlos Salinas de Gortari había pronunciado, el 6 de enero de 1994:

<sup>26</sup> Montemayor, Carlos, (2009), *Chiapas la rebelión de los indígenas*, DEBOLSILLO, México.

<sup>27</sup> Salinas de Gortari, Carlos, *Mensaje a la nación*, 6 de enero de 1994.

**¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar, de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir lo patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?**<sup>28</sup>.

Sobre el levantamiento armada en Chiapas, Carlos Montemayor subrayó, cuáles eran las innegables causas. La pobreza, la explotación, la marginación de los indígenas, por parte del poder político, por los tres niveles de gobierno, que, por décadas han ignorado a los pueblos originarios. Así como, los terratenientes y ganaderos, que han tratado al indígena, como una vestía de carga, que pueden explotar a su antojo y con absoluta arbitrariedad.

<sup>28</sup> Montemayor, Carlos, (2009), *Chiapas. La rebelión indígena de México*, DEBOLCILLO, México, p. 65.

Por otra parte, Carlos Montemayor expresó con claridad, como la brecha entre la opulencia y la pobreza, se había incrementado a través del tiempo. Indicó que los ganaderos y terratenientes, disfrutaban de mayor riqueza, a partir de la explotación y el despojo de los indígenas, subrayó que: “Pero debíamos reconocer otro hecho: que los terratenientes, ganaderos y ciertos políticos de la comarca han acrecentado su poder a costa de los campos, los bosques y las selvas indígenas. Las comunidades han reclamado en vano durante años este despojo y la lucha por la tierra es el origen principal del desequilibrio social en ese estado”<sup>29</sup>.

## **INCUMPLIMIENTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS**

El 16 de febrero de 1996, fueron firmados los Acuerdos de San Andrés, entre el gobierno federal encabezado por Ernesto Zedillo y el EZLN, referentes a los Derechos y Cultura Indígena, por medio de dicho documento el gobierno federal se comprometió a modificar la Constitución, con el propósito de reconocer sus derechos, a los pueblos indígenas de México, incluyendo su autonomía; asimismo atender las demandas, de justicia e igualdad, de las comunidades empobrecidas del país. La firma de estos acuerdos ocurrió en el poblado de San Andrés Larráinzar, Chiapas.

La Comisión de Concordia y Pacificación (CO-COPA), fue integrada en marzo de 1995, conformada por diputados y senadores, de diferentes partidos políticos, fue encargada de colaborar en el proceso de diálogo, entre el gobierno y el EZLN.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 70-71.

La COCOPA fue comisionada para redactar la propuesta de reforma constitucional, donde figuraban los Acuerdos de San Andrés. En noviembre de 1996, la COCOPA presentó el documento, el EZLN aceptó el texto; mientras tanto el gobierno federal, originalmente admitió el documento, pero repentinamente modificó, de manera fundamental la propuesta. Como resultado se rompió el diálogo.

Sin embargo, el gobierno de Ernesto Zedillo no tuvo la voluntad política, para resolver el conflicto armado, de esta manera, siguió violando constantemente los derechos humanos, de las comunidades indígenas. Los pueblos originarios de Chiapas, seguían considerándose mano de obra barata, que podía explotarse libremente, por parte de los terratenientes.

Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, cumplían además con el Convenio 169, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), organismo dependiente, de la Organización de Naciones Unidas (ONU), dicho Convenio se refiere a los derechos humanos, de los pueblos indígenas y tribales, Convenio adoptado por la OIT, desde el año de 1989.

La ONU refirió claramente la falta de cumplimiento, del gobierno de México: “El comité de Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial fue muy preciso: el gobierno de México ‘no respeto los acuerdos de San Andrés e ignora el convenio 169 de la OIT referente a la protección del trabajador indígena’”<sup>30</sup>.

Cuando el EZLN percibió, que el gobierno federal, se negaba a reconocer y admitir los derechos, de las comunidades indígenas, y como consecuencia, no ha-

<sup>30</sup> Montemayor, Carlos, (2009), Chiapas. *La rebelión indígena de México*, DEBOLCILLO, México, p. 232.



bía respetado los acuerdos de San Andrés Larráinzar, el 3 de septiembre de 1996, se retiró de las negociaciones, así lo explico en un texto breve: “Después de los primeros acuerdos de San Andrés, en el tema de Derechos y cultura indígenas, el gobierno desplego su estrategia de alargar el cumplimiento de estos acuerdos y dificultar hasta el absurdo cualquier medida que apuntara a su concreción”<sup>31</sup>.

El obispo de San Cristóbal de las Casas, quien fue parte de la Comisión de pacificación, comprendió que el gobierno mexicano, nunca tuvo la voluntad política, de resolver el conflicto armado de Chiapas, así lo hizo saber, a través de un célebre comunicado, el 7 de junio de 1998, donde informó, que daba por concluida su labor de medición: “Constato claramente que se ha terminado una etapa del proceso de paz en la que cumplimos responsablemente con lo que nos tocaba hacer para edificarla”<sup>32</sup>.

### AUTONOMÍA INDÍGENA

Ante el menoscabo de los Acuerdos de San Andrés, por parte del gobierno federal, así como el rompimiento del diálogo entre éste y el EZLN, el EZLN decidió en aquel momento llevar a la práctica por su cuenta, lo indicado por dichos Acuerdos, procediendo al establecimiento de los mandos autónomos zapatistas, como clara táctica para instaurar en los hechos lo establecido por los Acuerdos.

<sup>31</sup> EZLN, (1996), *Documentos y comunicados*, volumen 3, ERA, México. p. 360.

<sup>32</sup> Hurtado López, Juan Manuel, (2016), *Don Samuel profeta y pasto*, Castellanos Editores, México, p. 97.

El 8 diciembre de 1994, el EZLN a través de un comunicado anunció el fin de la tregua y ordenó a sus tropas que avanzaran, además lanzó la consigna denominada: *paz con justicia y dignidad para los pueblos indios*. En los hechos así también iniciaba el proceso de autonomía de las comunidades zapatistas, con la creación de los municipios autónomos, en las zonas de ascendencia del EZLN.

8 de diciembre, 9:45 horas.

Al pueblo de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

Hermanos:

El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional declara lo siguiente:

*Primero.* Hace unos minutos tomó posesión el usurpador Robledo Rincón, la imposición ha sido consumada. El gobierno ha formalizado así la ruptura del cese al fuego.

*Segundo.* El EZLN da por terminado, en estos momentos, el cese al fuego.

*Tercero.* La voluntad de diálogo por parte del EZLN ha sido burlada por el supremo gobierno. La tregua ha sido rota.

*Cuarto.* La Comandancia General del EZLN ordena, en este momento, el avance de las tropas zapatistas para el cumplimiento de las misiones militares señaladas para cada unidad.

*Quinto.* Se inicia el día de hoy, 8 de diciembre de 1994, la campaña militar «Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios».

¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!

Desde las montañas del sureste mexicano

*C C R I – C G del E Z L N*<sup>33</sup>

Sin duda que, el EZLN con dicha declaración pretendía señalar con absoluta precisión que los pueblos originarios necesitaban de la autonomía para proteger y conservar su cultura, su historia, su cosmovisión, su concepción del mundo, como algo diferente al resto del mundo, a la concepción hegemónica de la vida.

Los pueblos originarios, tienen usos y costumbres, muy diferentes a las sociedades occidentales, su forma de entender el poder y la autoridad, es de servicio a la comunidad, el poder se concibe horizontalmente, evitando el despotismo y la opresión de la autoridad sobre el pueblo, cosmovisión con profundas raíces prehispánicas. Por otra parte, su concepción del trabajo, contrasta con el mundo capitalista, de explotación y consumo, implica pensar en la colectividad y el bien común, el trabajo como autogestión, así como perfeccionamiento de las capacidades y habilidades del ser humano.

El levantamiento del EZLN colocó como demanda fundamental el tema de la autonomía, junto a los reclamos de democracia, libertad y justicia, como reivindicaciones y demandas centrales de los pueblos originarios, programa que encontró un importante respaldo en diversos sectores de la sociedad mexicana.

Los indígenas zapatistas reclaman a los mestizos con gran atingencia: “Si nosotros, antes de que llegaran ustedes podíamos cuidar la naturaleza, vivíamos, nos gobernábamos. nos desarrollábamos y aprendíamos, ¿por qué no nos reconocen esa capacidad que tenemos de decidir nuestro destino? *no nos vamos a indepen-*

<sup>33</sup> EZLN, (1994), *Documentos y comunicados*, Volumen 2, ERA, México, p. 62.

*dizar, seguimos siendo mexicanos, pero tenemos una forma particular de llevar nuestra vida*".<sup>34</sup>

Los pueblos originarios zapatistas también enunciaron lo siguiente sobre el gobierno y su forma de concebirlo:

‘INFINITAMENTE SUPERIOR A LA TUYA’, le dicen al gobierno, ‘PORQUE NUESTRA FORMA DE GOBIERNO NO PROVOCA GUERRA Y LA TUYA SI NUESTRA FORMA DE GOBIERNO NO PROVOCA MUERTES Y LA TUYA SI.’ *Entonces lo que tienen que hacer es darnos un status de autonomía o algún reconocimiento a esa forma de gobierno y relacionarte con nosotros de otra forma.*<sup>35</sup>

Los indígenas igualmente reclamaron trato digno a los tres niveles de gobierno, evitando exclusión y explotación: *“Hasta ahora te has relacionado con nosotros para saquearnos, para desangrarnos, para llevarte todo lo bueno que tenemos, incluso nuestra historia.*<sup>36</sup>

A partir del levantamiento armado en enero de 1994, el EZLN logró recuperar una gran cantidad de tierras que estaban en manos de terratenientes, llamados comúnmente finqueros. Como consecuencia los zapatistas se abocaron a redistribuir las tierras recuperadas, a las comunidades indígenas y campesinos empobrecidos.

“Las más de 250 mil hectáreas de tierra recuperada (Gutiérrez Luna, 2013) materializarían, en los hechos, tanto la ‘Ley Agraria Revolucionaria Zapatista’ (LARZ) como la ‘Ley Revolucionaria de las Mujeres’

<sup>34</sup> Molina, Iván, (2000), *El pensamiento del EZLN*, Plaza y Valdez, México. p. 179.

<sup>35</sup> *Loc. Cit.*

<sup>36</sup> *Loc. Cit.*

(LRM). Con el tiempo, dicha superficie territorial irá aumentando al adherir a familias y pueblos con tierra, pero sin el ejercicio del derecho a la autodeterminación de sus territorios”.<sup>37</sup>

Con estos terrenos recuperadas por parte del EZLN, fueron configurándose los territorios de los municipios autónomos, como consecuencia los zapatistas lograban construir nuevas comunidades indígenas, integradas por “tierras dignas”, denominadas así porque uno de los ideales fundamentas de su lucha, fue precisamente la dignidad de los pueblos originarios. En los hechos se lograba la tan anhelada reforma agraria. Fue también una respuesta concreta a la contra reforma agraria emprendida por el PRI, bajo el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, quien decreto los cambios constitucionales del artículo 27, en el año de 1992, medida que derogaba el reparto agrario para los campesinos y ejidatarios pobres.

Cabe hacer notar que, que después del levantamiento armado, en las tierras recuperadas por los zapatistas, el Estado y sus instituciones suspendieron los servicio, tales como agua, luz y teléfono, de igual manera retiraron los servicios de salud y educación, la política de los tres niveles de gobierno fue la misma desde los primeros días de levantamiento armado, no reconocer legalmente las tierras recuperadas, así como considera ilícitas la existencia de las comunidades zapatistas.

Dentro de las tierras recuperadas existe dos formas de concesión, una es la propiedad *colectiva indi-*

<sup>37</sup> López Flores, Pabel, (2020), *Contrahegemonía Comunitaria, Las experiencias autonómicas del pueblo Guaraní en Bolivia y del Zapatismo en México*, El colectivo, Bueno Aires. p. 263.

*vidual*, donde cada familia tiene el derecho de cultivar una parcela, cuyos beneficios derivados de su trabajo son individuales, aunque tienen asimismo la obligación de retribuir a la comunidad parte de su cosecha. Por otra parte, existe además una segunda forma la propiedad, la denominada *colectiva general*, que son terrenos cuyo cultivo se realiza de forma colectiva, con el trabajo ejecutado por las familias de la comunidad y los beneficios de la producción, se distribuyen a través de una asamblea comunitaria. Cabe aclarar que, en el caso de la propiedad colectiva individual, la tierra pertenece a la comunidad y los integrantes de las familias que la trabajan, no obtienen la propiedad definitiva, perdiendo sus derechos, al abandonan la población zapatista.

### PARAMILITARES O GUARDIAS BLANCAS

A partir de que el gobierno federal desconoció, los acuerdos de San Andrés Larrainzar, proliferaron los ataques, en contra de las comunidades indígenas, que tenían alguna relación cercana con los zapatistas, los embates provenían, de los diversos grupos paramilitares, ligados a los terratenientes, finqueros y a la oligarquía priista, que ha gobernado por décadas el estado de Chiapas. Entre las tropas paramilitares estaban: Paz y Justicia, Los Chinchulines, Mascara Roja, MIRA, todos ellos, actuaron bajo la complacencia, de las autoridades municipales, estatales y federales.

En el fondo, la guerra de baja intensidad, auspiciada por los tres niveles de gobierno, tenía como finalidad exterminar al EZLN y sus bases sociales de apoyo, al interior de las comunidades indígenas; proteger a las tropas paramilitares, fue parte importante de su estrategia.

Sin importar, las renunciaciones de funcionarios, estatales y federales, persistió el amparo a los grupos paramilitares, que siguieron actuando con violencia e impunidad, en contra de las comunidades indígenas.

La estrategia del gobierno federal fue muy clara:

1. Desconocer los acuerdos de San Andrés Larráinzar.
2. Dividir a las comunidades indígenas, a través de varias formas, entre ellas la cuestión religiosa.
3. Proteger a los grupos paramilitares.
4. Manejar a los indígenas a través del partido oficial (PRI), en contra del zapatismo.

El gobierno federal, intentó eliminar al EZLN, a través de todos los medios posibles, recurrió al cerco militar, asimismo, minó sus bases de apoyo, como estrategia dividió, a las comunidades indígenas, provocando al mismo tiempo, enfrentamientos entre los mismos indígenas. Por otra parte, es necesario indicar, que los diversos grupos paramilitares, fueron auspiciados por el PRI y protegidos por los tres niveles de gobierno, con la idea de exterminar, a los zapatistas y sus bases de apoyo.

En febrero de 1998, el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C., publicó el documento, *Chiapas, la guerra en curso*, donde se muestra, ampliamente la violencia, que se ejercía sobre las comunidades indígenas, identificadas, como simpatizantes del zapatismo. Los gobiernos federal y estatal, utilizaron a los grupos paramilitares, de filiación priista, para combatir al EZLN, así como a sus bases de apoyo.

En el documento mencionado, podemos identificar a los grupos paramilitares, las regiones donde actuaban, sus integrantes y dirigentes principales, las instituciones y políticos, que los apoyaban, así como las operaciones criminales, cometidas de forma violenta.

Por otra parte, existieron sectores sociales, ligados al poder económico y político chiapaneco, interesados en prolongar el conflicto armado, entre ellos, los grupos paramilitares, que obtuvieron cuantiosas ganancias, a través de sus acciones violentas, contra los indígenas afines al zapatismo, apropiándose de sus tierras que habían abandonado, cuando se desplazaron a otras regiones más seguras. De la misma forma, los caciques chiapanecos, también se beneficiaron, con la guerra de baja intensidad, entre ellos, los grandes terratenientes, dedicados a la explotación de maderas finas, así como ganaderos y caficultores. Estos caciques, tuvieron manos libres, para afectar los territorios, de las comunidades indígenas, como consecuencia, se fortalecieron aún más, las condiciones de explotación semifeudal.

Ahora bien, las ligas entre los Las ganaderos y el gobierno del estado, eso sí lo sabemos bien, con nombres y apellidos. O sea que los ganaderos organizan a los vaqueros y a los pequeños propietarios en unidades paramilitares. La instrucción militar se le dan o se la daban, agentes de la policía judicial del estado y oficiales de la policía, de seguridad pública del estado, les daban entrenamiento de artes marciales, de combate con arma blanca (cuchillo), o combate cuerpo a cuerpo, tiro con pistola y unas maniobras muy elementales de copar un poblado para destruirlo.<sup>38</sup>

## COMENTARIOS FINALES

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional conoció de cerca la explotación y marginación, de los indígenas, así como la concentración, del poder económico y

<sup>38</sup> Molina, Iván, (2000), *El pensamiento del EZLN*, Plaza y Valdez, México. p. 216.



político, en una oligarquía local, unas cuantas familias, que poseían grandes extensiones de tierra y agua, que además explotaban a los peones acasillados, a cambio de miserables salarios. Las mismas familias, que detenían el poder político, gobernando con despotismo y violencia, actuaban con frecuencia, con fuerza desmedida, en contra de los pueblos originarios.

Esta realidad contrastante, de concentración de riqueza en una oligarquía rapas, y por otra parte amplias masas pauperizadas y explotadas, fue la fuente de inspiración del EZLN, que generó un pensamiento crítico y propositivo, fundamentando en ideas y argumentos, enunciando una nueva forma de convivencia más justa, democrática y libre, una sociedad más equitativa, que reivindicaba la dignidad de los pueblos originarios. Sus declaraciones y manifiestos denunciaron reiteradamente, la explotación y marginación, de los pueblos originarios.

Acorde con la división internacional del trabajo, a México se le asignó, desde hace mucho tiempo, el papel, de productor de materias primas y consumidor de manufacturas, al igual que a los demás, países de América Latina. A partir de la imposición del modelo neoliberal, a México se le atribuyó, al mismo tiempo, producir postres, flores, del mismo modo, que aceptar maquiladoras, en su territorio. Impidiendo así, el desarrollo tecnológico propio, asegurando, además, la subordinación en dicho rubro. Por lo que seguimos importando, la mayoría de las manufacturas, mientras que el precio, de las materias primas, sigue siendo bajo, en comparación, con los productos industriales, que nos llegan del exterior; de tal manera que, siempre ha significado, una fuga considerable de divisas de nuestro país, en beneficio de los países industrializados.

A esta situación, hay que agregar el desplazamiento, de grandes masas de desempleados, que emigran hacia los Estados Unidos, fuerza de trabajo mexicana, que es sobre explotada, al movilizarse en busca de subsistencia.

El neoliberalismo trajo consigo, una acelerada polarización estructural de la economía, centrandose en el sector que tiende a la rápida modernización, así como de fuerte monopolización, arrasando a su paso, otros sectores de la economía, los tradicionales, como la agricultura, la ganadería y la minería, excluyendo al mismo tiempo, a amplias masas de la sociedad, como los campesinos y los indígenas.

Estas masas desempleadas y marginadas, fueron lanzadas a la economía informal. Además, el neoliberalismo arrastró consigo, el empobrecimiento de amplios sectores de clase media, así como trabajadores, cuya actividad estaba desligada, del capital monopólico o del poder político estatal, que favoreció sobre todo a la economía globalizada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Chávez, Marcela. (2003), *La Quiptic Ta Lecubtesel: Autonomía y acción colectiva*. Revista Nueva Antropología, vol. XIX, núm. 63, México, pp.115-135.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A. C., (1998), *Chiapas, la guerra en curso*, México.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), (1994-2001), *Documentos y comunicados*, cinco volúmenes, Era, México.

- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), (1995), *Documentos y comunicados*, 3 volúmenes, Fuenteovejuna, México.
- Hurtado López, Juan Manuel, (2016), *Don Samuel profeta y pasto*, Asociación Teológica EcuMénica Mexicana, México.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, (1996), *Chiapas: El impacto en Las Cañadas*, Revista, NEXOS, No. 219, México.
- López Flores, Pabel, (2020), *Contrahegemonía Comunitaria, Las experiencias autonómicas del pueblo Guaraní en Bolivia y del Zapatismo en México*, El colectivo, Bueno Aires.
- Molina, Iván, (2000) *El pensamiento del EZLN*, Plaza y Valdez, México.
- Montemayor, Carlos, (2009), *Chiapas. La rebelión indígena de México*, DEBOLCILLO, México.
- Salinas de Gortari, Carlos, *Mensaje a la nación*, 6 de enero de 1994.
- Tello Díaz, Carlos, (1995), *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México.

### *DOCUMENTOS:*

- (ECCEZLN), (1995), La palabra de los armados de verdad y fuego. entrevistas, cartas y comunicados del EZLN, 3 Volúmenes, Fuenteovejuna, México.
- (IICGEL), (1969), *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Volumen I y II, CELAM, Bogotá, 1968.
- (IIICGEL), (1979), *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, 1979, Librería Parroquial, México.

*PÁGINAS DE INTERNET:*

<https://www.alainet.org/es/active/50889>, fecha de consulta 24 de abril de 2023.

<https://www.rompeviento.tv/de-la-discrepancia-a-la-confrontacion-a-48-anos-de-las-fln-y-a-34-del-ezln-a-bote-pronto/>, fecha de consulta 24 de abril de 2023.

**RESUMEN:**

El presente texto, tiene como objetivo primordial analizar, la fundación de los municipios autónomos zapatistas, a partir del movimiento armado en Chiapas, así como el proceso de pacificación y el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés Larráinzar. Como consecuencia el EZLN tomó la determinación de aplicar en los hechos dichos acuerdos, en los territorios que habían tomado, abocándose a organizar la administración y el buen gobierno, asumiendo un compromiso por los pobres y explotados, origen mismo del movimiento armado.

**ABSTRACT:**

The main objective of this paper is to analyze the founding of the Zapatista autonomous municipalities, based on the armed movement in Chiapas, as well as the pacification process and the non-compliance with the San Andrés Larráinzar agreements. Consequently, the EZLN made the determination to actually apply these agreements in the territories they had taken, dedicating themselves to organizing administration and good government, assuming a commitment to the poor and

exploited, which is the very origin of the armed movement.

**Palabras clave:**

Autonomía indígena, municipios autónomos zapatistas, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Chiapas, acuerdos de San Andrés.

**Keywords:**

Indigenous autonomy, Zapatista autonomous municipalities, Zapatista Army of National Liberation, Chiapas, San Andrés agreements.

# LA CRISIS DEL NEOLIBERALISMO Y EL “GIRO A LA IZQUIERDA” EN AMÉRICA LATINA.

*Anastacio Sosa Ramos*  
Facultad de Humanidades, UAEM

## INTRODUCCIÓN

A partir de 1990 en América Latina se abre otro ciclo caracterizado por variables económicas y políticas marcadas por el Consenso de Washington, que a su vez inspiró e impulsó una agenda política neoliberal, donde se priorizó la conducción de la economía a la iniciativa privada y el Estado mantuvo distancia de este control y regulación de la economía, manteniendo un papel secundario y subsidiario, este ciclo se ubica como el del “Estado mínimo”. La oferta económica de las políticas neoliberales a las clases medias y bajas de los países pobres y en vías de desarrollo fue la teoría del “derrame” que consistió según afirmación De León (2017):

“...que la mejora económica...se conseguirá mediante el éxito de los sectores de mayores ingresos, que transmitirán los excedentes hacia abajo en la pirámide de ingresos, la profundización en la orientación primario-exportadora, explotando y desarrollando...las ventajas comparativas estáticas de las economías...”  
(p. 46)

Esta es la oferta política y económica de la agenda neoliberal para las sociedades pobres en vías de desarrollo, que explica los amplios márgenes de pobreza extrema y desigualdad social y la acumulación de la

riqueza en las élites empresariales y políticas en América Latina. Los países representativos que mantuvieron estrategias económicas neoliberales son México, Colombia, Perú y Chile en la década de los noventa.

Estas políticas neoliberales que polarizaron las brechas entre una minoría de los ricos y una mayoría de los pobres, a mitad de la década de los noventa del siglo pasado derivó en recesiones económicas para varios países latinoamericanos. Estas crisis económicas mostraron la debilidad del modelo de crecimiento basado en las políticas neoliberales. De León (2017) hace una cronología al respecto:

La crisis mexicana de 1995...Luego fueron Argentina (1996-1998-2002), Chile (1999), Brasil (1998-1999), Bolivia (1999-2001), Colombia (1998-2002), Ecuador (1999-2000) y Venezuela (1998, 1999 y 2002) por señalar los casos más graves. Para el conjunto de AL, entre 1999 y 2002 se produjo una caída acumulada del Producto Interior Bruto (PIB) del 2.4%. (CEPAL, 2016). (pp. 35-36)

Las consecuencias de estas crisis económicas que atravesaron la mayoría de los países latinoamericanos que rigieron sus economías bajo el canon neoliberal, fue el aumento de los márgenes de pobreza para la mayoría de las poblaciones de los países inmersos esta crisis económica y el deterioro de las condiciones de vida de estos sectores vulnerables. El modelo político y económico neoliberal entró en una debacle, se impuso una nueva agenda donde los protagonistas fueron los movimientos sociales y el Estado.

En varios países de América del Sur donde las crisis económicas neoliberales impactaron con mayor fuerza, se implantaron nuevos gobiernos de izquierda

con idearios alternativos y un discurso popular. Estos arribos a los gobiernos fueron en forma pacífica, dentro de los cauces institucionales, vía elecciones. “A lo largo de la primera década –Siglo XXI- estos cambios fueron llegando...Venezuela en 1999, Argentina y Brasil en 2003, Uruguay en 2005, Bolivia...en 2006, Ecuador y Nicaragua en 2007 y Paraguay en 2008” (De León, 2017, pp. 44-45).

Con la crisis del modelo neoliberal donde los protagonistas fueron la iniciativa privada y la facción política de la derecha, en esta primera década del siglo XXI se inaugura lo que Torrico (2017) llamó el “giro a la izquierda” que se caracterizó por las victorias electorales de candidatos presidenciales impulsados por los movimientos sociales, por los sectores pobres en un claro antagonismo y ruptura con las políticas neoliberales que generaron desigualdad social y pobreza.

Los gobiernos progresistas de izquierda se marcaron la meta de disminuir la pobreza y la desigualdad de sus países, poniendo énfasis en el desarrollo económico interno, y distribuir la renta a los sectores más marginados de sus sociedades. Un factor que permitió alcanzar estas metas en la primera década del siglo XXI, fue el aumento de la demanda de las materias primas por parte de China, India, Corea, Indonesia y Japón (De León 2017), el aumento de la demanda y del precio de las materias primas principalmente el petróleo, permitió a los gobiernos progresistas de izquierda mantener un modelo económico basado en el crecimiento económico e inclusión social.



## EL CONSENSO DE WASHINGTON Y LA CRISIS DEL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA.

En el ocaso del siglo XX y en los albores del siglo XXI, América Latina transita hacia un proceso de transformación económica, política y social. A finales del siglo pasado se pone en debate la crisis del modelo económico neoliberal que tuvo como antecedente para su surgimiento y desarrollo en nuestro continente, el Consenso de Washington. Este término fue propuesto por el economista norteamericano John Williamson en 1989, que sintetizan el decálogo de las reformas “estándar” destinadas a los países en desarrollo tanto en América Latina, Europa y África, tendiente a mantener el control y dependencia de las economías de los países pobres de estas latitudes.

Las medidas o recomendaciones surgidas de las instituciones económicas elitistas con sede en Washington como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos, para los países en vías de desarrollo, latinoamericanos, europeos, y del continente africano, engloban las políticas del modelo económico llamado neoliberal, que se identifica con las fórmulas o principios básicos del denominado Consenso de Washington como, la disciplina en la política fiscal, reformas tributarias que beneficiaban a las élites económicas de los países, libre comercio, privatización de las empresas paraestatales, tasas de interés en beneficio de la banca.

Estas políticas neoliberales fueron impuestas a los países pobres y en vías de desarrollo y de no hacerlo, no contarían con el apoyo económico de éstos emporios económicos, no recibirían préstamos del FMI y de la Banca Internacional.

El resultado de la aplicación de las políticas neoliberales, llevó a crisis financieras y políticas, a las sociedades latinoamericanas que estaban en círculo de dominio del capitalismo y su modelo neoliberal, cuyo sello era las brechas extremas entre los ricos y los pobres y los altos niveles de desigualdad y pobreza extrema.

Calderón y Castells (2019), nos refieren sobre el neoliberalismo lo siguiente: “Entendemos por neoliberalismo aquel modelo de crecimiento y distribución basado, esencialmente, en la dinámica del mercado, apoyado por el Estado” (p.17).

A finales de la primera década del siglo XXI, este modelo neoliberal que se basa en la libertad del mercado, entra en una crisis mundial, así lo confirman Calderón y Castells (2019), “... el modelo neoliberal de inserción en la globalización sin restricciones, generada por el mercado, colapsó hacia inicios del siglo XXI en la mayoría de los países tanto económica como socialmente” (p. 22).

La crisis neoliberal estuvo a la par con resultados negativos en la economía, el aumento de la desigualdad social y la pobreza. Esto generó crisis de legitimidad y de gobernabilidad de los gobiernos con orientación de políticas neoliberales en América Latina.

En varios países latinoamericanos a través de la lucha de movimientos sociales toman el poder para buscar otras alternativas de gobiernos con otras políticas económicas y sociales en beneficio de las clases pobres, como en Venezuela, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Uruguay, Brasil, con gobiernos socialistas o de izquierda aplicaron políticas contrarias a las del Consenso de Washington, que impulsaron la estrategia del Estado mínimo, donde el Estado no atiende la previsión social, menos la redistribución de los ingresos,

factores que explican la pobreza extrema, propios de los países en desarrollo bajo el dominio de las políticas neoliberales.

La transición del neoliberalismo al neodesarrollismo, Calderón y Castells (2019), tuvo lugar en países en vías de desarrollo del cono sur latinoamericano, donde la resistencia y oposición de esas sociedades fue patente, a las políticas excluyentes de los sectores marginales y a favor de las clases elitistas, así como la suma forzada a la economía mundial bajo las fórmulas del Consenso de Washington que estaban en crisis.

El modelo político y económico alternativo que surge y se aplicó en países de América del Sur, con las características propias en lo político, económico y social, fue el neodesarrollismo, que alcanzó altos niveles de expansión en Brasil bajo los gobiernos de Luiz Inácio Lula da Silva. En el neodesarrollismo, el Estado asume la responsabilidad llevar el control del crecimiento de la economía y de redistribuir la riqueza y así atender el bienestar de la población más pobre, a partir de políticas económicas y sociales cuyo objetivo fue atender las necesidades de ese sector que sufrió el estrago de las políticas neoliberales.

... el modelo de desarrollo del neodesarrollismo se basó en el crecimiento económico y la redistribución a toda costa, focalizándose en el avance de las fuerzas productivas y en la mejora de las condiciones materiales de vida de la población, especialmente de las más pobre. (Calderón y Castells, 2019, p. 42)

En la primera década del siglo XXI, se aplica este modelo económico contrapuesto al neoliberal, con visos a superarlo y sustituirlo, este modelo es el neodesarrollismo "...es el Estado el motor de crecimiento

económico y del reparto del producto, interviniendo activamente en los procesos del mercado y en la creación de infraestructura, aunque sin estatizar la economía” (Calderón y Castells, p. 17).

La transformación política y social de esta región sur de América Latina, a finales del siglo XX e inicios del XXI, fue por la contraposición de estos dos modelos socioeconómicos antagónicos, uno en decadencia, el neoliberal y otro en ascenso el neodesarrollista.

Y un nuevo modelo emergió, un modelo autoproclamado “neodesarrollista”, centrado en el Estado, pero apuntando a la competencia en el mercado global, aparentemente muy cerca del modelo de desarrollo del este asiático en el periodo 1960-1980 del “despegue”. (Calderón y Castells, 2019, p. 22)

El análisis del surgimiento, aplicación y sus alcances de este modelo neodesarrollista lo ubico en Brasil y en los gobiernos de Lula da Silva ( 2003-2010). Lula llegó al Poder Ejecutivo de esa nación, mediante un proceso democrático, vía elecciones, postulado por el Partido de los Trabajadores (PT).

El origen del modelo neodesarrollista fue en Brasil, a partir de las políticas económicas que aplicó Lula, en beneficio de los sectores pobres, producto de la política neoliberal en América Latina. “Fue el énfasis brasileño sobre la inversión en infraestructura productiva, junto con el incremento en el gasto público social y las políticas redistributivas, lo que dio nacimiento al neodesarrollismo en América Latina” (Calderón y Castells, 2019, p. 33).

La debacle del neoliberalismo a finales del siglo XX fueron las crisis económicas y políticas que emergieron producto de la aplicación de los lineamientos del

llamado Consenso de Washington que generó pobreza, desigualdad e injusticia para la mayoría de la población de los países en vías de desarrollo y en contraposición estas políticas neoliberales empoderaron económicamente y políticamente a las élites empresariales, agrícolas y políticas de esta región de América del Sur. Este desequilibrio de pobreza extrema en la mayoría de las poblaciones de la región latinoamericana y riqueza en unas cuantas manos, fue la causa del “giro a la izquierda” donde las organizaciones políticas, los movimientos sociales a través de la vía pacífica, las vías electorales llevan al poder a sus representantes para que sean atendidas sus necesidades siendo prioritarias la disminución de la pobreza y las desigualdades sociales.

### **CAUSAS DE LA CRISIS DEL NEOLIBERALISMO Y EL “GIRO A LA IZQUIERDA” EN AMÉRICA LATINA.**

El inicio del siglo XXI se identifica por la crisis del neoliberalismo en América Latina. La hegemonía lograda en dos décadas anteriores a través del control de las economías dependientes de los países pobres que seguían los cánones del Consenso de Washington, sufre un desequilibrio y en toda la región sudamericana se abre la puerta para la búsqueda de cambios políticos, económicos y sociales.

La crisis del neoliberalismo trae como consecuencia las victorias electorales de movimientos sociales y de líderes políticos de izquierda que impulsan propuestas de cambio en el ámbito económico, político y social contrarios a las políticas neoliberales que sumieron en la pobreza y en la desigualdad a millones de pobres en los países de la región de América del Sur.

Este cambio de perspectiva se le ha denominado “giro a la izquierda” (Torrigo 2017), inició en Venezuela en 1998 con la victoria de Hugo Chávez. Durante la primera década del siglo XXI se extendió en la región sudamericana este “giro a la izquierda” donde las sociedades interpusieron su protesta ante la crisis del neoliberalismo que dejó injusticia, desigualdad y pobreza, y fueron hacia la búsqueda de un modelo económico que generara crecimiento e inclusión social, contrario al modelo neoliberal que buscó crecimiento para enriquecer a una élite en perjuicio de las mayorías.

Este “giro a la izquierda” no fue violento, fue dentro del ámbito democrático; a través de las elecciones llegaron al poder, en 1998 Hugo Chávez en Venezuela, en el 2000 Ricardo Lagos en Chile, en 2003 Lula Da Silva en Brasil, en Argentina Néstor Kirchner, en 2004 Martín Torrijos en Panamá, en 2005 Tabaré Vázquez en Uruguay y en ese mismo año Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador en 2007, Fernando Lugo en Paraguay en 2008, 2009 Mauricio Funes en el Salvador, en Perú Ollanta Humala en 2011 y Costa Rica en 2014 con Luis Guillermo Solís. (Torrigo, 2017)

En este apartado trataré solamente los casos de Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia y Ecuador, donde se enfatiza las causas de la crisis del neoliberalismo y del “giro a la izquierda” donde se generaron modelos económicos, políticos con particularidades propias en cada país, manteniendo rasgos comunes que identifican a las izquierdas de esta etapa del siglo XXI que se compromete y participa en procesos electorales para elegir a sus gobernantes.

...porque en Latinoamérica desde el 2000 en adelante, diversos gobiernos se propusieron impulsar políticas alternativas al modelo de desarrollo neoliberal,

inaugurando el “ciclo progresista” en la región bajo lo que se definió como Neodesarrollismo, Socialismo del siglo XXI y/o del Buen Vivir, los cuales fueron abordados a partir de estudio de caso de países y sus gobiernos: Chile (neoliberalismo con Bachelet-Piñera), Brasil (Neodesarrollismo con Lula-Dilma) y Venezuela (Socialismo del Siglo XXI con Chávez). (Vidal, 2019, p. 7)

Estos modelos económicos impulsados y puestos en práctica en cada país, no representan un continuismo del neoliberalismo, tampoco hay una ruptura extrema con él, porque se utilizan mecanismos y procedimientos de la democracia como son las elecciones, y la toma del poder pacífica y participativa de la sociedad.

Otro rasgo común de la izquierda latinoamericana a principios del siglo XXI, es la búsqueda de la reducción de la desigualdad socioeconómica y la redistribución de la riqueza a los sectores más pobres.

Katz (2019), agrega que “El neoliberalismo latinoamericano fue socavado por levantamientos sociales parcialmente exitosos...Las protestas pusieron un límite a la ofensiva del capital, especialmente luego de cuatro alzamientos victoriosos (Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela) que tumbaron a los artífices del ajuste” (p. 57).

A inicios de este siglo XXI en América del Sur se sucedieron movimientos sociales y procesos de cambio que tuvieron su origen y causa en la crisis del modelo neoliberal que llevó al extremo de la pobreza y desigualdad a las naciones de América del Sur, esto implicó la búsqueda y la aplicación de otro modelo de desarrollo, relevando al neoliberalismo con otros modelos de ajuste alternativos, que tenían en común los pilares

del neodesarrollismo aplicado en Brasil: crecimiento económico e inclusión social.

La premisa en estos países donde se generaron cambios, fue la aparición de movimientos políticos-sociales que protestaron, se opusieron a las políticas neoliberales a principios de este siglo.

Se llamó “gobiernos progresistas” a los gobiernos que, en sudamérica, fueron electos con amplia base popular en el contexto de crisis de la ideología neoliberal y que, por lo tanto, llegan al poder con discursos para revertir las políticas neoliberales...experiencias más radicales de alternativas al neoliberalismo (como Venezuela, Bolivia y quizás, en algunos aspectos, Ecuador) no pueden ser comparados con experiencias más “rosadas”, neodesarrollistas en el mejor de los casos como Brasil, Argentina y Uruguay”. (Carcanholo en Vidal, 2019, p. 41)

La victoria que alcanzaron estos movimientos sociales y los líderes de los mismos, fue a través de procesos electorales municipales, legislativos y presidenciales. En cada uno de estos países cuando los movimientos sociales, partidos y líderes políticos llegan al poder, aplican estrategias económicas, políticas y sociales contrarias al modelo neoliberal que entró en crisis y perdió hegemonía. Buendía (2013), menciona que:

Los procesos en marcha han ido generando encuentros y desencuentros que tienen matices y rasgos que los hacen particulares, y que van moldeando estilos de crecimiento, desarrollo y las especificidades que cada país ha estado asumiendo para desterrar la pobreza y la desigualdad que aún perdieron en el continente. (p. 18)



Las políticas neoliberales que integran la estrategia del consenso de Washington pierden hegemonía en estos países que hay cambios, protestas y luchas de movimientos sociales, aunado a la victoria de éstos en los procesos electorales.

Se establecen las bases para impulsar modelos alternativos de desarrollo, independientes a los cánones de los organismos económicos internacionales neoliberales.

Estos gobiernos “progresistas” según Buendía (2013) refiere que afianzan factores como la cooperación e integración que son elementos esenciales para lograr el desarrollo de cada país.

...con el liderazgo del presidente venezolano Hugo Chávez, se avanza en la construcción de la Alianza Bolivariana para América (ALBA), que hoy está integrada por Venezuela, Ecuador, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Dominica, Antigua y Barbuda, San Vicente y las Granadinas. Aunque dicha iniciativa participa y apoya a UNASUR, constituyen un bloque distinto de países que configuran otro actor, más orientado a la izquierda, para el ya complejo escenario político de América Latina. (p. 18)

Los países de la región sur de América Latina que estuvieron dentro del proceso de cambio antiliberal, lograron disminuir la pobreza y la desigualdad. Hubo una circunstancia a favor de los gobiernos progresistas, el aumento del precio de las materias primas a nivel internacional que permitió este auge económico y apoyo a los sectores populares, fue un ciclo de bonanza el alza de los *commodities*, exportación de materias primas y recursos naturales como el petróleo, esto aceleró el crecimiento, junto con la estrategia de redistribución de la

renta a los sectores pobres. En el neoliberalismo estos superávits logrados por el aumento de las exportaciones eran mantenidos y capturados por las élites, sin una distribución a las capas pobres de la sociedad.

## **LOS CASOS DE: VENEZUELA, BRASIL, ARGENTINA, BOLIVIA Y ECUADOR.**

### *VENEZUELA. SOCIALISMO BOLIVARIANO*

El auge y la hegemonía neoliberal de los años ochenta y noventa en Venezuela llegó a su fin con la victoria electoral de Hugo Chávez por la presidencia en diciembre de 1998. Chávez ocupa formalmente el puesto de Presidente de Venezuela el 2 de febrero de 1999 hasta su muerte sucedida el 5 de marzo de 2013.

El gobierno de Chávez desde un inicio tuvo una orientación de izquierda, Salazar-Elena y Diego, hacen referencia que en la propuesta programática de Chávez están presentes "... los rasgos distintivos de la izquierda latinoamericana, como son los objetivos de la igualdad, la intervención del Estado en la economía, la democracia participativa y la movilización de la sociedad" (Torrice, 2017, p. 190).

El antagonismo con las políticas neoliberales estuvo presente, en la aplicación de la política social tendiente a disminuir la pobreza, mejorar los servicios educativos y de salud, para tal efecto se implementó las llamadas "misiones" según Salazar-Elena (2017), que llevaron servicios básicos a la población pobre, en el ámbito de la salud como la misión Barrio Nuevo encabezada por personal médico enviado por el gobierno cubano a cambio de petróleo, la misión Robinson, cuyo objetivo fue combatir el analfabetismo, donde Venezue-

la contó nuevamente con la dirección y coordinación de personal educativo cubano, y la misión Mercal que distribuyó alimentos subsidiados a 40% de población.

Desde 2005 Chávez se declara un socialista y en su discurso empieza a utilizar el concepto de “socialismo del siglo XXI” que a su vez se implementan medidas y estrategias económicas que corroboran, como las unidades productivas de participación social, Salazar-Elena y Diego, (2017) conocidas como Núcleo de desarrollo Endógeno, una participación directa del Estado para nacionalizar sectores “estratégicos” de la economía.

Vidal Molina (2019) refiere al respecto:

Esto es lo que Hugo Chávez llama “socialismo bolivariano, socialismo indoamericano, socialismo venezolano” y que se expresa en una construcción que no es copia ingenua ni simple de modelos, sino una nueva forma de comprensión socialista que, sin abandonar la crítica profunda y radical a la lógica depredadora y egoísta del capital, ya expuesta por Marx, no la agota en este autor ni en las experiencias de construcción socialista real que se inspiraron en él. Incluso es capaz de realizar la crítica a las desviaciones autoritarias de esta experiencia y fortalecer la idea de la democracia y participación como ejes que sustentan nuevas relaciones sociales. (p. 157)

El socialismo bolivariano o también llamado por Chávez “socialismo del siglo XXI” es un proceso histórico de transición al socialismo manifestado en una revolución política con fundamento democrático, pacífico.

El gobierno de Chávez al manifestarse como socialista, se radicaliza, rompe con el pasado neoliberal venezolano, su punto de arranque fue la aprobación de

una nueva Constitución donde se asentaron las bases de ese rompimiento con el pasado neoliberal y las bases del nuevo Estado que impulsó Chávez bajo la bandera del “socialismo del siglo XXI”.

La influencia política y retórica de Chávez tuvo recepción en otros gobiernos como en el de Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador, lo común a estos dos países y Venezuela, es que para que se diera la construcción de un nuevo Estado fue mediante la aprobación de nuevas constituciones que fue su agenda para los cambios económicos, políticos y sociales en sus respectivos países.

La Constitución de 1999 en Venezuela, Salazar-Elena y Diego (2017) asientan que el régimen político de Chávez se aparta del modelo de democracia liberal. La sujeción de los poderes Judicial y Legislativo otorgaron al presidente Hugo Chávez facultades legislativas extraordinarias, en desmedro de la independencia de poderes “Chávez se convirtió en uno de los presidentes más poderosos de América Latina” (Corrales en Torrico, 2017, p. 192).

Otra característica del gobierno de Chávez, fue el aspecto “participativo”:

...la Constitución de 1999 incluye instrumentos de democracia directa como el referéndum y la revocación de mandato. Entre 1999, cuando Chávez asume la presidencia, y 2013, año en el que falleció, Venezuela tuvo tres elecciones presidenciales y cuatro legislativas, y seis referéndums (incluyendo el revocatorio en 2004). Únicamente en uno de ellos perdió. (Salazar-Elena y Diego, en Torrico, 2017, p. 192)

Los datos anteriores dan referencia del apoyo de la población al régimen de Chávez, que le permitía en

cada elección tener la probabilidad razonable de victoria. Salazar-Elena y Diego (2017) hace un planteamiento que explica la permanencia de Chávez en el poder y sobre sus políticas, aseverando: "...a pesar de que el régimen chavista presenta rasgos claramente autoritarios en lo relativo a la concentración del poder, se trata de un autoritarismo plebiscitario, caracterizado por el apoyo popular reiterado en sucesivas elecciones compartidas" (p. 193).

Hay una relación directa entre el respaldo popular al régimen chavista, y los niveles altos de la economía y la política social. La fuente son las exportaciones petroleras y el precio internacional del petróleo. En 2013 hay una caída del precio del petróleo y consecuentemente, se eleva el nivel de pobreza en Venezuela y disminuye la aceptación y el apoyo al gobierno de Chávez.

Dada la vulnerabilidad de la economía y la política social hacia el precio del petróleo, cabe esperar que una reducción de estos como la registrada en 2013 se traslade en una caída en los niveles de bienestar en la población que, a su vez, reduzca el apoyo hacia el gobierno. (Torrico, 2017, p. 194)

El cobro de facturas de los votantes en 2015 se hizo notar en contra del gobierno que encabeza Maduro, por los malos resultados económicos. A tal grado que Maduro se niega a someterse a un referéndum revocatorio, previendo una derrota electoral. Hay un cambio de rumbo con Maduro en el poder, antes con Chávez las elecciones eran un mecanismo para fortalecer su liderazgo y a su gobierno, con Maduro el referéndum representa un riesgo para dejar el poder, en una circunstancia de crisis económica y política.

Salazar-Elena y Diego, (2017), escriben que “Para la mayoría de los partidos de la izquierda partidista “institucionalizada” presentar malos resultados o implementar un programa alejado de las preferencias de la mayoría es costoso electoralmente” (p. 205).

Estos mismos autores Salazar-Elena y Diego, (2017), concluyen que, para contrarrestar el “voto económico”, que utiliza la población para cobrar facturas por mal desempeño en lo económico, está el liderazgo de los gobernantes y los ejemplos claros de esta afirmación están los liderazgos de Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador y Morales en Bolivia, que en situaciones económicas adversas ganaron elecciones y mantuvieron el apoyo popular.

El caso venezolano y el gobierno de Maduro enfrenta esta circunstancia de un bajo nivel de liderazgo, un liderazgo más rutinario no comparado con el de Chávez, aunado a los factores de crisis económica y políticas, estamos enfrente de un gran problema, donde solo el diálogo entre las partes: gobierno y oposición y los mecanismos democráticos darán la palabra y decisión al pueblo venezolano mediante el sufragio, que ruta desea seguir.

### **CRISIS DEL NEOLIBERALISMO EN BRASIL: NEODESARROLLISMO.**

El modelo económico-político neoliberal empieza su declinación a inicios de este siglo XXI, en la mayoría de los países latinoamericanos, teniendo más presencia esta crisis en los países de América del Sur. Los factores de debacle neoliberal están presentes en lo económico: aumento en la desigualdad social y de la pobreza. En lo

político, generó riesgo de legitimidad y gobernabilidad de los gobiernos neoliberales.

Para enfrentar esta vicisitud en varios países latinoamericanos, se hacen presentes las luchas de los movimientos sociales que enarbolan la bandera de cambio, y la búsqueda de otras alternativas que ayuden y beneficien a las clases sociales pobres derivadas de regímenes políticos y económicos empatados dentro del marco neoliberal que utiliza el Estado para beneficiar a una clase social minoritaria en perjuicio de la mayoría que está sumida en la pobreza, en la injusticia y en la desigualdad.

Motivados por las crisis económicas de sus países, líderes y movimientos sociales de Venezuela, Chile, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia, Nicaragua, Ecuador, Paraguay, El Salvador, Perú, dan un “giro a la izquierda” (Torrico, 2017) bajo el resguardo de los mecanismos de la democracia, mediante procesos electorales toman el poder y van tras la búsqueda de un modelo económico que se sustente en un crecimiento y desarrollo económico en beneficio de las mayorías pobres (inclusión social).

Estos gobiernos de izquierda, también llamados “progresistas” aplicaron políticas antagónicas al Consenso de Washington núcleo del neoliberalismo, donde la participación del Estado es mínima referente a mejorar las condiciones de los estratos sociales más pobres. El Estado mínimo es baluarte del libre mercado, permite el enriquecimiento de una elite a costa de la mayoría de las sociedades pobres.

Sosa, (2021) afirma:

El modelo político y económico alternativo que surge y se aplicó en países de América del Sur, es el neodesarrollismo, que alcanzó altos niveles de expansión en

Brasil bajo los gobiernos de Luiz Inácio Lula da Silva. En el neodesarrollismo, el Estado asume la responsabilidad de redistribuir la riqueza y atender el bienestar de la población más pobre, a partir de políticas económicas y sociales cuyo objetivo es atender las necesidades de ese sector que sufre el estrago de las políticas neoliberales. (pp. 103-104)

En la primera década del siglo XXI varios países sudamericanos a través de la lucha de movimientos sociales incursionan en la búsqueda de la toma de poder vía elecciones y a la vez de modelos económicos alternativos que se contrapongan al neoliberalismo, tal es el caso de Brasil que en los gobiernos de Lula Da Silva (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011-2015) aplican el Neodesarrollismo que si bien no sustituye del todo a las políticas neoliberales, el Estado fue el eje del crecimiento económico y la redistribución de la renta o de la riqueza a los sectores más pobres de la población brasileña.

La transformación política y social de esta región sur de América Latina, a finales del siglo XX - y primera década del siglo XXI – fue por la contraposición de estos dos modelos socioeconómicos... uno en decadencia, el neoliberal y otro en ascenso el neodesarrollista. (Sosa en Monroy García, 2021, p. 104)

El origen de este modelo neodesarrollista es la aplicación de las políticas económicas aplicadas por Lula en Brasil, como la inversión del Estado en infraestructura que generó millones de empleos, el incremento al gasto social y ante todo las políticas distributivas dirigidas a disminuir los índices de pobreza y desigualdad.



La crisis del neoliberalismo se hizo sentir más en los países pobres y dependientes en la primera década de este siglo XXI y Brasil no fue la excepción. El PT liderado por Lula fue promotor de un proyecto nacional, la búsqueda de un cambio, económico y social en beneficio de la mayoría de los brasileños, para alcanzar cristalizar este proyecto el PT y Lula utilizan prácticas disruptivas como la lucha en las calles por las reivindicaciones de los trabajadores, y la participación en los procesos electorales donde el PT va teniendo representantes en alcaldías, en el parlamento y en algunos Estados. La participación electoral va fortaleciendo las estructuras del PT y el liderazgo de Lula. La coalición de las organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda, incluso partidos con filiación de centro y derecha, apoyan la candidatura de Lula en 2002 que gana las elecciones después de tres candidaturas fallidas, ahora el PT y Lula tuvieron la oportunidad de impulsar cambios en la economía, consolidar las coaliciones políticas al interior del parlamento para impulsar leyes que legalicen el cambio y lograr el desarrollo económico del país tendiente a lograr el crecimiento y en su momento distribuir la renta hacia los sectores pobres.

La base social del PT fueron los trabajadores, desde su fundación en 1980 el Partido estuvo vinculado a luchas de los movimientos sociales y sus reivindicaciones, fue un partido independiente de los grupos hegemónicos cuyos intereses eran prioridad en detrimento de las clases populares.

La conformación del PT fue heterogénea, incluyó grupos y organizaciones de izquierda, sindicatos, movimientos sociales, lo que unió a todos estos grupos políticos fue la lucha contra la desigualdad, la pobreza,

la injusticia, y por el logro de la democratización de Brasil.

Brasil en la primera década de este siglo XXI, bajo el gobierno de Lula, que fue un gobierno “progresista” y de izquierda, aunque no rompe todo el esquema político y económico heredado de los gobiernos neoliberales, se comprometió a impulsar un modelo económico el Neodesarrollismo, un modelo que tendió a través del crecimiento económico, apoyar y beneficiar al sector más pobre de Brasil, rompiendo y poniendo en evidencia a los políticos neoliberales causantes de la pobreza y desigualdad en Brasil. Por eso afirmo que la crisis del neoliberalismo abre paso al Neodesarrollismo surgido en Brasil y con particularidades propias en otros países como Argentina, Panamá, Uruguay, Bolivia, Nicaragua, Ecuador, El Salvador, Perú y Costa Rica,

La crisis del modelo neoliberal no lo llevó a su extinción, pero sí a ser sustituido, en el caso de Brasil por el Neodesarrollismo y en el caso de los demás países sudamericanos pueden tener otros nombres, pero lo común de cada modelo tiene lo que caracteriza al Neodesarrollismo: crecimiento económico y redistribución social de los recursos económicos a los sectores marginados de la sociedad.

En las dos primeras décadas del siglo XXI, Calderón y Castells –2019–, comentan que en los países donde se aplicó el modelo neodesarrollista, los niveles de un mayor desarrollo humano fueron al alza, este modelo combinó crecimiento económico y redistribución social de recursos. Los porcentajes de pobreza se redujeron, la cobertura del sistema de salud se amplió, mejorando la atención de millones de personas que no contaban con estos servicios. Programas sociales

como Bolsa Familia en Brasil, permitió el apoyo de grandes sectores de la población y el surgimiento de una nueva clase media urbana. (Sosa en Monroy García, 2021, p. 122)

La desigualdad, la pobreza y la injusticia son factores que tienen su causa en las políticas neoliberales aplicadas en los países latinoamericanos, la crisis de este modelo, se hace visible por la lucha de los sectores pobres y marginados de los países latinoamericanos que no cejan en su esfuerzo por reivindicar sus derechos por una vida mejor.

La crisis del neoliberalismo trae como consecuencia el arribo al poder de organizaciones políticas, movimientos sociales y de grupos originarios como sucedió en México en el 2018 a través del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) que llega al poder a través del Lic. Andrés Manuel López Obrador, que impulsa un modelo económico muy cercano al Neodesarrollismo: inversión pública en infraestructura destinada a generar millones de empleos y poder adquisitivo de los trabajadores, los programas sociales están destinados a apoyar a los sectores más pobres. El Estado es el responsable de generar crecimiento económico y redistribuir la riqueza más equitativamente.

Otro ejemplo de que el modelo neoliberal está en crisis, en octubre de 2020 en Bolivia gana las elecciones el candidato del Movimiento al Socialismo (MAS) Luis Arce, cuyo proyecto político es dar apoyo a los pueblos originarios y campesinos de Bolivia que han sufrido el flagelo neoliberal.

El 25 de octubre de 2020 en Chile se realiza un Plebiscito, donde el voto del pueblo chileno fue a favor de la sustitución de la Constitución que impuso Pinochet en la década de los 70' del siglo pasado. Esta nue-

va Constitución abre la esperanza para que haya libertad, justicia y una vida mejor. Gabriel Boric al ganar las elecciones en el 2021 representa ese viso de esperanza donde un gobierno progresista de izquierda atiende las prioridades de su sociedad abatir la pobreza y las desigualdades.

El futuro de las sociedades latinoamericanas está en la lucha constante y en la participación de los movimientos sociales y de las nuevas generaciones emergentes que se marquen como objetivo de ser partícipes, de impulsar nuevas sociedades donde las premisas sean mayor igualdad, libertad, inclusión, justicia y una vida mejor.

Con el triunfo de Lula en las urnas en 2022, en su tercer mandato en el Poder Ejecutivo en Brasil se augura un retorno a la democracia y a su restauración, el combate a la pobreza y que los sectores pobres tengan mejores condiciones de vida, a través del rescate de los programas sociales que permitieron a Brasil en sus gobiernos anteriores disminuir las desigualdades sociales.

### **CRISIS DEL NEOLIBERALISMO EN ARGENTINA.**

El ascenso al poder de Néstor Kirchner da en momentos de crisis económica política y social en Argentina a finales de 2001, donde las políticas neoliberales entran en debacle y el liderazgo de Kirchner con una postura antineoliberal representó con Chávez en Venezuela, Lula en Brasil, Morales en Bolivia y Correa en Ecuador, un factor de emergencia en el momento justo que Argentina necesitaba cambios en su estructura política, económica y social. El discurso de Kirchner y su liderazgo se consolidó por las políticas antineoliberales

contrarias a las aplicadas por los expresidentes Menem y de la Rúa.

En el plano del desarrollo social, si bien Kirchner apostó por la continuidad de un amplio

Programa de ayuda social iniciado por el gobierno de Duhalde (Jefes y Jefas de Hogar)...el esquema nunca llegó a institucionalizarse... En contraposición, el esfuerzo estuvo puesto tanto en la creación de empleo... les volvió a dar poder a los sindicatos... se puso énfasis en ampliar la seguridad social fortaleciendo el sistema de pensiones... (Olmeda, en Torricos, 2017, p. 97)

Los gobiernos “progresistas” como el de Chávez, Lula, Correa y Néstor Kirchner se presentaron como una opción alternativa al neoliberalismo que durante tres décadas marcó las líneas de dependencia de las economías latinoamericanas.

Regalado (2017) nos aclara esta concepción de gobiernos progresistas y de izquierda.

Los actuales gobiernos latinoamericanos de izquierda progresistas son en realidad gobiernos de coalición centroizquierda, centro e incluso de derecha. En algunos, la izquierda es el elemento aglutinador a la coalición y en otros ocupa una posición secundaria... cada uno de ellos tiene características específicas... Por ruptura...de la institucionalidad neoliberal. Son los gobiernos resultantes de los triunfos electorales de: Hugo Chávez (1998, 2002, 2006, 2012)... en Venezuela Evo Morales (2005, 2009 y 2014) en Bolivia... Rafael Correa (2006, 2009 y 2013) en Ecuador. En estos países, la correlación nacional de fuerza permitió la aprobación de nuevas Constituciones, destinadas a democratizar el sistema político, recuperar el

patrimonio nacional y facilitar la redistribución de la riqueza... Por acumulación política y aceptación de las reglas del juego de la democracia neoliberal. Son los gobiernos resultantes de los triunfos electorales de: Luis Inácio Lula da Silva (2002 y 2006) y Dilma Rousseff (2010 y 2014) en Brasil... Tabaré Vásquez (2004) , José Mujica (2009) y Tabaré Vásquez (2014) en Uruguay... no hay las condiciones para elaborar Constituciones y las reformas son atemperadas a los parámetros... neoliberales. (p. 105)

Los gobiernos de Néstor Kirchner (2003) y Cristina Fernández (2007 y 2011) en Argentina quedan fuera de estas dos clasificaciones citadas, su fuerza política está representada por el Partido Justicialista (peronista) que es el eje y centro de sus políticas emprendidas, las corrientes de izquierda y centroizquierda participaron en una posición secundaria. Olmeda, (2017) resalta los objetivos y prioridades de los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández.

...una de las prioridades durante la presidencia de Néstor Kirchner como en los dos mandatos de Cristina fue intentar, por un lado, transferir los beneficios del crecimiento a la mejora de ciertas variables sociales y, por el otro, proteger estos logros durante los momentos de desaceleración económica. (p. 115)

El modelo político y económico de los Kirchner si bien por sus reformas y tendencias económicas se ubica en la tendencia ideológica de izquierda, pero en el fondo y desde un principio tuvo carácter pragmático.

En Venezuela, Bolivia y Ecuador los movimientos sociales y las reformas emprendidas y legalizadas en las nuevas Constituciones instauradas, lograron desplazar los partidos y organizaciones de derecha del con-

trol del Estado. En Brasil y en Argentina son casos y ejemplos donde no pudieron desplazar a la clase dominante, donde tuvieron que negociar, hacer coaliciones para poder impulsar modelos neodesarrollistas dentro de un marco vigente neoliberal.

La presidenta argentina, Cristina Fernández – hizo defensa– del “capitalismo en serio”... La “solidaridad básica” ... supone poner siempre en primer lugar la generación de condiciones para el desarrollo capitalista y luego – en un segundo plano– las demandas de los/as trabajadores/as surgidas de sus propias expectativas, sueños y problemas. (Félicz, 2012, p. 11)

El neodesarrollismo en Argentina coloca al Estado como mediador para recomponer la hegemonía del capitalismo y a la vez generar inclusión social, así Félicz (2012) sintetiza la noción del desarrollismo aplicada en Argentina.

El neodesarrollismo se ha consolidado como patrón de reproducción capitalista en Argentina... busca conformarse como la economía política de los sectores dominantes... Si bien busca ser presentado como una alternativa popular en beneficio de todos los sectores sociales... su fundamento continúa siendo el ajuste permanente sobre las condiciones de vida del pueblo trabajador. (p. 27)

Este modelo neodesarrollista intentó en un inicio en Brasil, ser una alternativa de cambio, no seguir las líneas neoliberales, ya en el transcurso de este modelo en lo político y económico, se tuvo que recurrir a negociaciones, coaliciones con la derecha para mantener la gobernabilidad y estabilidad económica.

El modelo que aplicó Lula en Brasil, se convirtió en una continuidad, no hubo ruptura con el capitalis-

mo, con el neoliberalismo. El neoliberalismo conservó en su discurso, inclusión social, políticas sociales, pero la realidad se convirtió en una falsa alternativa al neoliberalismo, su premisa fue sostener una estrategia de desarrollo perseverando la incorporación al mercado internacional de la economía brasileña. Este modelo brasileño mantuvo las reformas estructurales, fue una nueva forma de convivir con el neoliberalismo.

El neodesarrollismo fue una cara más amigable del neoliberalismo.

### **CRISIS DEL NEOLIBERALISMO Y LA EXPERIENCIA BOLIVIANA.**

El 18 de diciembre de 2005 gana las elecciones en Bolivia el líder del Movimiento al Socialismo (MAS) Evo Morales, este acontecimiento no fue aislado en la región, puesto que similares situaciones se estaban registrando en países en vías de desarrollo que se estaban sumando al cambio de gobernantes con posición ideológica de izquierda y antineoliberal.

Evo Morales fincó su candidatura cuestionando el modelo económico de libre mercado, el modelo neoliberal que mantuvo su hegemonía durante dos décadas en Bolivia.

En suma, Evo Morales y el MAS planteaban que el modelo estatal, el modelo económico y el sistema político debían ser remplazados” (Torrico, 2017, p. 151).

En la última década del siglo XX la pobreza aumentó y Bolivia es el país más pobre de América Latina y con más desigualdad en América del Sur, todo esto originado por las políticas y reformas económicas neoliberales, por eso en los albores del siglo XXI el descrédito social de este modelo económico, más las malas



prácticas políticas de los gobernantes de derecha, crean las condiciones para que el MAS gane las elecciones y arribe al poder dando un “giro a la izquierda” con el gobierno de su líder, Evo Morales.

Con la llegada del Movimiento al Socialismo al gobierno se rompió el consenso sobre el funcionamiento de la economía que había imperado desde la segunda mitad de los ochenta, que consideraba que la liberación de mercados y una mínima intervención del Estado eran centrales para garantizar la estabilidad. (Torricono, 2017, p. 166)

La crisis del modelo económico neoliberal fue abordada por Evo Morales dentro de la plataforma política del MAS en su candidatura de 2005, junto con otros temas cruciales como la crisis de legitimidad del Estado y del propio sistema político de Bolivia.

Las propuestas económicas y políticas en la candidatura de Evo Morales 2005 se fundamentan en la crítica al neoliberalismo, como lo refiere Torricono (2017).

Reducir los gastos del Estado... Recuperar el protagonismo central del Estado en el desarrollo (regulando el mercado, controlando el excedente económico y volviendo a constituir empresas públicas en sectores estratégicos que permitan regular e industrializar los recursos naturales) ... Convocar a una Asamblea Constituyente para refundar el país y desterrar el Estado neoliberal, excluyente, discriminador y colonial (p. 161).

La oferta electoral de Evo Morales y del MAS desde un inicio fue antineoliberal, una visión de izquierda antisistemática y con la propuesta de redactar una nueva Constitución y de refundar el Estado como garante y responsable de dirigir la economía hacia un

desarrollo y crecimiento para disminuir la pobreza y la desigualdad de millones de bolivianos sumidos por las políticas neoliberales, se constata su liderazgo y modelo económico y político más radical.

Evo Morales gana las elecciones en 2005 por mayoría absoluta, misma que obtiene en la Cámara de Diputados, más no en la de Senadores, donde se tienen que hacer alianzas. Aun así, Evo Morales contó con el apoyo social y electoral necesario para cumplir con las reformas que había propuesto al pueblo boliviano.

La base social de Evo, se la proporcionó el MAS, partido u organización política que surge y está integrado por organizaciones campesinas, en las elecciones también tuvo apoyo de sectores urbanos que fueron receptores de su programa electoral.

Ya en el poder Evo Morales y el MAS condensan sus propuestas en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) donde se plantean los objetivos de la acción de gobierno del MAS.

... en el artículo 5 del Decreto Supremo ... se plantea que los objetivos fundamentales del programa son “contribuir al proceso de transformación del país... contribuir a la construcción de un nuevo Estado Plurinacional, promotor y protagonista del desarrollo social comunitario a través de la redistribución equitativa de riqueza, ingresos y oportunidades... desmontar el modelo de desarrollo concebido desde el colonialismo y el neoliberalismo y cambiar el patrón de desarrollo primario exportador.

Con el segundo –objetivo– se trataría de lograr la “complementariedad con equidad de la Economía Estatal, la Economía Mixta y la Economía Privada”, enmarcando el paradigma de desarrollo en la “Filoso-

fia del Vivir Bien” propias de las culturas indígenas bolivianas.

Finalmente se perseguía “la construcción de un nuevo patrón de desarrollo diversificado e integrado, para así erradicar “la pobreza, desigualdad social y exclusión del país”. (Modelo Simarro y Paz, en Buendía (2013), p. 174)

La aprobación de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) el 25 de enero de 2009, legitima muchas de las medidas emprendidas por el gobierno de Evo Morales e instaura un modelo económico, donde Bolivia recupera su soberanía económica por parte del Estado y en la reorientación para una mayor inclusión social. Al respecto Torrico (2017) concluye:

El ascenso al poder de Evo Morales y el MAS no significó una ruptura con el pasado, pero sí un cambio de rumbo. El nuevo gobierno nunca cuestionó la importancia de la estabilidad económica, mantuvo las finanzas públicas en equilibrio, no obstante modificó el modelo económico de mercado involucrando nuevamente al Estado en la economía y aumentando el gasto social, aunque sin caer en los excesos, del pasado que llevaron a la crisis de los ochenta. (pp. 177-178)

Esta primera década del siglo XXI coincidió con el arribo al poder de gobiernos de izquierda en Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Ecuador, Guatemala, Paraguay y Bolivia, con el *boom* de los precios de las materias primas de exportación, principalmente el petróleo. Tal circunstancia favorable para el desarrollo de las economías de estos países que dieron un “giro a la izquierda” les permitió como en el caso de Bolivia, el crecimiento del mercado interno y externo, que ayudó

a llevar adelante su proyecto de cambio en beneficio de los sectores marginados social y económicamente.

Los más de 10 años que lleva Morales en la presidencia si significaron un giro a la izquierda en Bolivia en el sentido de inclusión política y económica de sectores previamente excluidos. Sin embargo, la insistencia del Movimiento al Socialismo de prorrogar a su líder en el poder y de no contemplar siquiera la posibilidad de alternancia política revelan la dificultad del partido de gobierno de lidiar con la pluralidad. (Torrico, 2017, p. 178)

La derrota del referéndum en 2016, da razón de lo planteado en líneas anteriores, las causas visibles son la tendencia baja de la economía ocasionada por la disminución de los precios de los hidrocarburos, escándalos de corrupción en el gobierno, y el desgaste político del MAS y Evo Morales en su permanencia en el poder.

La reelección de Morales en 2019 y el apoyo del MAS, quedó desfasada, por el cobro de facturas que hizo la sociedad de Bolivia y el ataque de la oposición por regresar al poder, organiza e impulsa el golpe de Estado que saca del poder a Evo Morales, se viene exiliado a México, luego se va a Uruguay y finalmente retorna a Bolivia con la victoria del MAS a través de Luis Arce que es el actual presidente de Bolivia al escribir estas líneas.

Emir Sader (2021) en su artículo “¿Cómo regresa la izquierda al gobierno en Latinoamérica” plantea que:

Fueron muy cercanos en el tiempo, desde la elección de Hugo Chávez, en 1998, hasta Rafael Correa, en 2006. Gobernaron simultáneamente durante al menos una década, llevando a sus naciones a tener los gobiernos más virtuosos de su historia y proyecta-

ron a los líderes de izquierda en el siglo XXI: Hugo Chávez, Lula, Néstor y Cristina Kichner, Pepe Mujica, Evo Morales y Rafael Correa.

Promovieron la prioridad de las políticas sociales en lugar de la prioridad de los ajustes fiscales. Promovieron los procesos de integración regional e intercambio Sur-Sur en lugar de los tratados de libre comercio con Estado Unidos. Promovieron el rescate del papel activo del Estado, en lugar del Estado mínimo y la centralidad del mercado. Lograron que las economías de sus países volvieran a crecer, con distribución del ingreso. Reduciendo las desigualdades, mientras otros gobiernos, en América Latina y el resto del mundo, profundizaban las desigualdades, la exclusión social, el hambre y la miseria. (*La Jornada*, 7 de enero 2021, p. 17)

En la segunda década del siglo XXI se da la recomposición política de la derecha y la toma del poder en Argentina y Uruguay mediante elecciones democráticas y golpes de Estado en Brasil y Bolivia, y en Ecuador dice Emir Sader “un tipo diferente de golpe”.

En la tercera década de este siglo, se da el regreso al gobierno de la izquierda nuevamente por la crisis económica y política del modelo neoliberal repetido por los gobiernos de la derecha.

El retorno de los gobiernos de izquierda es a través de elecciones democráticas en Argentina en 2019 vence Alberto Fernández, Bolivia en el 2020 gana Luis Arce, recientemente en Perú en 2021 donde ganó las elecciones Pedro Castillo, en ese mismo año ganó en Honduras Xiomara Castro, también en 2021 ganó Gabriel Boric en Chile, retorna el “giro a la izquierda” y el reacomodo de fuerzas en países latinoamericanos y el futuro de la democracia está en manos de los movi-

mientos sociales y las sociedades que luchan por alternativas para vivir bien y mejor. En el 2022 en Colombia ganó Gustavo Petro y en ese futuro promisorio estaba Brasil donde también en 2022 ganó las elecciones Luiz Inácio Lula da Silva. José Murat afirma: "...hay un neo-liberalismo en retirada y hoy América Latina se inclina por las opciones socialdemócratas y de centroizquierda en sus distintas manifestaciones" (Murat, *La Jornada*, 08/09/2022/, p. 16).

Las fuerzas de los movimientos sociales que antes llevaron al poder líderes de izquierda que mejoraron sustancialmente la vida de sus naciones, ahora en esta tercera década pueden resurgir como lo hecho por el MAS en Bolivia, las fuerzas correístas en Ecuador, el kirchnerismo en Argentina, la lección está en la historia de la lucha de los pueblos latinoamericanos, solo resta que la repitan, las condiciones políticas están dadas, la crisis política está presente en la vida cotidiana de los brasileños, el PT y el lulismo tienen la palabra.

La lucha de la izquierda en América latina no debe ser aislada, en su artículo Emir Olivares Alonso (2021) hace referencia a lo expuesto por el científico social Boaventura de Sousa Santos, académico de la Universidad de Coímbra, Portugal, con relación a los errores de la izquierda en América Latina al actuar separados y divididos, causa de sus derrotas, mientras la derecha está cada vez más unida.

De Sousa, llamó a refundar el pensamiento crítico para enfrentar los desafíos en el Continente... insistió en la necesaria unión de los pensamientos progresistas pese a sus diferentes identidades e ideas... antes de unir, hay que repensar las izquierdas... lamentó que la pluralidad en las izquierdas haya generado una división interna "Esto no puede continuar, es la manera

que tiene el capitalismo de seguir dominando. (*La Jornada*, 14 de mayo de 2021, p. 15)

El retorno de la izquierda en Bolivia en octubre de 2020, con Luis Arce en la Presidencia apoyado por el MAS, abre nuevamente las puertas al desarrollo económico que beneficiará a los más necesitados en Bolivia y el modelo económico más eficiente y con “rostro humano”.

### **ECUADOR. RAFAEL CORREA Y LA “REVOLUCIÓN CIUDADANA”**

A finales de la década de los ochenta y la década de 1990, las reformas estructurales columna vertebral del modelo económico neoliberal, crearon inestabilidad en la economía y en la política seguida en Ecuador, la evidencia de esta debacle son los altos índices de pobreza y de desigualdad y la falta de garantías para ejercer la libertad en el ámbito democrático.

La pobreza en Ecuador, medida por consumo o ingreso representa para el año 2006 el 40.3 por ciento, mientras que la población bajo línea de indigencia fue del 10.8 por ciento...los tiempos de reformas estructurales y el mayor crecimiento de la economía no sirvieron para sacar de la pobreza a millones de ecuatorianos; por el contrario, muchas más personas han padecido los errores y los horrores de las políticas públicas y del modelo de desarrollo. (Rendón, en Buendía, *et al*, 2013, p. 237)

Ante una crisis desbordante en la economía de Ecuador y en la vida de la mayoría de la población que rayaban en la pobreza extrema e indigencia, el modelo neoliberal estaba en crisis y era vigente un cambio. Esta

expectativa la presentó Rafael Correa que fue apoyado por los movimientos sociales e indígenas de Ecuador bajo la organización política Movimiento País, que gana las elecciones en 2007, constituyendo una referencia política favorable a las necesidades de los ecuatorianos que estaban ávidos de una vida democrática y una vida social mejor.

Con la llegada de Rafael Correa a la presidencia de Ecuador en 2007 y con la reelección como presidente de la República en 2009 hasta 2013, con una alta votación registrada no solo en la elección sino en el referéndum para la constituyente, el pueblo ecuatoriano ha puesto las esperanzas en un cambio de rumbo, en una propuesta que bajo la estirpe del socialismo del siglo XXI, como se ha catalogado a estos procesos en América Latina, logre materializar nuevos derroteros a poblaciones a los que le ha sido negada una existencia digna. (Rendón, en Buendía, *et al*, 2013, p. 223)

Hay un factor que mantuvo el apoyo popular de Correa durante sus gobiernos y sus reelecciones, y es el *boom* de los precios del petróleo en el mercado internacional en ese periodo, permitió llevar adelante su proyecto económico que benefició al grueso de la población ecuatoriana.

La oferta antineoliberal que ofreció el gobierno de Correa, como la recuperación rectora del Estado de la economía para disminuir las desigualdades y la pobreza ocasionados por las políticas de ajuste estructural neoliberal, fueron el soporte y el apoyo del pueblo ecuatoriano a los gobiernos de Correa.

El proyecto económico y político de Correa denominado “Revolución Ciudadana” y el “giro a la izquierda” estuvo subordinado a la bonanza que generó



los altos precios del petróleo a nivel internacional, bajo esta ecuación, cuando la bonanza económica está a la baja el apoyo electoral al presidente y a su movimiento Alianza País, se debilita y pierde las elecciones frente a Lenin Moreno candidato presidencial de la derecha. Basabe-Serrano y Barahona (2017) corroboran lo antes dicho "... la bonanza económica que vivió el país como consecuencia de los altos precios del petróleo es la causa principal del auge de Rafael Correa y su movimiento político" (p. 35).

El proyecto económico y político de Correa marcha junto con los otros impulsados por Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia, el proyecto de este triunvirato, a decir de Castañeda (2006) los ubica de "izquierda nacionalista, estridente y cerrada", están dentro del esquema del proyecto llamado por Chávez como "Socialismo del siglo XXI".

Lo común a estos tres gobiernos como ya se mencionó, fue la redacción y aprobación de una nueva Constitución en sus países, que les dio poder como gobernantes y al Estado como rector de la economía.

... la nueva Constitución de Ecuador representa un cambio importante para materializar el nuevo proyecto de sociedad, de cara a la construcción de un modelo de desarrollo basada en la economía solidaria y en una mayor presencia del Estado en las decisiones de los agentes. (Rendón, en Buendía, *et al.* 2013, p. 226)

Entre los puntos relevantes de esta nueva Constitución de Ecuador está el permitir la reelección inmediata por un solo mandato, Rendón (2013) , sintetiza los cambios plasmados en la nueva Constitución en el orden económico:

Sustituye la definición de “economía de mercado” por la de “economía solidaria”... autoriza la expropiación de bienes por causa de utilidad pública... El Estado tendrá más control y participación en sectores estratégicos como el petróleo, minas, telecomunicaciones y agua... El Estado tiene derecho a expropiar tierras... (p. 227)

Este posicionamiento político y económico de Ecuador, lo acercan y lo integran al grupo que forman Venezuela y Bolivia, incluso Brasil, para impulsar políticas de cooperación económica y territorial dentro del grupo de naciones que están integradas en el UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), en el ALBA (Alianza Bolivariana) para América y MERCOSUR (Mercado Común del Sur).

La Revolución Ciudadana en Ecuador consistió en el impulso del modelo económico que tuvo como meta contrarrestar los aspectos negativos de la política neoliberal como la exclusión social, la pobreza y la desigualdad.

Cobran relevancia los programas y la acertada política social que en la época de Correa se han emprendido en Ecuador... Los sectores que se han visto beneficiados con estas nuevas y mayores inversiones son... educación y salud, pero también han sido significativos los aportes en bienestar social, desarrollo urbano y hábitat, estipulados en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. (Rendón, en Buendía, *et al*, 2013, p. 242)

Rendón coincide con Boaventura de Sousa, en el sentido de que los países que están gobernados por partidos y líderes de izquierda en la región sudamericana encuentren los elementos comunes de cooperación, y apuesten por la unidad como estrategia de solución

a las problemáticas internas de cada país y problemas externos que les ayuden a enfrentarlos y solucionarlos, a través de acuerdos y consensos que tomen en estas instituciones creadas exprofeso como Alba, Unasur y Mercosur.

La dirección y especificidad de cada modelo económico y político que asuma cada nación debe ser respetado y apoyado, lo común a ellos es que van tras la búsqueda de encontrar alternativas para sacar a flote a las sociedades atacando los ejes negativos del neoliberalismo, la pobreza, la desigualdad y la injusticia.

El caso de Ecuador y la Revolución Ciudadana de Correa, sus elementos representativos son el apoyo y la participación de la sociedad en sus sectores pobres y clase media, el Estado distributivo y el carisma de líder de Rafael Correa.

Este modelo económico de Correa se sustentó en la bonanza petrolera, la ampliación del mercado interna y la inclusión económica.

El auge y consolidación de la Revolución Ciudadana tiene tres fases, según Ortiz (2018) la primera “... la electoral, la constituyente y la de la gestión gubernamental, tendrá como desenlace la victoria del polo ciudadano” (p. 237).

El segundo momento siguiendo el estudio que hace Ortiz (2018) es:

... la afirmación del Estado y la consolidación de la hegemonía de alianza País que se produce por las victorias electorales de 2009 y 2013... el despliegue de la infraestructura que une al territorio, el fortalecimiento de los servicios públicos y la alta confianza de la población en las instituciones y el liderazgo de Correa. (p. 237)

Esta fase se da la consolidación del gobierno de Correa, lo paradójico es que los grupos de izquierda que le dieron sustento a su ascenso pierden influencia frente a sectores tecnocráticos que dominan la escena política.

En este ciclo de auge dice Ortiz Crespo "...el gobierno pone distancia de las organizaciones indígenas, ecologistas y de trabajadores más radicales... Alianza País opta por una inédita concentración del poder en torno al ejecutivo y al Presidente Correa" (p. 237).

La tercera faceta es el declive del proyecto político de Correa, para Ortiz hay cinco factores que explican esta debacle:

... la recomposición de la derecha, la crisis que pone en aprietos una economía dolarizada, la disminución de la alta confianza lograda en la opinión pública, las tensiones en el bloque, que pasa a ser liderado por una facción de tecnócratas... las izquierdas se debilitan y los sectores medios altos migran hacia la derecha (Ortiz en Ouviaña, 2018, p. 238)

Todo lo anterior puso en riesgo el proyecto político y económico de la Revolución Ciudadana de Rafael Correa.

En esta tercera fase del declive correísta, se expresa en la pérdida electoral de los comicios locales en 2014, la crisis económica por la disminución del precio del petróleo y las tensiones internas del bloque sociopolítico de Correa.

La concentración del poder en Correa le hace perder el apoyo de los sectores populares, que identifican a este régimen por sus políticas unilaterales, sin tomar en cuenta las expresiones de los movimientos sociales, menos sus necesidades, ven en el gobierno de Correa

un autoritarismo de Estado, que es aprovechado por la derecha para impulsar una campaña mediática que inclina la preferencia electoral hacia ese sector y es el cobro de facturas que le hacen a Correa.

Alianza País sustituye la participación popular por la concentración del poder en el Estado y deja de lado la organización social y popular que lo llevaron al poder en un inicio idílico.

Todos estos factores hacen que entre en crisis la candidatura de Correa como presidente y Jorge Glas como vicepresidente, un personaje identificado con la corrupción, permitieron que Lenin Moreno llegara al poder y desmontara toda la estructura del proyecto de la Revolución Ciudadana y nuevamente vuelve Ecuador a vivir la agenda neoliberal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Basabe-Serrano Santiago y Coralia Barahona. (2017). “El fin del giro a la izquierda en Ecuador: rendimientos económicos y declive electoral en los gobiernos de Rafael Correa”. En Torrico. (Ed.), *¿Fin del giro a la izquierda en América Latina? Gobiernos y políticas públicas*. México: FLACSO México.
- Buendía, Mateo, Medialdea, Molero, Paz, Rendón, Sanabria, Sánchez y Santana. (2013). *¿Alternativas al neoliberalismo en América Latina? Las políticas económicas en Venezuela, Brasil, Uruguay, Bolivia y Ecuador*. Madrid: FCE.
- Calderón, Fernando y Manuel Castells (2019), *La nueva América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carcanholo, Marcelo. (2019). “Neoliberalismo y dependencia contemporánea: alternativas de desarrollo en

- América Latina”. En Vidal (coord.), *Neoliberalismo, Neodesarrollismo y Socialismo bolivariano. Modelos de desarrollo y políticas públicas en América latina*. Chile: Ariadna ediciones.
- De León, Naveiro Omar. “Evolución económica y estrategias de desarrollo en América Latina” en Sotillo y Ayllón (2017).
- Félez, Mariano. (2012). “Sin clase. Neodesarrollismo y neoestructuralismo en Argentina (2002-2011)”. *Século XXI. Revista de Ciencias Sociales*, V. 2, pp. 02-43.
- Katz, Claudio. (2019). “Neoliberales en América Latina”. En Vidal. *Neoliberalismo, Neodesarrollismo y Socialismo bolivariano. Modelos de desarrollo y políticas públicas en América latina*. Chile: Ariadna ediciones.
- Murat, José. (2022). “Nuevo mapa político mundial. Primera parte: AL. *La Jornada*, 05/09/2022/, México.
- Olmeda, Juan C. (2017). “Ascenso, auge y ocaso del kichnerismo en Argentina”. En Torrico (Edit.). *¿Fin del giro a la izquierda en América Latina? Gobiernos y políticas públicas*. México: FLACSO México.
- Olivares, Alonso Emir. (2021). “La división propicia derrotas a la izquierda en AL : De Sousa Santos”. *La Jornada*, 14/05/ 2021. México.
- Ortiz Crespo Santiago. (2018) “Revolución Ciudadana en Ecuador. De los nacional popular a lo nacional estatal”. En Ouviña Hernán y Mable Thwaites Rey. (Comp.). *Estados en disputa: auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Regalado, Roberto. (2017). (Comp.). “La desacumulación que sufren los gobiernos de izquierda y pro-

- gresistas es grave y preocupante, pero reversible”. En Elias, Antonio. *La experiencia de los gobiernos progresistas en debate: la contradicción capital trabajo. Argentina, Brasil, Venezuela y Uruguay*. Argentina: Nueva Imagen Gráfica.
- Sotillo, José Ángel y Ayllón Bruno Coords. (2017). *Las transformaciones en América Latina. Cambios políticos, socioeconómicos y protagonismo internacional*. Madrid, España: Catarata y IUDC.
- Rendón Acevedo, Jaime Alberto. (2013). “Ecuador: el giro a la izquierda o las búsquedas incesantes por la democracia. En Buendía, Mateo, Medialdea, Molero, Paz, Rendón, Sanabria, Sánchez y Santana. ¿Alternativas al neoliberalismo en América Latina? Las políticas económicas en Venezuela, Brasil, Uruguay, Bolivia y Ecuador. Madrid: FCE.
- Sader, Emir, (2021). “Cómo regresa la Izquierda al gobierno en Latinoamérica? *La Jornada*. 07-01-2021. México.
- Salazar-Elena, Rodrigo y Adriana Diego. (2017). “Venezuela y el fin del giro a la izquierda en América Latina: desempeño económico”. En Torrico (Edit.). (2017). ¿Fin del giro a la izquierda en América Latina? Gobiernos y políticas públicas. México: FLACSO México.
- Sosa Ramos, Anastacio. (2021). “América Latina en los albores del siglo XXI: Del Neoliberalismo al Neodesarrollismo. En Monroy García, Juan, Robert Stingl y Juan Jesús Monroy. *Las humanidades en la sociedad contemporánea*. México: Editorial Torres Asociados.
- Torrico, Mario Editor (2017). ¿Fin del giro a la izquierda en América Latina? Gobiernos y políticas públicas. México: FLACSO México.

Vidal, Molina Paula (Coord.). (2019). *Neoliberalismo, Neodesarrollismo y Socialismo bolivariano. Modelos de desarrollo y políticas públicas en América latina*. Chile: Ariadna ediciones.

### RESUMEN:

Esta investigación tiende explicar la crisis del neoliberalismo que inició a finales del siglo XX y que tuvo como eje rector los lineamientos del Consenso de Washington, cuyo objetivo fue tener el control y la dependencia de las economías en vías de desarrollo en América Latina.

El resultado de la aplicación de las políticas neoliberales en los países que estuvieron dentro del marco del neoliberalismo, fueron las grandes brechas y aumento de la pobreza y desigualdades.

La crisis del neoliberalismo trajo consigo crisis de legitimidad y gobernabilidad en el ámbito político de los países dependientes de los cánones del Consenso de Washington.

A finales del siglo XX y en la primera década del siglo XXI varios países de América del Sur transitaron de gobiernos con sello neoliberal a gobiernos progresistas de tendencia de izquierda política a través del esquema electoral propio de la democracia representativa. A este ciclo de transición se le denominó “giro a la izquierda”. La característica de estos gobiernos progresistas de izquierda, fue la reducción de la desigualdad económica y social a través de la redistribución de la riqueza a los sectores pobres. Su fórmula fue, crecimiento económico e inclusión social.



**ABSTRACT:**

This research aims to explain the crisis of neoliberalism that began at the end of the 20th century and which was guided by the guidelines of the Washington Consensus, whose objective was to gain control and dependence on the developing economies of Latin America.

The result of the implementation of neoliberal policies in the countries that were within the neoliberal framework was large gaps and increasing poverty and inequalities.

The crisis of neoliberalism brought with it crises of legitimacy and governability in the political sphere of countries dependent on the canons of the Washington Consensus.

At the end of the 20th century and in the first decade of the 21st century, several South American countries moved from neoliberal governments to progressive governments with a left-leaning political tendency through the electoral system of representative democracy. This transition cycle was referred to as the “left turn”. The characteristic of these progressive left governments was the reduction of economic and social inequality through the redistribution of wealth to the poor sectors. Their formula was economic growth and social inclusion.

**Palabras claves:**

Neoliberalismo, Consenso de Washington, gobiernos progresistas, giro a la izquierda, inclusión social.

**Key Words:**

neoliberalism, Washington Consensus, progressive governments, left turn, social inclusion.

# DOMINACIÓN, DESMESURA Y SUICIDIO EN DESCARTES. UNA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DESDE JEAN-LUC MARION

*José Mariano Iturbe Sánchez*

## 1. EL EGO DOMINADOR Y DENOMINADOR

El actual apartado versa sobre cuáles son las diferencias que hay entre el yo del *Discurso del Método* y el ego de *Meditaciones Metafísicas*, ya que se pueden llegar utilizar indistintamente, sin embargo, para Jean-Luc Marion hay diferencias puntuales entre uno y otro.

Para el autor de *Siendo dado* se hallan contrastes epistemológicas y ontológicas al interior de las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método*. La primera de ellas es indudablemente la temporalidad, mientras que el *Discurso...* se editó por vez primera en 1637; las *Meditaciones...* salieron a la luz en 1641. La segunda en el *Discurso...* se encuentran reflexiones sobre el método que debe de seguir la ciencia que pretenda llegar a tener un estatuto de certeza, de igual manera se sostienen elucubraciones por el imperio del método, mientras las *Meditaciones...* contienen rasgos metafísicos<sup>1</sup>.

La tercera el *Discurso...* inicia haciendo una exposición biográfica que lo incita a llegar a buscar su camino alejado de las dictaminaciones de los maestros e inmediatamente comienza la construcción de su mé-

<sup>1</sup>Cfr. Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 65 y 66.

todo partiendo de la duda, en un primer momento parece un tanto ingenua la provocación sin embargo al seguir trazando su camino comienza a llevarla a profundidades en las cuales la duda se muestra con todo su ímpetu hasta llegar a su radicalidad; *Meditaciones...* tiene un talante más adecuado para analizar los presu- puestos las disputas entre la sensibilidad, los sueños y el *cogito*. La cuarta, la importancia de Dios al interior del *Discurso...* es la de la perfección del cual todo ha llegado a ser, no obstante, la perspectiva antropológi- ca llega a concluir que el hombre es defectuoso<sup>2</sup>; En *Meditaciones...* se encuentra una definición sobre Dios como infinito y como *causa sui*, la cual hace al hombre finito y creado.

La quinta, en el *Discurso...* se tiene a la duda como una de las características principales de la cons- trucción teórica cartesiana, sin embargo, surge la pre- gunta ¿quién duda? el yo, sin lugar a duda. Para Jean- Luc Marion hay dos órdenes:

“Y , notando que esta verdad: **yo pienso , luego, exis- to** , era tan firma y segura que todas las más extrava- gantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podría recibirla sin escrúpu- los, como el primer principio de la filosofía que bus- caba...” y luego “Y habiendo notado que no hay nada en esto: **yo pienso, luego, existo**, que me asegure que digo la verdad, si no es que veo muy claramente que para pensar, es necesario ser, he juzgado que podía

<sup>2</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 73. Descartes, René, *El discurso del método* en Descartes I, Ma- drid, RBA Coleccionables, 2014. Página 124.

tomar por regla general que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas”...<sup>3</sup>

Para el autor del *El fenómeno erótico* las anteriores formulaciones contienen el presupuesto metafísico de Descartes, pues, muestra al yo como una substancia general, en la cual ser es equivalente a pensar, redoblando así la afirmación del “... pensamiento pensante...”<sup>4</sup> Lo cual se despliega como regla general la equivalencia entre pensamiento y ser, siendo así, “... el yo cumple , en un único gesto, la puesta en obra de dos verbos, ser y pensar, nada piensa si no es tomando la postura de un yo , luego, el ser se conjuga a partir de un yo; es yo el que, en primer lugar, es, porque el pensamiento se piensa a partir de un polo representativo, por lo tanto de un yo...”<sup>5</sup>

Una segunda propuesta en torno al yo cartesiano es la equivalencia entre un yo pienso con el yo soy, lo cual inserta en estructuras más complejas desde las cuales el pensamiento pensante conlleva un pensamiento pensado, el cual tiene el estatuto de ser, que implica verdad. Ahora, bien el pensamiento pensante se objetiva por el pensamiento pensado, por lo tanto, el pensamiento pensante es autoobjetivizado por el pensamiento pensado. La importancia de lo anterior radica en que el pensamiento pensado es aun cuando una existencia exterior lo confirme, lo cual lo ubica como condición a

<sup>3</sup> Marion, Jean-Luc cita a Descartes en *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 79 y 80.

<sup>4</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 82.

<sup>5</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 83.

priori de toda existencia “exterior”<sup>6</sup>. Jean-Luc Marion señala lo siguiente respecto del yo cartesiano: “... El yo pienso, luego existo se desarrolla inmediatamente en una metafísica completa y acabada: en efecto, por una parte, la tesis **pensar equivale a ser** provoca una protología donde el ente yo ejerce la función de ente supremo...”<sup>7</sup>

Ahora bien, las posibilidades epistemológicas se deben al ego, como actor activo al interior de la construcción cartesiana del conocimiento. Sin embargo, se encuentra un paso decisivo entre a *mathesis universalis* y el ego, ambos configuran la manera en la cual el mundo se va a desarrollar a partir del proceso para alcanzar la verdad, siendo así, “«querer abarcar en el pensamiento todo lo que está contenido en el universo para reconocer cómo cada cosa está sometida al examen de nuestra mente no es un trabajo inmenso»”<sup>8</sup> porque el ego es quien dispone el conocimiento.

La noción cartesiana de un ego que conforma el mundo es un cambio innovador en la historia de la filosofía occidental -aun a sabiendas de los análisis llevados a cabo por autores del siglo de oro español<sup>9</sup> y

<sup>6</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 83 y 84.

<sup>7</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 85.

<sup>8</sup> Marion, Jean-Luc, *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar Mayo Editores, 2000. Página 114.

<sup>9</sup> Para un análisis sobre la influencia del Quijote en Descartes ver: “¿Influyó el Quijote en la filosofía de Descartes?” en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6883990.pdf> (recuperado el 30 de enero de 2022 a las 5:32)

de la escolástica<sup>10</sup> son referentes a los cuales Descartes asiste para desarrollar su teoría-, pues, entra en pugna con la tradición aristotélica, Jean-Luc Marion señala lo siguiente al respecto:

La sujeción del universo a la cogitado pone a todo ente en primordial relación ... con el ego que, en consecuencia, puede organizarias a continuación «mediante un expediente empleado a propósito» ... en absoluta y/o respectiva ... mediante el uso de relaciones... - El ego es lo único que escapa a la relación múltiple que él mismo instaura; además, lo que se dice «más señorialmente, en primer lugar y en más alto grado», lo buscado «antaño, ahora y siempre» ..., ya no será la *ousía*, sino el ego. Se convertirá en lo indiscutible de la metafísica, sólo en la medida en que sigue siendo la única referencia fundadora de la epistemología de la relación...<sup>11</sup>

Las reflexiones llevadas a cabo por Descartes sobre el ego de *Meditaciones*... terminan por lograr aún más problemas al tratar de justificar la intuición de la mente<sup>12</sup> y cómo es su despliegue por sí misma en

<sup>10</sup> Para un análisis breve sobre las influencias de Suarez en Descartes ver: “La unidad de la ciencia en Suárez y en Descartes” en: [https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/113183/DFLFC\\_BacieroRuizFT\\_unidad.pdf;jsessionid=DD3179F1B A434722D88AD072593A62B7?sequence=1](https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/113183/DFLFC_BacieroRuizFT_unidad.pdf;jsessionid=DD3179F1B A434722D88AD072593A62B7?sequence=1) (recuperado el 14 de abril de 2022 a las 12:20)

<sup>11</sup> Marion, Jean-Luc, *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar Mayo Editores, 2000. Página 114 y 115.

<sup>12</sup> Descartes, Rene, Beeckman, Isaac y Mersesenne, Marin, *Lettere 1619-1648*, Milan, Bompiani/RCS Libri S.p.A., 2015. Página 937. “Il veut qu’on suive surtout l’instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes; pour moi, je distingue deux sortes d’instincts: l’un est en nous en tant qu’hommes et est purement intellectuel; c’est la lumière naturelle ou intuitus

la habitualidad. El análisis de la mente propuesta por Descartes implica afirmaciones tajantes sobre el conocimiento de lo verdadero y de lo que se le presenta como apariencia fundada en los sentidos los ejemplos presentados son el de la cera que se derrite al ponerla en el fuego y el de ver algunos hombres verdaderos, lo cual lleva a Marion a concluir lo siguiente: "... “ver algunos hombres” (*hominies respicere*) ofrece aquí un estricto paralelo con “ver la cera” (*ceram visioni oculi*): la diferencia entre extensión y lo animado no afecta en nada la única acción de ver que el ego ejerce indefinidamente entre lo humano o lo no humano.”<sup>13</sup>

Siguiendo lo anterior se observa en Descartes una epistemología de la cual no se hace ninguna distinción entre lo que puede llegar a conocer el ego desde lo sintético y simple de las matemáticas y lo conocido desde la cotidianidad, lo cual conlleva una problemática

---

mentis, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles etc., lequel ne doit pas toujours être suivi.” (No hay duda de que también es necesario, como él dice, asegurarse de que no falte nada, ni por parte del objeto, ni del medio, ni del órgano, etc., para no dejarse engañar por los sentidos. Quiere que sigamos sobre todo el instinto natural, del que extrae todas sus nociones comunes; en lo que a mí respecta, distingo dos clases de instintos: uno se encuentra en nosotros como hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o la intuición de la mente en la que, únicamente, uno debe confiar; el otro está en nosotros como animales y es cierto impulso de la naturaleza para la conservación de nuestro cuerpo, para el disfrute de los placeres corporales, etc., que no siempre hay que seguir.) La traducción es mía.

<sup>13</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 174.

en la cual lo habitual termina pasando por el lábil ego cognoscente y por su frágil duda. Incluso puede llegar observarse la poca importancia o, peor aún, la nulidad de la alteridad<sup>14</sup>. Sin embargo, para el ego no tiene ninguna importancia las conjeturas que puedan venir de otro porque:

... si el ego puede bastar, en cada caso, para producir, en condición de causa eficiente, la realidad formal y objetiva, de cada una de las ideas... dicho de otro modo, si el ego puede producir por sí mismo sin recurrir a ningún otro, luego sin alterarse con la mínima alteridad, cada una de sus cogitaciones.<sup>15</sup>

Para Marion, Descartes termina por llevar a su ego a una exaltación tan soberbia que no logra observar cuáles serían las consecuencias de dichas aseveraciones y mucho menos cuál sería el estatuto dado a otro ego cognoscente. Por el simple

...argumento [que] puede formularse así: la idea que tengo de mí mismo es suficiente para constituirme como causa eficiente de la realidad, tanto formal como objetiva, de las otras ideas, otras en apariencia, de hecho más, de los entes animados sean inferiores (animales) , Iguales (otros hombres) o superiores (ángeles): yo produzco , como puro ego, las ideas por composición de aquello que me otorgan mi propia idea..."<sup>16</sup>

Las aseveraciones de Marion terminan por mostrar un Descartes presa de un egoísmo total, en que el

<sup>14</sup>

<sup>15</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 176.

<sup>16</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 177.



único con capacidad de analizar el universo a partir del *intuitus es* el ego. La complicación patente dentro de *Las Meditaciones* es la de recurrir a la soledad para poder pensar de una manera adecuada sin la interrupción dado por alguna otra persona llevándolo a una reclusión solipsista en el cual los procesos para llegar a una certeza dependen única y exclusivamente del *ego cogito*. Lo cual lleva a el autor de *Dios sin ser* a escribir lo siguiente: “Si un ego aparece, sólo aparecerá uno solo; el ego es único o no es; luego, estará sólo o no será.”<sup>17</sup>

## 2. DEL OBJETO A LA DESMESURA DE HÝLE

Las características que puede llegar a tener un objeto son frágiles y limitadas por el conocimiento del ser humano, porque el objeto se presenta en el marco cognitivo de un hombre finito el cual sólo puede alcanzar el conocimiento impuesto por él mismo. La finitud del ser humano presenta dos puntos de vista totalmente dispares pero válidos, el primero de ellos es notar como el conocimiento humano no puede ir más allá de los límites dados por su condición, y el segundo llega a exacerbar su conocimiento situándolo como el único válido.

... esta finitud condiciona de antemano toda experiencia, que podemos asimismo extraer al menos esta ventaja negativa, pero literalmente trascendental: prever a priori lo que no podrá jamás convertirse en objeto de saber para nosotros porque sobrepasa los límites de lo que podemos recibir y soportar. Y ello porque la actitud trascendental solo fija las condiciones de posibilidad presuponiendo, más acá de ella misma, la condición óptica de su propia posibilidad epistemológica:

<sup>17</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 181.

la finitud aparece, así como la posibilidad de la fundación de las condiciones de posibilidad en general de la experiencia y, por lo tanto, de los objetos.<sup>18</sup>

Las ciencias han llegado a simplificar las cosas hasta convertirlas en un objeto enteramente calculable, medible y dominado tanto en las ciencias experimentales como en las ciencias matemáticas; por medio de un proceso deductivo se evidencian cuáles fueron los pasos que culminaron en resultado reproducible infinitud de veces porque entre menos materialidad mayor certeza.

En otros términos, siempre se trata, también y sobre todo en el dominio del cambio físico, de suprimir, tanto como sea posible, la indeterminación de la ὕλη (hýle), elaborando un modo de conocimiento que haga, tanto como sea posible, abstracción de la materia misma y, así, elimine o, al menos, atenúe, tanto como sea posible, la indeterminación que esta provoca. No se trata de matematizar los entes de la naturaleza, ni tampoco de interpretarlos, sino de aplicarles, generalizándola, la operación que le asegura a la matemática su privilegio epistemológico: considerarlos admitiendo tan poca indeterminación, es decir materia, como sea posible, tomar en consideración solo lo que, en ellos, no supone materia, en síntesis, desmaterializar la cosa como un objeto, que será cierto en proporción inversa a la materia que hay en él.<sup>19</sup>

Sin embargo, al momento de sintetizar se puede llegar a tener mayor materialidad. Lo anterior puede re-

<sup>18</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 189.

<sup>19</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 194.

sultar paradójico, no obstante, es una realidad y uno de los grandes beneficios de la objetividad y también su gran problema. Cuando se tiene el proceso del resultado, se suplanta a la naturaleza y a la cosa para llegar al objeto, llevando a una producción de objetos que desde entrada la revolución industrial terminó por poner los paradigmas que iba a seguir el siglo XX y el siglo XXI respecto a la reproductibilidad de los objetos.

Para Jean-Luc Marion, Descartes es una figura central de la filosofía occidental porque señala el proceso deductivo y en especial dos términos: la *mensura* y el *ordo*. El primero mide de manera rigurosa los aspectos espaciales o materiales, sin embargo, también lo no material. En palabras del autor:

...no hay que entender por mensura solamente lo que se mide realmente (lo que se inscribe ya y por sí en las tres dimensiones del espacio euclidiano), sino todo lo que finalmente se puede reducir a una medida por analogía, trasposición, imaginación o cualquier otra transcripción: de modo que lo que no es en sí espacial, como el tiempo, la velocidad (que combina ese tiempo con el espacio), la aceleración (que combina la velocidad por segunda vez con el tiempo), pero además, el peso, la masa, como todas las cualidades en cuanto que ella se calibran siguiendo una escala, etc. La mensura se declina en dimensiones: Descartes llama así a esas medidas de lo no espacial, entre las cuales hoy hemos aprendido a añadir todos los parámetros pensables, incluidos sobre todo los que miden factores no materiales (como en la psicología, la sociología, la economía y la econometría, las ciencias comerciales y financieras, todas las ciencias estadísticas, etc.).<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 195.

Respecto al ordo tiene una acepción desde la cual no se debe de entender el orden natural sino la manera en la cual el ego dispone los objetos para que se tenga un dominio de la naturaleza, pues, la identificación y la diferenciación conllevan un orden desde el cual se vertebra de una manera adecuada para el ser humano el mundo y el universo. La apuesta lógica llevada por Descartes es una de las implicaciones modernas que se tienen en la actualidad para poder llegar a una evidencia clara y distinta sin ningún tipo de inconveniente para la mente humana. Lo anterior se decanta en "...lo que hoy llamamos modelos de un objeto (o, según una formulación acertada, del "concepto" de un producto tecnológico y comercial)."<sup>21</sup>

Para Jean-Luc Marion el objeto técnico es uno de los aportes centrales a la actualidad, ya que la mayoría de las empresas dedicadas a lo técnico analizan desde un enfoque meramente matematizante, desde la *mathesis universalis*, que no solo se ve reducido a Europa, muy por el contrario, se ha tornado mundial como bien lo señala Gadamer se sirven del método moderno para llevar a cabo cada una de sus industrias científicas. En palabras de Gadamer:

No hace falta más que echar una ojeada por el mundo: hoy día predomina el mismo pensamiento matematizado y formal en el Japón o en China, en la India, en Sudáfrica o en Sudamérica, es decir, fuera de esta metrópoli civilizadora con su tradición de pensamiento y de cultura europeos y anglosajones...<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 195.

<sup>22</sup> Gadamer, Hans Georg, "De la palabra al concepto" en *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. Páginas 137 y 138.

Marion observa como el desarrollo de la técnica termina por ser un problema al cual se enfrenta el mundo y la humanidad, pues, al momento de reproducir constantemente un objeto se cae en un acumulación desmedido. Si se radicaliza la producción y reproducción de los objetos irremediamente se cae en un objeto técnico que adquiere su certeza en su desmaterialización reproducible. Marion señala lo siguiente:

La producción de los objetos, y, por ende, su reproducción sin freno para acrecentar el mercado (el cual, como el deseo sin objeto remitido a los objetos de sustitución, no tiene fin), concluye no solo en la sobreproducción (identificada como una necesidad de la producción capitalista por Marx), no solo en el sobreconsumo (objetivo único y condición absoluta del crecimiento económico), sino también en la proliferación de los desechos.<sup>23</sup>

En la actualidad se puede notar la multiplicación de objetos técnicos que terminan mostrando el sometimiento de las cosas, señalando así, como el sueño baconiano del dominio de la naturaleza se ha vuelto una realidad. La mayor dificultad a la que se está enfrentando el mundo y la humanidad es que poco importa si se consumen o no los objetos técnicos, sólo interesa la desmesura, por tanto: “El desecho constituye el estadio último de la producción de los objetos, y también la verdad de la objetivación.”<sup>24</sup>

Si el objeto técnico se ha encumbrado dentro del campo de la producción es porque se ha olvidado el

<sup>23</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 206 y 207.

<sup>24</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 207.

mundo o peor aún porque se le ha tomado como un recurso del cual las empresas pueden servirse sin ningún tipo de angustia ni mucho menos un cuestionamiento de lo que se está haciendo, lo cual lleva a ecocidio. Sin embargo, la naturaleza muestra como no se le puede reducir a un simple objeto. Marion apunta lo siguiente:

La acumulación final de los desechos irrecuperables (no reciclables) e irremediables (que se añaden al mundo de las cosas, como una filmina plástica que recubre todo producto comercial) ofrece la prueba tangible de que la objetivación como producción no se hace cargo verdaderamente de las cosas del mundo, sino que las duplica, las desordena, las sofoca y finalmente las contradice. A esta acumulación corresponde, con total coherencia, una pérdida: el agotamiento de los recursos naturales fósiles no renovables prueba en efecto que la contingencia es irreductible a la certeza y a su reproducción; al punto de cuestionar el fantasma del crecimiento eterno de una producción sin fin de objetos técnicos. Esa doble amenaza ecológica testimonia paradójicamente que las cosas del mundo o, mejor, el mundo en sí de las cosas se resiste a ser recubierto por los objetos y a ser identificados según una *cosmologia rationalis*.<sup>25</sup>

### 3. EL EGO SUICIDA

Dentro de la propuesta cartesiana se examina de manera puntual cuál es el desarrollo del ego al analizar cómo el conocimiento se encuentra al interior de los límites impuestos por el mismo ego. La apuesta es modesta al intentar esclarecer los procesos epistemológicos desde

<sup>25</sup> Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019. Página 207.

los cuales parte el ser humano para poder llegar a un conocimiento humanamente certero. La tradición occidental de corte científico aceptó los planteamientos del así llamado padre de la modernidad y llevó, y aún lleva, la búsqueda por conocimientos cada vez más especializados en los que se muestre una evidencia clara y distinta con pretensiones universales, siendo así, los proyectos de la modernidad llegaron a un exceso de confianza al promover una epistemología totalizadora. Al encontrar sólo un punto de referencia el discurso terminó por ser sólo uno.

El soliloquio llevado a cabo culminó en un diálogo fértil para quienes comulgaban con las pretensiones de la modernidad porque les fundamentaba sus estipulaciones impuestas y a la vez autoimpuestas. No obstante, se encontraba al interior de sus propios paradigmas un peligro latente: la soledad. Ahora bien, habrá que matizar lo favorable y lo terrible de la soledad cognitiva.

Sobre lo primero, el carácter objetivo tuvo y tiene gran relevancia al interior de las llamadas ciencias duras, ya que promete llevar a establecer de manera precisa los métodos por los cuales se debe de llegar a un resultado con vistas a ser comprobable. Lo anterior logra cimentar de manera exacta el proceder de la técnica a tal punto se puede reproducir un objeto técnico al infinito hasta llegar a un exceso de materia. Marion afirma lo siguiente sobre lo anterior:

El objeto no se define solamente por relación a la *mens (res sibi objecta)*, dice aún Descartes), la refleja y la prolonga esencialmente como su primer producto. El producto resulta porque él la reproduce. «Reificación de un teorema»: está feliz expresión no debe limitarse a la experiencia científica, sino extenderse

al objeto teórico de la ciencia moderna. Desde entonces la esencia de la técnica parece, en efecto, preceder al ejercicio empírico de las técnicas. Dicho de otro modo: las técnicas no producirían ningún objeto (técnico) si, previamente, la esencia de la técnica -la esencia como método, y no como contemplación de la *ousía*- no constituyese como realidad única los parámetros del conocimiento claro y distinto.<sup>26</sup>

Sobre lo segundo se observa una problemática profunda al momento de aprobar una teoría del conocimiento fundamentada en un yo exacerbado como centro denominador y dominador del cosmos se establece un análisis que sólo compete a un pensamiento totalizador en tanto ser abstracto, es en este momento desde donde se parte a un yo efectivo y sintetizador, no obstante, una de las complejidades que detenta el ejercicio del ego es la anulación o el poco interés que se le muestra a los otros. La decisión de seguir los planteamientos del ego cognitivo fueron una influencia al interior de la filosofía occidental hasta llegar al caso extremo de Hegel, en el cual se observa un sistema totalmente cerrado. La teoría hegeliana de la historia acaba por establecer una superioridad cultural en la cual las otras civilizaciones se encuentran en el estadio infantil, una etapa en donde no hablan los otros, una etapa donde no les es permitido hablar a los otros.

Cuando el ego se sitúa en el centro y decreta lo que es y lo que no es, lo real y lo virtual, lo que es cultura y lo que no es cultura, termina por ser incomodo e injusto al llegar a “hacerse el centro de amor de todos”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 50.

<sup>27</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 169.



Jean-Luc Marion haciendo eco de Pascal señala lo siguiente respecto del ego:

Cuanto más se hace amar el yo, sin constricción y por seducción, tanto más comete una injusticia-pues evidentemente no merece ser amado por todos, siendo tan finito imperfecto, odiable, etc. El yo no puede dejar de ser injusto, aun si puede cesar de ser incomodo... el yo no es libre de liberarse totalmente de su egoísmo: moralmente, puede superar la incomodidad, es decir, la apariencia exterior que ofrece la mirada de otro... pero no la injusticia, es decir, la constitución íntima del yo por él mismo (y según la cual se aparece a sí mismo): el ego relativo y moral oculta un egoísmo absoluto...<sup>28</sup>

Si se lleva a una radicalidad la tarea del ego sería la de buscar y encontrar lo que desea, volviéndose así mismo el guía de todos los caminos posibles ya sean metafísicos, morales o políticos, es decir, Descartes al mostrar un ego que pretende ser el núcleo lo hace no solamente haciendo referencia a la perspectiva teórica sino que también incumbe a la práctica, a las acciones porque “ la determinación del hombre como ego determina originariamente todos sus comportamientos y, si ella, le asegura la unidad de la *Mathesis universalis* en el campo teórico, le impone a la vez un egoísmo de principio en el dominio práctico.”<sup>29</sup>

De aceptarse al ego como preceptor de lo teórico y de lo práctico se vuelca un egoísmo exagerado que recae en la metafísica del mal, la cual se plantea de la

<sup>28</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 169 y 170.

<sup>29</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 170.

siguiente manera. Se podrá cuestionar como es que el mal y el ego terminan emparentándose, el discurso de Marion observa de manera decisiva que todo mal que padezca el ser humano termina redirigiendo a un sujeto encadenado al sufrimiento impuesto por el mal, pues, de padecerse en algún momento el aguijón del sufrimiento se requiere llegar a encontrar la causa de ese sufrimiento para posteriormente suprimirlo.

Los señalamientos de Marion a primera vista podrían suscitar infinidad de preguntas, afirmaciones o negaciones, no obstante, su radicalidad lleva por un camino problemático que es necesario plantearse, porque se trata de un ego sufriente que de cualquier modo ansia quitarse ese malestar, siendo así, la lógica del ego y la lógica del mal se encuentran en un mismo sendero.

El mal que me hace daño no engaña jamás. Este dolor, tal como yo lo padezco, implica también que yo reaccione al respecto para liberarme de él; así incluso mi lucha contra el sufrimiento proviene, como una pasión, del mal que yo experimento... La causa del mal puede, en efecto, preceder objetivamente al mal que padezco. Pero precisamente cuando padezco el mal sufro con un sufrimiento que, enloqueciéndome, me sumerge en una subjetividad «sin puertas ni ventanas» donde sólo cuenta mi sufrimiento y lo que éste me inspira y designa...<sup>30</sup>

Si el sufrimiento es de un ego, el ego busca liberarse del mal para sentirse aliviado, sin embargo, tanto el sufrimiento como el mal están vueltos a un ego que desde el principio hasta el final está defendiendo su mal, su causa, pues:

<sup>30</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Páginas 14 y 15.

Esta causa, aun cuando no pueda identificarla para aniquilarla, puedo ya defenderla como mía. Impugnando la causa, tal vez desconocida, de mi sufrimiento, defiendo, espontánea e inmediatamente, mi propia causa. Pues el mal, que no me aparece sino agredíendome, sólo busca una respuesta: mi propia agresión que pretende suprimirle de rechazo. Suprimir la causa del mal significa de entrada defender mi causa contra él. A todo mal responde al menos el deseo de una venganza. La lógica del mal despliega así su primera necesidad suscitando en mí, que sufro, el deseo de otro mal; destruir la causa del mal que me destruye, dar al mal su mal, y agredir la agresión...<sup>31</sup>

Cuando se sufre el ego se debe de buscar la causa del mal, por lo tanto no hay un mal sin rostro sería una incongruencia y una falta de lógica no poder analizar con cautela y determinar cuál es el mal que está haciendo que el ego padezca, ya que “El sufrimiento anónimo redobla el mal, porque impide al inocente defender su causa.”<sup>32</sup> en suma, es necesario que el mal se identifique, que se le dé un rostro para que el ego pueda defender su inocencia, en palabras del autor: “...para calmar mi inocencia y para suprimir en mí el mal, comienzo primeramente por reconocerle y concretizarle.”<sup>33</sup>

Al seguir de manera lógica la metafísica del mal se impone una sola manera de hacer valida la inocencia del ego y es ahí en donde se comienza a complejizar la manera de analizar el mal, porque si se quiere liberarse

<sup>31</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 14.

<sup>32</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 16.

<sup>33</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Páginas 16 y 17.

del mal se debe de hacer un contra-mal<sup>34</sup>, es decir, liberarse del mal haciendo el mal, convirtiendo la supuesta liberación en una venganza propia del ego ya que “Si sufro el mal, enciendo activamente el contra-mal. Y si el mal es universal en mí y alrededor de mí -como de hecho hay que reconocer que es el caso-, también el contra-mal de la acusación deberá convertirse en universal.”<sup>35</sup>

De seguir la propuesta planteada se puede llegar a observar como el mal impone un horizonte del cual no se puede salir, pues, si un mal acarrea un contra-mal el mal ha triunfado y ahora lo que se debe de encontrar es un culpable o culpables. En lo anterior se encuentra una paradoja irremediable para el ego sufriente en la cual si el ego se quiere liberar de su sufrimiento debe identificar el mal que lo aqueja; posteriormente el ego se aplica un contra-mal para sentir una supuesta liberación, pero la liberación es venganza llegando a un ego liberado del mal pero culpable.

...no sólo todos pueden (¡deben!) devenir culpables, sino que el movimiento mismo por el cual yo puedo reconocer y provocar esta culpabilidad (el contra-mal), me califica a mí mismo como un culpable, porque yo puedo ejercerlo muy legítimamente sobre cualquiera, ya que al ejercerlo convierto automáticamente al acusado en culpable: ejerzo un sufrimiento injusto sobre un probable inocente, y eso con toda justicia. Me convierto en culpable tanto como aquellos a los que acuso, precisamente porque no hago más que defenderme...Lo peor en el mal no es, pues, quizás,

<sup>34</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 17.

<sup>35</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 17.

el sufrimiento, ni siquiera el sufrimiento del inocente, sino más bien que sólo la venganza parezca poder remediarle; lo peor del mal no es en un sentido el mal, sino la lógica de la venganza que triunfa incluso en el restablecimiento (aparente) de la justicia, en el cese (provisional) del sufrimiento, en el equilibrio (inestable) de las injusticias.<sup>36</sup>

La paradoja acarreada por el mal no culmina en lo anterior descrito, pues si el ego se compromete a no hacer el mal imponiendo un contra-mal la única solución posible es el suicidio, pero aun así el suicidio es una venganza contra el ego mismo porque si ya no se encuentra otro culpable el ego es el culpable. La metafísica del mal sigue vigente aun cuando la solución sea levantar la mano contra sí mismo, ya que el ego "... *antes vengarse de sí mismo que cesar de vengarse*. El triunfo de la venganza consiste en revolverse contra ella misma."<sup>37</sup>

La posibilidad del suicidio implica un anhelo de liberación, sin embargo, no está liberando absolutamente nada, antes bien, está condenando su presente y su futuro, es decir, el suicidio y la metafísica del mal se decantan a un esquema cerrado desde el cual no se puede crear algún tipo de juicio que pueda anteponerse a su ejercicio, porque de tenerse una esperanza en el suicidio sería el de una vuelta al estadio anterior al de la venganza o al de la venganza contra sí mismo o el de un escape de las circunstancias presentes. En palabras de Marion "... la venganza no restablece el estadio anterior, sino que condena al estadio futuro a una irreme-

<sup>36</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Páginas 19 y 20.

<sup>37</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 24.

diable imposibilidad de amar; la venganza no restaura en el presente su plenitud pasada, sino que saquea esa posibilidad insultando al porvenir.<sup>38</sup>

La supuesta esperanza del suicidio es la de mostrar un beneficio: la venganza y por tanto el dominio. Si bien, la metafísica del mal es importante también lo es en igual medida la venganza para el suicida, no obstante, el dominio es un rasgo sustancial tanto para el ego como para el suicida, porque se ostenta un imperio basado en las construcciones, procesos y conclusiones a los cuales se puede llegar de llevarse con cautela cada uno de los pasos del método que puede conducir a una claridad abstracta, siendo así, el suicida exagera su yo, su ego. Jean-Luc Marion observa lo siguiente:

... el suicidio mismo... implica inmediatamente la venganza y ésta el dominio, y como el dominio parece... constituir la propia afirmación, el suicida desea su suicidio porque así espera su suicidio, y por ende un hipotético bien -su yo; el mal, querido por él mismo, resulta precisamente por eso su hipotético último bien, la última palabra del yo.<sup>39</sup>

El ego comienza a tener severas dificultades al querer instaurar su dominio en todas las estructuras del conocimiento, pero como se ha visto hasta el momento termina por enclaustrarse en sus propios métodos y en sus propias venganzas, por lo tanto, el dominador termina siendo dominado. Incluso el ego exacerbado al cometer suicidio cae de nuevo en una paradoja en la cual si se quiere defender el mal que está sufriendo

<sup>38</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 25.

<sup>39</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 29.

debe tener un asentimiento por parte de una institución o de otro al cual se dirija para que se le pueda hacer venganza enmascarada de justicia, pero en esta mascarada el ego es quien debe afirmarse así mismo.

...si la venganza (me) mata, no permite por tanto reinar (como lo asegura la promesa de dominio) más que sobre muertos; pero reinar sobre muertos equivale a no reinar; pues la afirmación del yo, incluso por el suicidio, busca siempre el reconocimiento -precisamente porque esa afirmación imita perversamente al reconocimiento invirtiéndole... todo el que se venga busca en la mirada de aquel al que acusa y castiga el reconocimiento de su propia justicia; cuanto más se venga, tanto más exige que se reconozca su justicia. Pero para vengarse debe también matar al testigo; debe cerrar los ojos de quien exige sin embargo una mirada justificadora. El suicida lleva esta paradoja hasta el infinito: mata al último culpable, pero también al último testigo...<sup>40</sup>

En los anteriores señalamientos se ha hecho hincapié en las siguientes problemáticas: la autoafirmación del ego y la autoafirmación del suicida. Tanto en el suicida como en el ego se tratan de imponer un dominio propio, sin embargo, la problemática encamina a una complejidad aún más profunda: la de la negación del otro, pues ni el ego ni el suicida piensan en el otro, no permiten ningún tipo de comunidad, ni mucho menos algún tipo de filia.

Jean-Luc Marion trata de buscar dentro de la filosofía de Descartes los rasgos que le permitan observar que dentro de la llamada modernidad se encuentra un descubrimiento tan nuclear como desgarrador para

<sup>40</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 30.

occidente, pues, al intentar crear una metafísica se cae irremediabilmente en un círculo acabado al cual sólo le importa los conocimientos que se pueden lograr al hacer uso del buen entendimiento, Marion afirma de manera tajante lo siguiente sobre lo anterior: “La existencia del otro no entraría... dentro de las prioridades de la filosofía primera.”<sup>41</sup>

Descartes plantea como el otro no es un tópico ni mucho menos una problemática que se encuentre dentro de las discusiones epistemológicas, ya que no se está poniendo en duda si el otro existe o no, porque a la débil fortaleza del ego sólo le interesa lo que él puede conocer, siendo así, el otro termina por ser anulado. Jean-Luc Marion señala lo siguiente sobre el otro ego en las *Meditaciones Metafísicas*:

... parece inverosímil que las **Meditaciones** pasen en en absoluto silencio la existencia del otro -de otro sujeto que aquél que (se) dice **ego**. De hecho, los otros espíritus aparecen, en particular en la *Meditatio I*, pero solo aparecen para desaparecer inmediatamente bajo el golpe de una puesta en dudad radical. El otro asoma bajo la figura de *nescio qui insani* ... que enseguida son recusados como *amentes* ... a diferencia de los dementes ... que usan mal su espíritu que todavía tienen, los *amentes* pierden su espíritu, luego el espíritu y casi su humanidad: ellos no ofrecen otras mentes a comparar con la mía, que permanece única... Fuera de mí no hay.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Página 172.

<sup>42</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 171-172.



Para Jean-Luc Marion, Descartes es firme al señalar como las otras mentes no tienen ninguna validez ni mucho menos alguna importancia en lo referente a las consideraciones sobre otro ser humano, porque si se pudiera dar un valor a otro ego sería desde un punto de vista netamente sensitiva, pues se ve al otro como se ve la cera. Las dificultades epistemológicas de la cera conllevan una problemática desde la cual no es posible establecer límites claros absueltos de cualquier error, pues, no se puede cimentar el buen entendimiento en un terreno en constante cambio.

A) Incluso aun cuando se puedan “ver algunos hombres”<sup>43</sup> terminan siendo semejantes a “ver la cera”<sup>44</sup>, por lo cual Marion concluye que: “...el ego ejerce indiferentemente -su dominio- sobre lo humano y lo no humano.”<sup>45</sup>B) aun cuando se pueda observar que hay otro no se le puede dar de manera adecuada ni mucho menos legitima el mote de ego porque el ego solo se puede dar desde la particularidad nunca desde alguna pluralidad, si bien puede manifestarse el otro pero dentro de las condiciones impuestas por el ego dominador y denominador. Marion siguiendo con la semejanza entre la cera y el otro hombre apunta lo siguiente: “Los hombres no ofrecen a la mirada-del ego- más que cera... la cera y los hombres se resumen en aquello que decide el ego.”<sup>46</sup>C) Jean-Luc Marion observa como

<sup>43</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 174.

<sup>44</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 174.

<sup>45</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 174.

<sup>46</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 175.

para Descartes la cera tiene su utilidad al hacer que el otro aparezca, pues, el rostro del otro lo moldea el ego como si de cera se tratara, lo cual los convertiría en un símil de un maniquí, siguiendo lo anterior, el ego no deja de convertir a esos “hombres” de cera y disfrazados en un objeto. Marion señala lo siguiente sobre lo anterior: “La humanidad, es cierto, se concede a esos hombres, pero al precio de su alteridad, porque el *ego* se las otorga *proprio motu*, en un juicio que los hace objetos, con el mismo título que la cera y por tanto se les deniega el reconocimiento de una alteridad intrínseca e irreductible.”<sup>47</sup>

El dominio que ejerce el ego sobre el otro es el de poner un rostro única y exclusivamente de cera, en el cual lejos de incorporar al otro se le niega su alteridad, dejando de nuevo al ego en soledad. Lo anterior tiene implicaciones que se deben de observar minuciosamente, pues si el ego se fundamenta así mismo poco o peor aún el otro no tendría ningún aporte sobre la realidad que se le presenta al ego, siendo así “...la idea que yo tengo de mí mismo es suficiente para constituirme como causa eficiente de la realidad, tanto formal como objetiva, de otras ideas, otras en apariencia, de hecho mías, de los entes animados, sean inferiores (animales), iguales (otros hombres) o superiores (ángeles): yo produzco como puro *ego* aquello que me otorga mi propia idea...”<sup>48</sup>

La radicalidad con la cual Jean-Luc Marion analiza de manera precisa los señalamientos cartesianos lo llevan a enfrentar un ego suicida al cual se lleva por

<sup>47</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 175.

<sup>48</sup> Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012. Páginas 177.

linderos caóticos y de sufrimiento, porque el suicida encuentra en la venganza la negación lo cual lo inserta en el infierno. Marion se expresa de la siguiente manera de lo anterior:

Tras el suicidio (venganza) el otro se encuentra excluido del mundo posible: cualquier otro resulta imposible porque la lógica del mal ha destruido en el suicida mismo el espacio de alteridad (distancia)... sobre todo... constitutivamente impotente para sostener la diferencia consigo misma que es la única que hace posible la acogida del otro como otro.<sup>49</sup>

La distancia se ha aniquilado y al hacerlo el ego se mantiene totalmente solo sin ningún resquicio de otro hombre que se le pueda manifestar como un otro, lo cual lo hace llevar una enfermedad que lo enclaustra. La mentira usada tanto por el ego como por el suicida los lleva en el primero a observar cómo su dominio termina siendo una debilidad porque al proclamar su poder se da cuenta de su finitud y de su duda; en el segundo el suicida lleva a cabo su cometido con una supuesta liberación que termina por no liberarse de nada: por tanto, culminan traicionados:

El infierno traiciona y llena de traición, afirma el papel del traidor a aquel mismo que se encuentra traicionado allí. La lógica de la venganza, que siempre descubre responsables hasta en la víctima (suicidio), sólo en un caso rechaza asignar un responsable, a saber, cuando se trata de ella misma: ella se hurta a su propia responsabilidad, y hace responsable de su propia traición al alma a la que ella ha traicionado. Esa lógica traiciona así por segunda vez a quien ya había

<sup>49</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 32.

traicionado (al decepcionarle) con su negativa a confesarse traidora.<sup>50</sup>

La venganza, la traición y el ego se ven envueltos en un movimiento perverso en el cual se juega un infierno tan metódico que no se observa ninguna falla, pues, hace creer que la venganza a un mal está reglamentada y si lo está puede liberarse haciendo un contra-mal, sin embargo, como se ha observado a lo largo del apartado la venganza culmina al interior de la lógica del mal, lo cual se decanta en una traición en la que una posible salida se encuentra clausurada, llevando su traición de principio a fin, siendo así, se tiene sólo a un ego que ha sido traicionado por su mismo ego y que ha llevado su venganza y su suicidio por su mismo ego. Por tanto, el ego "...se mata por segunda vez (la «segunda muerte») con un suicidio sin fin."<sup>51</sup>

## CONCLUSIONES

El planteamiento epistemológico cartesiano permite acceder a un conocimiento claro y distinto, lo cual es apremiante, al mostrar a partir de un proceso deductivo los pasos para identificar, diferenciar y vincular conocimientos, no obstante, al utilizar un método que le funciona adecuadamente se puede llegar a encumbrar al ego como único garante del acontecer humano. De tal modo el ego a través de procedimientos cognitivos llega a abstracciones que le permiten ordenar y medir, tanto los objetos como los objetos abstractos que pueden servir para producir y reproducir objetos, hasta lle-

<sup>50</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 33.

<sup>51</sup> Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993. Página 33.

gar a una materialidad desmesurada que hoy día se vive y se padece. A partir del ensimismamiento del ego se señaló su integración al campo epistemológico y al de la manufactura, sin embargo, la dificultad que acarrea tal disposición anula al otro, lo cual lleva a un en el quehacer práctico a sólo observarse a él mismo como origen de la venganza, hasta el punto de si no hay algún otro con quien levantar la mano la única solución a la que llega es al suicidio.

### BIBLIOGRAFÍA

- Baciero Ruiz, Francisco T., “La unidad de la ciencia en Suárez y en Descartes” en: [https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/113183/DFLFC\\_Baciero-RuizFT\\_unidad.pdf;jsessionid=DD3179F1BA434722D88AD072593A62B7?sequence=1](https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/113183/DFLFC_Baciero-RuizFT_unidad.pdf;jsessionid=DD3179F1BA434722D88AD072593A62B7?sequence=1)
- Calero Calero, Francisco, “¿Influyó el Quijote en la filosofía de Descartes?” en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6883990.pdf>
- Descartes, Rene, Beeckman, Isaac y Mersesenne, Marin, *Lettere 1619-1648*, Milan, Bompiani/RCS Libri S.P.A., 2015.
- Descartes, René, *El discurso del método* en Descartes I, Madrid, RBA Coleccionables, 2014.
- Gadamer, Hans Georg, “De la palabra al concepto” en *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- Marion, Jean-Luc, *Cuestiones cartesianas, método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.
- Marion, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, CAPARROS EDITORES, 1993.
- Marion, Jean-Luc, *Retomando lo dado*, San Martín, UNSAM EDITA, 2019.

Marion, Jean-Luc, *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar Mayo Editores, 2000.

### **RESUMEN:**

El presente artículo señala la complejidad del ego cartesiano a partir de los aportes del filósofo francés Jean-Luc Marion. El primer apartado analiza cómo la epistemología del ego es adecuada para el conocimiento que se enmarca en lo enteramente humano. En la segunda sección se hace manifiesto cómo el ego puede producir abstracciones que pueden llegar a una desmesura en el campo de la materialidad. En el tercer y último momento se examina cómo el ego al encontrarse en soledad comienza una venganza contra él mismo hasta culminar en el suicidio.

### **SUMMARY:**

This article points out the complexity of the Cartesian ego based on the contributions of the French philosopher Jean-Luc Marion. The first section analyzes how the epistemology of the ego is adequate for knowledge that is framed in the entirely human. In the second paragraph it becomes clear how the ego can produce abstractions that can reach excess in the field of materiality. In the third and final moment, it is examined how the ego, finding itself alone, begins a revenge against itself until it culminates in suicide.

### **Palabras clave:**

ego, desmesura y suicidio

### **Keywords:**

ego, excess and suicide.



# MEDIO SIGLO DE SECULARIZACIÓN

*Herminio Núñez Villavicencio.*  
Facultad de Humanidades, UAEM.

## INTRODUCCIÓN

Hace algunos días, disponiéndome a iniciar una nueva jornada de trabajo, abrí el correo electrónico y antes de llegar a los comunicados de mi interés, encontré en Yahoo un tema abierto a la opinión de todos. Leí algunos pareceres y no pude dejar los restantes para después —es decir, para nunca, porque en el cúmulo de actividades de un día casi no se me presentan momentos propicios para reabrir el correo. La mayoría de juicios señalaban algo que no me esperaba en lo más mínimo, mencionaban dos libros que en nuestros días ciertamente son referidos con cierta frecuencia, directa o indirectamente, sobre todo en estos últimos días en que, en ocasión del 11 de septiembre, se esperaba un atizar del fuego entre religiones, como sucedía en algún lugar de La Florida (EUA), donde se verificaba lo que se venía anunciando con ardor, que en un acto público se prendería fuego a un ejemplar del Corán. Los libros considerados negativos, en primer lugar, eran *La Biblia* y *El Corán*. Al inicio había pensado en que se mencionaría primero a *Mein Kampf*, pero constaté que éste ocupaba algún lugar después en la relación aducida.

Sobre este hecho se pueden hacer muchas consideraciones: se puede pensar que un tema así vale la pena ser planteado, ya que es tan decisivo el uso que tenga un libro de estos en tiempos en los que se habla



de choque de civilizaciones y, por tanto, de religiones. También se puede pensar que sobre *La Biblia y El Corán* no puede opinar con bases cualquier persona, etc. Lo cierto es que el tema religioso está de regreso y es de los centrales. Digo esto porque durante algunas décadas o ¿tal vez sólo lustros?, casi no aparecía con vehemencia si tomamos en cuenta el gran auge que tuvo en los años sesenta del siglo pasado, en los que el llamado movimiento de secularización registró, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, la atención de mucha gente. Hubo algunos años de pausa o de casi ausencia del tema, pero en poco tiempo la frecuencia de hablar de religión fue apareciendo paulatinamente y con cierta opacidad en los años de gobierno de M. Thatcher y de R. Reagan, porque daba la impresión que reaparecía de manera más bien inducida. ¿Pura coincidencia?

Con el 11 de septiembre de 2001 el tema brotó casi de manera incontrolable, avivó de tal manera la llama que con ello algunos veían el inicio de una conflagración de grandes dimensiones. Afortunadamente no sucedió así, como tampoco se quemó el ejemplar del *Corán* el 11 de septiembre de 2010. Pero el tema sigue manifestando interés, aunque no es fácil distinguir bien si es por el derrumbe de los soportes que antes teníamos en nuestra visión de la realidad, si se debe a maquinaciones que propicien alcanzar determinados intereses, si se debe a la toma de conciencia más sentida de los límites humanos, o por otros motivos. En estas líneas deseo desarrollar algunas reflexiones sobre la secularización en Occidente en las últimas décadas, partiendo de las propuestas que en los años sesenta del siglo pasado hacía un teólogo, y concluyendo con lo que en

lo que llevamos del siglo XXI propone un filósofo y muchos pensamos y sentimos al respecto.

En fechas anteriores al atentado a las torres gemelas una de las polémicas de mayor eco era sobre si se cernía sobre nosotros una cargada nube de consecuencias de la manipulación genética. La controversia entre los representantes de la ciencia oficial en algunos países y los de las diferentes iglesias se convirtió en una lucha entre poderes religiosos: de una parte, se temía el retorno del oscurantismo y la insurgencia de un modo de sentir arcaico, como también el robustecimiento del escepticismo en relación a los desarrollos de la ciencia; de la otra parte, se robustecía la fe de los científicos en el progreso, proclamada en la forma de un torpe naturalismo que socava la moral. Pero con lo sucedido el 11 de septiembre, la tensión entre sociedad secular y religión estalló de una manera muy diferente. El cambio se dio porque los suicidas que convirtieron aviones de línea en proyectiles vivientes dirigidos contra la ciudadela del capitalismo y de la civilización occidental, tenían como motivo último precisamente la convicción religiosa. Nosotros, observadores del suceso apocalíptico a miles de kilómetros de distancia mediante la imagen televisiva, tal vez recordamos en esa ocasión escenas de nuestra infancia, cuando en las escaramuzas proyectadas con juguetes, ufanos reducíamos a escombros los bunkers del enemigo en el juego o, en mayor consonancia con lo ocurrido, experimentamos algo así como una sucesión de imágenes bíblicas al ver, no sin cierta mezcla de sentimientos y hasta de placer indefinido, el desmoronamiento de las torres de Manhattan.

El lenguaje de la venganza rápido brotó no sólo de la boca del presidente de los Estados Unidos, sino también de muchos otros, asumiendo tonos del Antiguo

Testamento. En los que presenciaron el desplome de las torres, aunque lo hayan visto en la pantalla, causó algo que pocas veces probamos, algo que con dificultad podemos describir y nos mueve a recurrir al más allá. En esa ocasión y en muchas partes los centros religiosos se vieron atestados, como si el atentado hubiese tocado en lo profundo de las sociedades secularizadas una cuerda religiosa que parecía no existir más. Afortunadamente, con el pasar de los días, los ánimos encendidos fueron amainando y la revancha del “diente por diente” que parecía indicar una regresión a tiempos tribales, no tuvo los alcances que algunos deseaban; a despecho del alardeado patriotismo de muchos, no se dio, por ejemplo, ni la militarización del derecho, ni la inmediata reacción bélica, pero sí ese suceso fue, no cabe duda, el embrión de la tendencia militarista que hoy vemos en marcha no en pocos países.

## **I. LA SECULARIZACIÓN EN LOS AÑOS SESENTA DEL SIGLO XX**

¿Qué había sucedido anteriormente con la secularización? En los inicios de la segunda mitad del siglo XX el movimiento de la secularización llamó fuertemente la atención, sobre todo en países de lengua inglesa, pero sus resonancias alcanzaron todo el mundo occidental y en América Latina surgieron, en alguna medida como derivación, algunos movimientos de intelectuales. El surgimiento del movimiento en los Estados Unidos de Norteamérica puede verse como una de las últimas manifestaciones de lo que se ha llamado “modernidad”, por características como su optimismo y su fe firme en el progreso, cuya locomotora es la ciencia que suple lo que era central en otras visiones de la realidad y por eso

dio lugar a pronunciamientos como el de la “muerte de Dios”.

Considerada la secularización como la liberación del mundo de las formas religiosas y cuasi religiosas de auto entenderse, conlleva la disolución de las visiones cerradas del mundo, al igual que el desmoronamiento de los mitos sobrenaturales y de los símbolos sagrados. Representa la “de-fatalización de la historia” y el descubrimiento por parte del hombre de que ha sido dejado con el mundo en sus manos. Con la secularización el hombre toma conciencia de que ya no puede culpar a la fortuna o a las furias de los dioses por lo que él mismo hace con el mundo. La secularización ocurre cuando el hombre aleja su atención del mundo del más allá y la dirige hacia este mundo y este tiempo. Por eso se le da ese nombre que deriva de *saeculum* que significa “esta época presente”. La secularización corresponde a lo que Dietrich Bonhoeffer en 1944 llamó “*men’s coming of age*”. Algunos pronunciamientos de este autor aún suenan chocantes para alguien, aunque no era esa su intención y en gran parte sólo exponía lo que desarrollos teológicos de esas décadas estaban hilvanando, pero que ya había sido bien notado por poetas, novelistas, sociólogos y filósofos. En efecto, en la visión de sus promotores, la era de la sociedad secular no era anticlerical o de ferviente fanatismo antirreligioso. El celo anticristiano no era fuerte en esos años y, en todo caso, se le hubiera visto como algo anacrónico. Esto explica por qué los libros de Bertrand Russell eran considerados como pintorescos, anticuados y extraños, más que atrevidos; explica también por qué la propaganda antirreligiosa de los comunistas que a veces parecía borrar la creencia en un “Dios allá afuera” se veía como algo sobrado.

La secularización de los años sesenta del siglo pasado no era antirreligiosa, no tenía ningún serio interés de persecución, simplemente bordeaba y socavaba algunas actitudes tradicionales y se ocupaba de otras exigidas en esos años. Relativizaba las visiones religiosas del mundo y las dejaba inocuas en un estado de cosas en el que la religión se veía como privatizada, como peculiar prerrogativa y punto de vista de una persona o de un grupo en particular. Este movimiento parecía lograr lo que el fuego, las cadenas y las torturas no pudieron en múltiples ocasiones, sacó a creyentes de su poltrona y paciente tranquilidad y los puso a considerar que pudieron haberse equivocado; ha persuadido al devoto de que se despabilase y de que hay cosas más importantes que morir por la fe. Los dioses de las religiones tradicionales, dice uno de sus promotores, continúan como fetiches privados o como patrones de grupos que piensan igual, pero no juegan rol significativo en la vida pública de la metrópolis (Cox, 1967:2).

A distancia de algunas décadas no faltan voces que cuestionan el éxito de la secularización. Algunos hechos recientes parecen indicar que los obituarios de algunos aspectos de la religión aún no están escritos, que el anuncio de su proximidad ha sido prematuro. Pero una observación cuidadosa puede tal vez poner en claro que esos hechos no son sólo motivados por la religión, son hechos que no pueden entenderse completamente aparte de ciertas corrientes e intereses seculares en el mundo moderno. Estos beneficios se expresan en forma casi religiosa, son camuflados o provocan ajustes en sistemas religiosos que los alteran tan radicalmente que no representan peligro para el proceso de secularización. El renacimiento de las antiguas religiones orientales, por ejemplo, da voz a las aspiraciones po-

líticas nacionalistas de gente que conserva anticuados símbolos, pero los usa en propósitos completamente nuevos.

El pluralismo y la tolerancia que parecen crecer en nuestro tiempo son en gran parte las criaturas de la secularización, representan el rechazo de la sociedad a la imposición de una particular visión del mundo en sus ciudadanos. En este sentido, algunos movimientos en la Iglesia Católica Romana que giraban en torno al Concilio Vaticano II indicaban que el catolicismo se preparaba a abrirse a la verdad de cualquier lado que esta viniera. El pluralismo parece afirmarse donde una vez había sistemas cerrados.

Denominaciones como las de “cristianismo ateo”, “secularización de la cristiandad”, “movimiento de los nuevos teólogos radicales” o el más mencionado “Movimiento de la muerte de Dios”, eran apelativos que se manejaron en ocasiones como eslogan, lo que indica en alguna medida la fuerza que tenía el movimiento en tiempos cercanos al Concilio Vaticano II. La secularización fue un fenómeno predominantemente protestante, iniciado por Dietrich Bonhoeffer y continuado por pensadores tan diferentes como John A. T. Robinson, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton, T. Altizer. Si los primeros años de este movimiento fueron acaparados por pensadores cristiano-protestantes, después de casi una década de haber iniciado se le unen conocidos teólogos católicos romanos y aparece una escuela de pensamiento llamada “Teología secular” en la que se buscaba consolidar lo que se consideraba eran algunos de sus logros, se tendía a apreciar algunas realizaciones de la secularización y, sobre todo, se quería organizar algunas perspectivas de desarrollo que facilitaran a las nuevas generaciones de teólogos la construcción de un

lenguaje apropiado para afrontar las nuevas necesidades.

El más severo crítico de la secularización fue en efecto un teólogo católico, el inglés Eric L. Mascall, quien desarrolló básicamente una crítica negativa, un trabajo de demolición que no tomaba en cuenta sus lados positivos, planteaba la otra cara de lo que presentaba la “Teología secular”. Del mismo lado católico se vio la necesidad de una crítica constructiva que presentara los aspectos aceptables de la secularización. Antes de referirme a la perspectiva de uno de los representantes de este movimiento, parece oportuno mencionar a autores católicos en los que el movimiento tuvo eco. Desde una perspectiva tomista, complementada y actualizada por aportaciones del conocido teólogo católico Bernard Lonergan se da a conocer una postura simpatizante y complementaria, una crítica que es esencialmente positiva y creativa, con el título de *Teología de la secularización*, libro en el que su autor Robert L. Richard dice que ningún cristiano puede ignorar la gran contribución de teólogos que trabajan en la perspectiva iniciada por Bonhoeffer. Como los autores protestantes, Richard ayuda al mundo en su afán de ir más allá de lo mágico, de la alquimia y de la superstición; más allá de una religiosidad esclavizante que no ha permitido escuchar la palabra de Cristo.

Otro teólogo católico que en los años sesenta ofrece una perspectiva teológica considerada radical es Johannes Metz. Su propuesta no toca planteamientos sociológicos o de ciencia política, ofrece más bien bases o apuntalamientos teóricos para la acción del hombre religioso en el mundo de esos años. Expone sus ideas en ensayos que toman su punto de partida en la encarnación de Cristo, lo que —en su opinión— señaló

el inicio de la efectiva secularización del mundo. Ve en ese evento la libre aceptación del mundo de parte de Dios, dice que con la encarnación lo habilitó para ser él mismo. Este proceso se realiza en lo que se ha llamado “secularización” es –dice repetidas veces Metz- la fuerza que dirige la historia, y debe ser reapropiada por los cristianos si quieren entender lo que verdaderamente es su fe (Metz, 1969).

Como puede fácilmente comprenderse, la secularización tiene antecedentes de manera remota, principalmente en el Renacimiento y en la Revolución Francesa; de manera próxima, Richard señala que sus progenitores son Paul Tillich, Rudolf Bultman y Dietrich Bonhoeffer (Richard, 1967:16) y se replantea en circunstancias inéditas, como las del crecimiento urbano, el incremento de las comunicaciones y otras que la hacen tan variada, de manera que ni la denominación *Death of God* propuesta por Altizer las incluye a todas. ¿Hasta donde se puede entrever el influjo de Nietzsche manifiesto en su frase ‘Dios ha muerto’? El teólogo holandés C. A. van Peursen decía que la secularización es la liberación del hombre “primero del control religioso y luego de lo metafísico sobre su razón y su lenguaje” (Peursen, 1959).

El teólogo alemán Friedrich Gogarten ha dicho que la secularización es la legítima consecuencia del impacto de la fe bíblica en la historia y por ello se manifestó primero y no de manera accidental en la cultura del llamado oeste cristiano, en cuya historia las religiones han tenido mayor impacto. El avance de la ciencia natural, de las instituciones políticas democráticas y del pluralismo cultural –desarrollo que normalmente asociamos con la cultura occidental- puede difícilmente entenderse sin el ímpetu original de la Biblia. La fe bí-



blica ha motivado aspectos de este movimiento principalmente por el desencantamiento de la naturaleza que inicia con la creación; por la desacralización de la política, que se da con el Éxodo; y por la reconsagración de valores que sucede con el pacto del Sinaí, especialmente con su prohibición de ídolos. De modo que lejos de ser algo que los cristianos deben rechazar, la secularización –según algunos de estos teólogos- representa una auténtica consecuencia de la fe bíblica. Más que oponérsele, la tarea de los cristianos es la de mantenerla y alimentarla.

### ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS

El hecho de que hubo dos palabras latinas para significar mundo, causó problemas teológicos serios, parecía delatar un dualismo muy ajeno a la Biblia. *Saeculum* se refiere a tiempo, esta palabra se usaba con frecuencia para traducir la palabra griega *aeon*, que significa también edad o época. Por otra parte, *Mundus* se refiere a espacio, se usaba para traducir la palabra griega *cosmos*, que significa universo o el orden creado. Esta doble terminología en latín revela un problema teológico más profundo, conduce a la crucial diferencia entre la visión espacial griega de la realidad y la visión temporal hebrea.

Para los griegos el mundo era un lugar (ubicación). Podían suceder cosas de interés en el mundo, pero nunca nada significativo sucedía al mundo, por eso entre ellos no hubo cosa tal como la historia del mundo. Para los hebreos, en cambio, el mundo era esencialmente historia, era una serie de eventos que inician con la creación y se dirigen hacia la consumación. Los

griegos percibieron la existencia espacialmente, los hebreos, temporalmente (Cox, 1967:16)

El impacto de la fe hebrea en el mundo helénico, mediado por los primeros cristianos, fue el de “temporalizar” la percepción dominante de la realidad. El mundo progresivamente devino historia, Mundus devino Saeculum. Pero la victoria no fue completa. Toda la historia de la teología cristiana, desde los apologistas del segundo siglo en adelante, puede ser vista, al menos en parte, como un continuo intento de resistir y diluir el radical impulso hebreo, puede vérselo como la manifestación del deseo continuo de absorber lo histórico en categorías espaciales. Sólo en nuestro tiempo, gracias al amplio y masivo redescubrimiento de la contribución hebrea, mediante la renovación de estudios del *Viejo Testamento*, los teólogos han empezado a notar el básico error que se venía haciendo.

La visión espacial fue de gran influjo. Desde sus primeros usos, el término secular denotó algo vagamente inferior. Significó “este mundo que cambia” como opuesto al “eterno mundo religioso”. Uso que implica que el verdadero mundo religioso está fuera del tiempo, no cambia y es superior al “secular” cambiante y que tiene fin. En este orden de ideas, la vocación del “sacerdote secular” que trabaja en el mundo ha sido considerado como menos bendecido que el “religioso” que vive su vida en el monasterio, contemplando el orden sin cambio de la verdad santa.

La síntesis medieval resolvía esta tensión considerando el mundo espacial como el “religioso” y más alto, y el mundo cambiante de la historia como el bajo o “secular”. Ahora bien, desde el inicio la palabra secularización tuvo un significado estrecho y especializado, designó el proceso por el que un religioso de monaste-

rio era transferido a una parroquia como responsable. Se decía entonces que el sacerdote era secularizado. El significado del término gradualmente se fue ampliando, cuando se dio la separación de poderes entre el papa y el emperador, la división entre lo espiritual y lo secular asumió rango institucional. En consecuencia, el paso de ciertas responsabilidades de la autoridad eclesiástica a la política fue llamada “secularización”. Este uso continuó en el periodo de Las Luces y de la Revolución Francesa e impera todavía hoy en países con herencia cultural católica. Por esta razón cuando sucede el caso de que una escuela u hospital, por citar ejemplos, pasan de la administración eclesiástica a la pública, a este proceso se le llama de secularización.

Recientemente el término ha sido usado para describir el proceso en el ámbito cultural, es considerado paralelo al político y denota la desaparición de la determinación religiosa en la simbología de integración cultural. La secularización cultural aparece como una inevitable concomitante de la secularización política y social. Algunas veces una precede y es mayor a la otra, dependiendo de circunstancias históricas. El amplio desequilibrio entre la secularización social y la cultural parece explicable, mientras las mentalidades cambian con lentitud, los cambios sociales son acelerados. Pero este desequilibrio –según los teólogos de la secularización- no persistirá por mucho. La secularización política ciertamente ha avanzado, las escuelas públicas, por mencionar un caso, son oficialmente seculares en el sentido que están fuera del control de la Iglesia. Pero la secularización cultural ha sido más lenta. En cualquier caso, la secularización como término descriptivo tiene amplia e inclusiva significación. Aparece de diferentes formas, dependiendo de la historia religiosa y política

del área. Pero debe distinguirse cuidadosamente del secularismo que no es sino un cerrado ismo y amenaza la apertura y libertad que ha logrado la secularización.

### LA SECULARIZACIÓN DE HARVEY COX

Harvey Cox, conocido como teólogo sociológico, en su libro *The Secular City*, en el que, como su título lo indica, centra su atención en los cambios que en esos años observaba en la civilización urbana, comparada con la de otros tiempos en que en las ciudades se veía reflejada la ciudad celestial o la morada de los dioses.

El surgimiento de la civilización urbana y el colapso de la religión tradicional —dice Cox— son los dos sellos característicos de nuestra era y son dos movimientos interrelacionados. La urbanización constituye un cambio masivo en la forma de vivir de los humanos y este cambio ha sido posible en su forma contemporánea sólo con los avances científicos y tecnológicos que iniciaron con el colapso de las visiones tradicionales del mundo. En este contexto aparece la secularización como movimiento de la época y es promotor de un cambio en la forma en que el hombre capta y entiende su vida en sociedad. Esto ha sido posible sólo cuando las confrontaciones cosmopolitas de la vida en la ciudad expusieron la relatividad de los mitos que el hombre había considerado incuestionables. Cox sostiene y toma como punto de partida que la manera en que el hombre vive su vida común, afecta de modo determinante la forma de entender el significado de la vida y viceversa (Cox, 1967:1).

Este autor señala: si bien las construcciones urbanas han sido edificadas reflejando el diseño de la ciudad celestial, una vez construidas, también se registra en

ellas una alteración, porque el diseño de la *polis* influye en el modo en que exitosas generaciones viven la experiencia de la vida, incluyendo también la manera en que visualizan a los dioses, a la sociedad y los símbolos que en ella influyen. En nuestros días –dice Cox- la metrópolis secular figura como el patrón de nuestra vida en común y también como símbolo de nuestra visión del mundo. De manera que, si los griegos percibieron el cosmos como polis inmensamente expandida, y si el hombre medieval lo concibió como un señorío feudal expandido al infinito, nosotros, en cambio, sentimos el universo como la ciudad del hombre. El cosmos –dice- es el campo de exploración y de esfuerzo humanos del que los dioses se han alejado. En consecuencia, el mundo se ha convertido en tarea y responsabilidad del hombre que en nuestro tiempo se ha convertido en cosmopolita. El mundo se ha convertido en la ciudad del hombre, en la ciudad secular, y el nombre del proceso por el que esto se ha alcanzado es el de secularización.

Esta apretada síntesis que Cox nos ofrece en las primeras páginas de su libro nos da una idea de lo que desarrolla con detalle sobre todo en la primera de tres partes; la segunda de ellas la dedica a consideraciones sobre la iglesia en la ciudad secular; en la tercera se ocupa del trabajo y el juego en la ciudad secular, del sexo y la secularización, al igual que de la Iglesia y la Universidad seculares; la cuarta y última parte la dedica a algunas reflexiones sobre Dios y el hombre secular.

Si secularización designa la conducta del hombre que llega a su madurez, la urbanización –señala Cox-, describe el contexto en que la secularización ocurre. Urbanización significa impersonalidad en la que las relaciones funcionales se multiplican. Significa que cierto grado de tolerancia y de anonimia reemplazan las san-

ciones morales tradicionales y las amistades de largo tiempo. El centro urbano es el lugar del control humano, de la planificación racional, de la organización burocrática. El centro urbano no es Washington, Londres o Beijing, se encuentra en todas partes. La metrópolis tecnológica provee el indispensable marco social para un mundo en que la sujeción a la religión tradicional se rompe y entonces se establece el estilo secular. No se logrará algo si nos apegamos a versiones religiosas y metafísicas en la ociosa esperanza de que algún día la religión o la metafísica retomarán su centralidad.

La época de la ciudad secular y tecnológica, al igual que las que le precedieron, tiene su propio estilo, su modo peculiar de entenderse y expresarse, su carácter distintivo que colora todos los aspectos de su vida. Como los poetas y arquitectos, los teólogos y los apasionados del siglo XIII participaron todos ellos de una sustancia cultural común, así, en nuestro tiempo todos participamos también de un cúmulo de perspectivas no expresadas. Así como los regulares pasillos y setos uniformemente trazados del jardín formal y representativo del siglo XVIII, exhibía un estilo que podía encontrarse en la teología y en el verso neoclásico, de manera semejante nuestra cultura urbana secular se deja sentir en todos nuestros proyectos intelectuales, en visiones artísticas y en resultados tecnológicos. El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty significa la misma cosa cuando habla de una particular “*manière d’ être*” (Merleau-ponty, 1948:309). Si en realidad la filosofía y la producción filmica coinciden, si la reflexión y la técnica en el trabajo participan en un significado, esto es porque el filósofo y el productor de cine tienen en común cierta manera de ser que es de la ciudad secular,

cierta visión del mundo que es la de una generación (Cox, 1967: 4-5).

En la descripción que este autor hace de la época secular, expone lo que esta significa, para ello la contrasta con dos épocas culturales, la tribal y la urbana, que expresaron diferentes formas de comunidad humana. Usa el término tecnópolis para significar la fusión de componentes tecnológicos y políticos como base de lo que ha aparecido como el nuevo estilo cultural. Este término nos recuerda que la metrópolis secular contemporánea no pudo ser posible antes del desarrollo de la tecnología moderna. En este orden de ideas la Roma moderna y Londres moderno son más que versiones ampliadas de sus antepasados. Hay un punto —señala Cox— en que el desarrollo cuantitativo produce un cambio cualitativo, y este punto se alcanzó en el desarrollo urbano sólo después de la moderna revolución científica occidental. De modo que Manhattan es inconcebible sin el acero estructural y el elevador eléctrico. La tecnópolis representa una nueva especie de comunidad humana.

En opinión de este teólogo, los estilos y periodos de la tribu, la ciudad y la tecnópolis en ningún sentido son sucesivos, pero tampoco se excluyen mutuamente. Si el París moderno no es simplemente una versión ampliada del París medieval, no por ello se debe exagerar su discontinuidad. Se ha dicho que las raíces de la ciudad moderna llegan hasta la Edad de Piedra (Mumford, 1961).

Nuestra metrópolis moderna, insiste, fue posible sólo después de que los avances tecnológicos resolvieran algunos problemas que hasta entonces habían puesto los límites del acero en el tamaño de las ciudades; la metrópolis técnica simplemente actualizó con acero y

vidrio, ritmo y personalidad lo que ya estaba presente en embrión en Atenas y Alejandría. Pero las sociedades siempre han sido una amalgama. Todos tenemos algo de tribu, de ciudad y de tecnópolis. El tribalismo no es meramente una categoría histórica. Hoy podemos encontrar gente en el mismo Estados Unidos y en el Pacífico Sur que todavía vive una existencia tribal, también encontramos en Nueva York residentes con una mentalidad tribal. Para Cox la cultura de la ciudad representa una especie de transición de la tribu a la tecnópolis no fácilmente delimitable. Este cambio aún existe en las ciudades, en sus suburbios; los residuos primitivos influyen en el punto de vista de todo aquel que en algún periodo de su vida fue marcado por los valores de la pequeña población o de la vida en el campo.

La tecnópolis –dice Cox- es la clave del futuro. Se ha dado claramente un consenso en los estudios de la antropología moderna y en otras disciplinas en que la religión y la cultura de una sociedad no pueden ser estudiadas separadas de su contexto histórico. La religión está incrustada en la conducta y en las instituciones antes de que sea conscientemente codificada, pero ésta puede tener cambios, porque se la toma en cuenta conscientemente por moción o impulso, al menos en parte, de las pautas económicas y sociales. Como lo señala Paul Radin “Ninguna correlación es más definida o más constante que la que se da entre el nivel económico de la sociedad y la naturaleza de seres sobrenaturales postulados por la tribu en general o por el individuo religioso en particular (Radin, 1957:192). Cox dice que cuando el hombre cambia sus herramientas y sus técnicas, sus formas de producción y distribución de bienes, entonces cambia también a sus dioses. La existencia tribal, la urbana y la tecnopolita representan ante todo



diferentes formas de comunidad social, económica y política. Como tales, simbolizan diferentes religiones o sistemas de creencias.

Cox opina que estas formas de vida colectiva deben ser estudiadas como un proceso y no como categorías estáticas bien delimitadas. De manera que en ese desarrollo se considera a la tribu como el estadio en que el hombre se mueve de la creencia en fantasmas y demonios a la creencia en dioses. El hombre cambia de conjuros, fórmulas mágicas y encantamientos a oraciones, de chamanes y brujos a sacerdotes y maestros, del mito y lo mágico a la religión y a la teología. Todo esto sucede cuando la estructura económica de la sociedad permite la existencia de especialistas religiosos conscientes que resuelven los problemas fundamentales, porque el común de la gente no tiene tiempo para pensar, su energía se consume en tratar de sobrevivir. En la sociedad tribal no se siente la necesidad de definir las relaciones entre los héroes míticos y las divinidades mientras esta vive sin mayores conmociones, se ve obligada a hacerlo cuando se formula preguntas de manera insistente o se presentan tensiones con otras tribus y consecuentemente con otras divinidades. Mientras la tribu se mueve hacia una vida más estable, aparecen los campos cultivados, también la aldea o pueblo y luego la ciudad. La transición de la tribu a la ciudad representa –dice Cox- uno de los más decisivos avances de la historia humana, señala que esto es claramente representado por la emergencia de la *polis* griega que sucedió cuando clanes belicosos y casas o familias rivales perciben la posibilidad de formar un nuevo tipo de comunidad. Establecida la polis, la lealtad a sus leyes y dioses reemplazó los más elementales lazos que previamente se habían mantenido por la fuerza. Como

lo señala el académico francés Fustel de Coulanges en su clásico estudio *The Ancient City*, la fundación de la polis fue un acto religioso (Coulanges, 1956: caps. 3 a 5). Se formó entonces un nuevo culto, cuyos dioses eran considerados más poderosos que los que tenían los clanes previos. Para ser miembros de la nueva conformación social era necesario, sobre todo, participar en el nuevo culto, con frecuencia centrado en torno a un fundador semi-divino, como lo era Eneas en el caso de Grecia.

En esta evolución había momentos en que la lealtad de los ciudadanos se veía en conflicto entre, por una parte, las costumbres de la familia y, por la otra, la ley vigente en la ciudad. Tenían que elegir entre las relaciones de sangre y la impersonal justicia de la polis. Este conflicto conmovió profundamente el alma de la antigua Grecia. Una tragedia de Sófocles proyecta este conflicto en la escena. Mediante la tragedia de Antígona conocemos la lucha entre las necesidades de la naciente polis, de orden e igualdad, simbolizada por el rey Creón y los más profundos lazos de sangre representados por Antígona. En la fatal contradicción entre familia y ciudad, Antígona y Creón chocan con afectos catastróficos para ambos. Esta representación señala la dolorosa transición de una cultura, el paso de la tribu a la ciudad. Es una metamorfosis cuyo espantoso propósito e incerteza psicológica puede comprenderse sólo comparándola con la presente transición de la ciudad a la tecnópolis.

La aparición de la moneda y el desarrollo del alfabeto fueron dos ingredientes esenciales en el agotador camino de la tribu a la ciudad. Ambos medios tienden a liberar a los individuos de las tradicionales relaciones prescriptivas y amplían de manera gigantesca las oca-

siones de contacto humano. El sonido de las monedas anuncia el agotamiento de la vida tribal y el inicio de una manera de vivir juntos más impersonal, más racional. De semejante manera, con el desarrollo de la escritura/lectura es cortada la dependencia del chamán o del oráculo, el hombre puede examinar las fuentes escritas. La escritura nació como medio del comercio, pero rápidamente se convirtió en la vía para adquirir conocimiento y poder, tuvo enormes consecuencias políticas y religiosas. Se podía ser parte de la tribu sólo por nacimiento, con la ciudad se abren muchas puertas y permitió hasta la integración de extranjeros.

Pero, la *polis* griega nunca realizó completamente el ideal de la vida en ciudad, permanecieron en ella aspectos tribales. Tanto Atenas como también Roma sintieron la necesidad de preservar la ficción de que todos sus ciudadanos provenían del vientre de un ancestro común. Pero paradójicamente, ambas culturas no consideraron que la ciudadanía universal no podía convivir con la esclavitud y el imperialismo. Esto tiene dos explicaciones –dice Cox-, en esos tiempos no existía la tecnología que ahora tenemos y, lo más importante, la universalidad y apertura radical del cristianismo no existía para disipar los residuos del tribalismo (Cox, 1967:10). Los antiguos griegos y romanos –señala Fustel de Coulanges- nunca se representaron un Dios como único ser ejerciendo su acción sobre el universo. En esas dos culturas la religión fue enteramente local y especial en cada ciudad (Coulanges, 1956:151). Sólo después del inicio de la era cristiana fue posible la idea de una metrópolis inclusiva, pero todavía tuvo que esperar dos milenios para su realización.

Antígona es la figura trágica que simboliza la transición de la tribu a la ciudad, del parentesco de las

lealtades cívicas. Sócrates representa en algún sentido un caso semejante, la trágica transición de la *polis* a la cosmópolis, de los dioses de la ciudad a la comunidad universal de la humanidad. Porque no rechazó a los dioses de la ciudad, aceptó que éstos tenían un lugar, pero limitado y provisional. Su ejecución marca el rechazo de Atenas a desarrollarse de una *polis* provincial a la metrópolis universal (Merleau-Ponty, 1953:48-57). El chamán es el símbolo del hombre tribal, danza y canta su religión. El puritano o el yankee es su contraparte en la cultura de la ciudad.

Para cerrar este resumen de la secularización según Cox, menciono algunos de sus exhortos. Dice este autor que nuestra tarea consiste en nutrir el proceso de secularización para prevenir que se llegue a una visión rígida del mundo. Las raíces de esta tarea están en la Biblia. También opina que debemos oponernos a la restauración romántica de los retoños de la foresta, a lo que Hitler dejó muy claro al mencionar que cuando las valquirias regresen, buscarán con sangrienta sed vengarse de quienes las desaparecieron. Tampoco debemos re sacrificar la política, no podemos dar significación sagrada ni a líderes ni a movimientos políticos. Hay que resistir cualquier intento de apoyar un credo religioso como autoridad pública.

Cox tiene un lugar entre los principales teólogos de la secularización. Paul Tillich y Karl Barth se esforzaron en captar lo que irritaba al hombre moderno y secular de esos años: Tillich ha ofrecido un punto de vista mediante osada utilización del existencialismo y de la psicología profunda; Barth ha intentado, tratando de penetrar la sedimentación de idealismo y de ideología que han impregnado al evangelio heredado, distinguir la auténtica palabra divina. Tillich fue el gran pionero

del análisis teológico de la cultura, fue el alentador de quien creció en una fe en la que no puede creer más. Cox difiere en algunos puntos con Tillich y va más allá de lo que Barth se propuso; acentúa que el evangelio no hace que el hombre regrese a tiempos pasados de su desarrollo. No hace regresar a la dependencia y al temor, más bien es un llamado a la urbanidad imaginativa y a la secularidad madura. No es una invitación a que el hombre abandone su interés por los problemas de este mundo, y por ello insta a aceptar todo el peso de estos problemas, considerándolos como regalos de su creador. La secularización es para Cox un llamado a ser hombre de esta era tecnológica, con todo lo que ello implica, buscando hacerla habitación humana para todo aquel que vive en ella.

## **II. LA SECULARIZACIÓN EN LA SOCIEDAD POST-SECULAR**

El significado jurídico del paso obligado de los bienes de la Iglesia al poder secular del Estado se extendió a la génesis cultural y social de la modernidad. Desde entonces se relacionan con la secularización valoraciones opuestas, según se ponga en primer plano la domesticación de la autoridad eclesiástica por parte del poder civil, o bien cuando este plano lo ocupe el acto de apropiación injustificado. En el primer modo de considerar la cuestión, la mentalidad y las formas de vida religiosas son sustituidas por equivalentes racionales vistos como superiores; en el segundo caso, las formas de pensar y de vivir en la modernidad son desacreditadas como si fuesen bienes ilegítimamente adquiridos. La sustitución de formas religiosas por formas racionales inducen a una interpretación optimista y progresiva

de la modernidad desencantada; la usurpación pone en evidencia la cara decadente de la modernidad que no sabe dónde encontrar protección. Ambas lecturas caen en el mismo error. De un lado consideran la secularización como una clase de juego empobrecedor entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica, desencadenadas según las reglas del capitalismo; del otro lado ven los poderes que ponen un alto, de la religión y de la Iglesia. Dos visiones opuestas y parece claro que ninguna de las dos puede vencer sino a costa de la otra y, precisamente, según las reglas del juego liberal que favorecen las fuerzas motrices de la modernidad.

En esta interpretación no hay lugar para una tercera posibilidad, para la función civilizadora de un *common sense* dramáticamente iluminado que en el fragor del encuentro cultural pueda imponerse como tercera opción entre ciencia y religión. La sociedad post-secular sería aquella capaz de adaptarse a la sobrevivencia de comunidades religiosas en un ambiente que continuamente se seculariza.

En esta última parte haré referencia a lo expuesto por J. Habermas en discurso pronunciado en la Feria del Libro de Frankfurt (Premio por la Paz del Börsenverein des deutschen Buchandels) un mes después de los trágicos atentados de Nueva York y Washington. Con esta parte se cierra el periodo en consideración de los últimos cincuenta años de secularización en Occidente, pero con nuevas circunstancias, las de la posmodernidad y la globalización.

Las palabras de Habermas son buen ejemplo de responsabilidad de un filósofo ante su tiempo. Son prueba de un pensador que considera su actividad como responsable y con un claro sentido. Toma como objeto de reflexión específicamente filosófica el atentado del

11 de septiembre. “Glauben und wissen” (“Fe y saber”) distingue el núcleo neurálgico de la actual crisis en la tensión entre sociedad secular y religión. Tensión que no existe sólo entre occidentales y no occidentales, sino también en el seno mismo de Occidente, en las sociedades democráticas, polarizadas por la pugna entre partidarios de la ciencia y partidarios de la iglesia en casos como el de la manipulación genética.

Tomando implícitamente distancia del desencantado realismo de nuestros días, Habermas se cuida de no caer en el extremo opuesto, por ejemplo, en recurrir a la visión consoladora de lo “antiguo como modelo”. Más allá del indiscutible uso político-estratégico de este atentado, podemos notar ciertamente motivaciones religiosas que señalan la “situación espiritual” de nuestro tiempo como preocupante. Esto no lo expresa con estos términos en su discurso, aunque se entiende que este sentir subyace en su estructura argumentativa. A diferencia de la tesis del *Clash of Civilizations* que postula la persistencia de culturas como monolitos identitarios que se contraponen, recordemos que la referencia a las guerras civiles confesionales es el telón de fondo de la propuesta de un overlapping consensus como única réplica democrática al “hecho” del pluralismo de inconciliables “concepciones del bien”, propuesta en *Political Liberalism* de John Rawls.

La novedad de “Fe y saber” consiste en la extraordinaria capacidad de asumir el atentado en específica reflexión filosófica. El trauma inducido por la tragedia ofrece la ocasión para una reconsideración radical de la relación entre las categorías de modernidad, globalización y secularización, hasta llegar a producir una nueva constelación conceptual de nuestro presente.

Habermas opina que la determinación de los terroristas del 11 de septiembre puede explicarse en un contexto de acelerada modernización que arranca de cuajo las raíces de una sociedad. Las imposiciones sufridas por algunos países no permiten entrever compensación alguna a los estragos causados por el allanamiento de sus formas tradicionales de vida. La sola perspectiva de mejorar sus condiciones materiales no es sino una parte. Más decisiva es la transformación espiritual que se ve obstaculizada y contrariada por vejaciones y humillación. Esto se puede entender porque en Europa misma, cuya historia le ha concedido siglos para encontrar una postura adecuada frente a la modernidad, la secularización aún permanece marcada por sentimientos ambivalentes, como lo demuestra la mencionada controversia sobre la manipulación genética.

Rígidas ortodoxias las hay en Occidente como en el Cercano y Lejano Oriente, entre cristianos y hebreos y también entre musulmanes —dice Habermas—, si se quiere evitar la guerra entre culturas se debe tener presente la dialéctica no concluida del proceso de secularización en Occidente. Porque en el terrorismo se expresa el choque fatalmente silencioso de mundos que, más allá de la violencia y de los misiles, sobre todo deben buscar el desarrollo de un lenguaje de entendimiento. Ante la globalización que se impone más allá del mercado, había la esperanza de un regreso del clima político, pero no del que tiene origen en Hobbes, no la política de un estado de seguridad global, cifrado en las funciones de policías, de servicios secretos y del ejército; sino en la forma de un poder con capacidad de alcanzar un entendimiento mundial. Se logrará afrontar los riesgos de una secularización que en otras partes se



descarrila, sólo si se tiene muy claro el significado de la secularización en nuestra sociedad post-secular.

En la perspectiva del Estado Liberal merecen el apelativo de “razonables” aquellas comunidades religiosas que renuncian voluntariamente a imponer de manera violenta las propias convicciones de fe, aquellas que renuncian a la coerción moral de sus propios miembros y a la manipulación que empuja al acto suicida. Esta visión –dice Habermas- pide tres consideraciones a los fieles sobre el lugar que ocupan en una sociedad plural: la conciencia religiosa debe, en primer lugar, tomar en cuenta el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y religiones; en segundo lugar, debería orientarse por la autoridad de las ciencias que ostentan el monopolio social del saber; finalmente, deben confiar en las premisas de un estado de derecho que se funda en una moral profana. En las sociedades modernizadas al vapor y con violencia los violentados están destinados a ofrecer una respuesta destructiva.

En la esfera pública democrática, cuando un asunto de relevancia existencial ocupa un lugar en la agenda política, todos los ciudadanos, creyentes y no creyentes se lanzan unos contra otros, con sus propias convicciones y sus visiones de mundo impugnadas. Y mientras se desgastan en las estridentes disonancias de opiniones que se expresan en el debate público, experimentan el hecho escandaloso del pluralismo de las visiones de mundo. Cuando se aprende cómo tomar este dato, se inicia también a tomar conciencia de la propia falibilidad y, sin llegar a la violencia, sin romper la unión social de la colectividad política, entonces se empieza a entender qué significan, en una sociedad post-secular, los principios que sostienen las opciones seculares inscritas en la Constitución. En el choque en-

tre las exigencias de la ciencia y las de la fe, el Estado ideológicamente neutral, no debería prejuzgar en algún modo las decisiones políticas a favor de alguna de las partes. La razón pluralizada de los ciudadanos sigue la dinámica de la secularización sólo en la medida en que es inducida a hacerlo en vista de un simétrico distanciamiento de tradiciones consolidadas y de contenidos de visiones de mundo. Esta razón permanece dispuesta a aprender, sin sacrificar la propia independencia, se mantiene abierta a ambas partes.

El common sense, que se crea muchas ilusiones sobre el mundo- dice este autor- debe aceptar sin prejuicios que no debe dejarse ilusionar por la ciencia. Pues las teorías científicas que penetran en el mundo de la vida dejan fundamentalmente intacto el cuadro de conocimientos comunes, que están estrechamente ligados a la auto-comprensión de aquellos que están en grado de hablar y de actuar. Porque cuando aprendemos algo nuevo sobre el mundo y sobre nosotros en cuanto entes en el mundo, se transforma también el contenido de nuestra auto-comprensión. Copérnico y Darwin han revolucionado la imagen geocéntrica y antropocéntrica del universo, pero, por otra parte, la destrucción de las ilusiones astronómicas ha dejado en el mundo de la vida menos huellas de cuantas ha dejado la desilusión biológica sobre la posición del ser humano en la historia natural. Los descubrimientos científicos parecen inquietar más nuestra auto-comprensión cuando más de cerca se refieren a nuestro cuerpo. Por ejemplo, las investigaciones sobre el cerebro nos informan sobre la fisiología de nuestra conciencia. Esto modifica en alguna medida la conciencia intuitiva de ser nosotros los actores de lo que hacemos, o la conciencia de la capaci-

dad de entender y de querer que acompaña a cada uno de nuestros actos.

Si con Max Weber intentamos mirar los inicios del “desencanto del mundo”, podemos distinguir lo que está en juego. La naturaleza es despersonalizada en la medida en que se le hace accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza investigada sólo científicamente no entra más en el sistema de relaciones sociales de las personas que viven, hablan e interactúan entre sí, que se atribuyen los unos a los otros intenciones y razones. ¿Qué sería de esas personas si se encuentran poco a poco asumidas por las descripciones científicas? ¿Sucedería que también el common sense en fin de cuentas, se dejaría no sólo adoctrinar sino hasta consumir de pies a cabeza por el saber anti-intuitivo de la ciencia? Habermas señala que el filósofo Wilfred Sellars ha planteado esta pregunta en 1960 en conocida conferencia con el título *Philosophy and the Scientific Image of Man*, y ha respondido delineando el escenario de una sociedad en la que los viejos juegos lingüísticos de la vida de cada día han sido puestos a un lado a favor de la descripción objetivante de los fenómenos de la conciencia. Esta naturalización de la mente es una imagen científica del ser humano en el sistema conceptual computacional de la física, de la neurofisiología o de la teoría de la evolución que arranca completamente del contexto social también nuestra auto-comprensión. Esto obviamente puede funcionar sólo si la intencionalidad de la conciencia humana y las normas de nuestro actuar se resuelven sin residuos en una tal auto-descripción. De manera que las teorías necesarias para ello deben explicar, por ejemplo, cómo las personas deben observar o violar las reglas, sean estas gramaticales, conceptuales o morales.

Hay algo que a todos es muy claro, cuando descubrimos que alguna persona ha hecho algo que no quería hacer o que no debió hacer, la descubrimos, pero no como objeto de las ciencias naturales. En la descripción de una persona forman parte tácitamente momentos de la auto-comprensión precientífica. Si describimos un proceso en cuanto acto cumplido por una persona, sabemos que describimos algo que no sólo puede ser explicado como evento natural, sino que debe también ser inevitablemente justificado. En el fondo tenemos la imagen de personas que naturalmente participan en interacciones reguladas normativamente y se encuentran en un universo de razones públicas.

Este estado de cosas de la vida cotidiana explica la diferencia entre juego lingüístico de la justificación y el de la simple descripción. La conciencia de ser autores de actos de los que estamos obligados a rendir cuentas, es el centro de una auto-comprensión que se abre sólo a la perspectiva de un interlocutor y se sustrae, en cambio, a la observación científica de tipo revisionista.

La fe cientista en una ciencia que un día pueda no sólo integrar sino desplazar la auto-comprensión personal a través de la auto-descripción objetivante, no es conocimiento científico sino mala filosofía. Ninguna ciencia podrá jamás eximir al common sense de juzgar, por ejemplo, cuál deba ser, ante una biología molecular que hace posibles las manipulaciones genéticas, nuestra reacción ante la vida humana de las personas.

### **DISPOSICIÓN COOPERATIVA ENTRE LAS PARTES**

El common sense está vinculado a la conciencia de personas que están en posibilidades de tomar la iniciativa, de cometer errores y de corregirlos. Afirma Habermas,

por tanto, una perspectiva autónoma ante la ciencia. Esta misma conciencia de una autonomía que desde un punto de vista naturalista no podemos aferrar, por otra parte, funda la existencia de una tradición religiosa de cuyos contenidos normativos aún nos alimentamos. El Iluminismo científico parece jalar de su parte un common sense instalado de manera estable en el edificio del estado de derecho democrático, construido sobre la base del derecho natural. Pero también el derecho natural igualitario tiene raíces religiosas –en el modo de pensar que coincide con la afirmación de las grandes religiones universales. Esta legitimación jusnaturalista de derecho y política se nutre de fuentes de la tradición religiosa que desde hace tiempo se han convertido en profanas. Ante la religión el common sense democráticamente iluminado insiste en fundamentos que son aceptables no sólo para los miembros de una comunidad de fieles. Por esto, el Estado Liberal puede suscitar en los creyentes la sospecha de que la secularización occidental es una vía de un solo sentido, que deja a sus espaldas la religión.

El límite entre las razones religiosas y las seculares es móvil. Por ello la fijación de la controvertida frontera debería ser entendida –dice Habermas- como una tarea de cooperación, en que cada una de las partes se disponga a aceptar la prospectiva de la otra.

El common sense democráticamente iluminado no es algo singular. Describe más bien la constitución mental de una esfera pública polifónica. Las mayorías seculares no tienen el derecho de hacer prevalecer sus decisiones si antes no han prestado atención a las objeciones de los oponentes que se sienten heridos en las propias convicciones religiosas. Deben considerar esas objeciones como una especie de veto que pide dete-

nerse y permite verificar las enseñanzas que se pueden eventualmente recabar de la oposición.

### *APRENDER DEL PASADO*

La situación actual, según Habermas, puede llevar a una posición razonable: tomar distancia de la religión sin cerrarse a su prospectiva.

Los hijos incrédulos de la modernidad, en sucesos como el de las torres gemelas, se sienten culpables en diferentes grados y parecen necesitar más de cuanto les pueda ofrecer la tradición religiosa traducida en términos seculares —como si el potencial semántico de esa tradición aún no se hubiese acabado. Esta posición puede guiar en la justa dirección el desenvolverse de una sociedad civil afligida por el conflicto cultural. La sociedad post-secular prosigue, en relación a la religión, el trabajo que la religión en su tiempo ha realizado en relación al mito. Sensaciones morales que hasta ahora han tenido una expresión suficientemente diferenciada sólo en el lenguaje religioso, pueden encontrar una resonancia general cuando se logre una formulación capaz de salvar lo que casi se ha olvidado, aunque sea implícitamente añorado. Una secularización no destructiva se alcanza en la traducción. Esto es lo que Occidente, en cuanto potencia secularizante a escala mundial puede aprender de la propia historia.

### **III. PARTE CONCLUSIVA**

En los inicios de la segunda mitad del siglo XX se habló con profusión de religión, pero relacionada con la secularización que, para algunos, tendía a borrarla, para la mayoría era una manera de llevar adelante lineamientos establecidos en la Biblia. Después de más de medio

siglo, en el escenario del siglo XXI, la pareja contemporáneo/no contemporáneo o de sincrónico/asincrónico permite entender el fenómeno de la paradójica co-presencia y cohabitación conflictiva de universalización y diferenciación, en un universo plural-global que se ha convertido en incomprensible para el viejo paradigma socio-económico de la modernización, que todavía se tomaba en cuenta hacia los años cincuenta y sesenta del siglo pasado.

Se ha hablado del proceso de globalización sobre todo entre actores particularmente sensibles a sus implicaciones culturales e identitarias, en términos de “interpretación entre universalización de lo particular y particularización de lo universal” (Robertson, 1992: cap. 6). Habermas, en términos de una verdadera y propia paradoja temporal considera nuestro mundo contemporáneo, permeado de globalización, como un entramado complejo de asincronía de lo sincrónico y de sincronía de lo asincrónico. A través de esta doble relación, de este paradójico “vínculo de oposición” se explica la conspiración sucedida el 11 de septiembre. Es posible una no-contemporaneidad y también una letal “sincronía” entre motivaciones y medios, entre “fe” y “técnica”. Hasta aquí podemos ver lo que distingue la lógica, pero esto no es suficiente. Su coherencia no lo explica todo, esto se logra cuando el caso es reconducido a la dinámica simbólica que opera a sus espaldas. Para llegar a esto es inevitable recurrir a otras dos categorías que menciona Habermas, las de secularización y modernidad.

Decíamos que para los teólogos del siglo pasado la secularización no es un proceso lineal, acumulativo e irreversible, es más bien una dinámica discontinua y abierta, es de una ambivalencia estructural que

reconduce a una situación bifronte. Secularización no denota un genérico e indiferenciado proceso de modernización. Más bien se refiere —como lo muestra su genealogía— a la conquista evolutiva representada por el divorcio de la fe y la política: la separación de religión y estado. En virtud de esta restitución del concepto de secularización a su originario ámbito jurídico-político, Habermas puede distinguir la raíz del conflicto en una secularización impuesta, despiadada e irreverente, que ha producido efectos de violento desarraigo. Si no se toma en cuenta esta premisa, se puede tener la sorpresa de encontrar en el escrito de un tenaz partidario del proyecto moderno un diagnóstico análogo al de un intelectual antimoderno. El proceso que en los países avanzados de Europa fue visto como “destrucción creativa”, en las condiciones radicalmente diversas de los países árabes islámicos no ha ocasionado ciertamente “ninguna concreta compensación al dolor causado por la destrucción de formas de vida tradicionales”. De aquí nace un sentimiento de anomia y frustración que no se puede explicar con la simple, aunque indiscutible circunstancia de la pobreza y la indigencia material. El paso de la miseria al odio y del odio a la organización estratégica de la hostilidad no es para nada mecánico. La constatación de la diferencia temporal tampoco parece suficiente. Esto por la decisiva razón de que esa diferencia no existe sólo entre occidentales y los que no lo son, sino que existe también entre los occidentales, y esto depende de la ambivalencia congénita del proceso de secularización.

El núcleo de la argumentación de Habermas tiende a unir su lado crítico-diagnóstico con el constructivo, busca una solución que pueda afrontar la nueva tensión entre religión y política que se manifiesta en el corazón



mismo de las sociedades democráticas occidentales. La tensión de nuestro tiempo puede entenderse como derivada de una secularización “destruccionista”, puramente “aniquiladora”, animada por la pretensión —en apariencia estética y racionalmente “desencantada”, en realidad fundamentalmente metafísica— de eliminar de cuajo la fuente de sentido construida por la fe y convicciones religiosas. El conflicto de la sociedad post-secular se perfila, en consecuencia, como una especie de oposición especular entre dos fundamentalismos: el religioso que pretende “guiar” el orden jurídico-democrático haciendo valer las propias “verdades últimas”, y el técnico-científico que ignorando la diferencia que hay entre el juego lingüístico de la “justificación” y el de la “descripción”, pretende absorber, sin dejar residuos, el ámbito de las divergencias y decisiones morales en un sistema de decisiones fundamentalmente vinculadas.

La tercera vía de Habermas para lograr una solución al paralizante y tendencialmente destructivo contraste se articula en dos direcciones: en el plano teórico se trata de superar la idea de la secularización que parece conducir a un callejón sin salida. Mientras para las dos lecturas de la secularización —la sostenida por los tecno-científicos del “desencanto” y la de grupos eclesiales fundados en la “fe”— cada conquista de cualquiera de ellas puede lograrse sólo a costa de la otra, Habermas considera que es necesario afirmar un concepto de secularización en el que el verdadero “desencanto”, si es en verdad inconciliable con cualquier pretensión dogmática “fundamental”, no por ello contrasta con la fe, o en general, con creencias en valores últimos; al contrario, se sirve de estos como polo de tensión y de confrontación constante. En el plano político se trata de entender la secularización más allá

de la antítesis especular de paradigma “destructivo” y paradigma “restaurador” en clave de traducción. Es decir, como valoración y transvaloración de contenidos religiosos en valores y criterios conformadores de una “esfera pública” que se alimenta no sólo de armonía, sino sobre todo de “disonancias”. Una vez “traducidas” al léxico secular, las intuiciones que provienen de la fe tienen algo que decir aun a quien –recordando un típico motivo weberiano, dice Habermas– sea desentornado en materia de religión. A través de una traducción de principios provenientes de las grandes religiones se pudo afirmar en Occidente el “derecho natural igualitario” que está en la base de su constitucionalismo. La prospectiva de Habermas parece en sintonía con una significativa tendencia de la ciencia jurídica contemporánea que redefine la doctrina de la constitución en términos de una verdadera y propia “ciencia de la cultura” que, para decirlo en pocas palabras, sostiene que las constituciones modernas no son ni producto de la economía ni fruto de decisiones políticas “infundadas”, sino cristalizaciones del proceso cultural y de dinámicas abiertas de la esfera pública en constante evolución. Para afrontar la nueva dimensión del conflicto, la sociedad “post-secular” deberá estar dispuesta a recibir los elementos de sentido que provienen de las religiones, incluyéndolas a pleno título en un proceso de constante renegociación y verificación cooperativa, tanto de las reglas democráticas, como de los límites entre razones seculares y motivaciones religiosas.

Si es verdad que la modernidad está signada por la “dialéctica incompleta” del proceso de secularización, el solo modo de llevar adelante el proyecto moderno es el de asumir en él la instancia del límite y de la finitud, resistiendo toda tentación de resolver la tensión

entre desencanto científico y valores últimos, entre conocimiento y fe.

Para concluir, cabe preguntarse con G. Marramao cómo se podría evitar que la política termine por ubicarse en una “tierra de nadie”, entre una religión que detenta el monopolio de la fuente de sentido y una técnica que tiende a adueñarse del monopolio de las decisiones. ¿No es a causa de la invasión prepotente de la tecno-política que la religión se ha convertido en la comprensión espacio-temporal del mundo globalizado, que la religión ha regresado como medio privilegiado de la identificación simbólica y en la principal palanca de protesta de la gran masa de la modernidad? (Marramao, 2001:25).

El problema de la identidad se ha convertido en el motor no sólo de la “lucha por el reconocimiento”, sino de la misma lógica y estrategia del conflicto global. En nuestros días es difícil prever el “cómo” y el “cuándo”, en qué forma y tiempo el vacío producido por la ausencia de lo “político” podrá ser llenado, pero es imposible que sea colmado delegando completamente a la religión la gestión de las fuentes de sentido.

## REFERENCIAS

- Bonhoeffer, Dietrich (1955) *Ethics*, Nueva York, The Macmillan Company  
 (1962) *Letters and Papers From Prison*, Nueva York, Macmillan  
 De Coulanges, N. D. F. (1956) *The Ancient City*, Nueva York, Doubleday  
 Habermas, J., “Glauben und wissen” (trad. it. “*Fede e sapere*”), *Micromega, Almanacco di Filosofia* n. 5/2001, diciembre-enero, Roma

- Marramao, G., “La passione del presente”, *Micromega, Almanacco di Filosofia* n. 5/2001, diciembre-enero, Roma
- Merleau-Ponty, Maurice, (1953) *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard  
(1948) *Sense et non sense*, Paris, ángel
- Metz, Johannes B., (1969) *Theology of the World*, Londres, Burns & Oates
- Mumford, Lewis, (1961) *The City in History*, Nueva York, Harcourt Brace and World
- Radin, Paul, (ed.) (1957) *Primitive Religión*, Nueva York, Dover
- Richard, Robert, (1967) *Secularization Theology*, Nueva York, Herder and Herder
- Robertson, R., (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.

### RESUMEN:

En estas líneas me propongo presentar una visión general y algunas reflexiones sobre la secularización en Occidente en los últimos cincuenta años. En la primera parte presento algunos aspectos generales y la visión que ofrece Harvey Cox en los años sesenta; en la segunda menciono la importancia que tuvo el atentado del 11 de septiembre de 2001 y la propuesta de secularización que propone J. Habermas; termino con algunas reflexiones al respecto.

My purpose in these lines is to present a general view and some reflections about the western secularization in the last fifty years. In the first part I present some of the aspects related to the movement and the Harvey Cox vision during the sixties; in the second part I show the importance of the 9/11 attacks and J. Habermas's se-

cularization proposal; I finish with a few reflections on the matter.

# **SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA Y LA FORMACIÓN DE UNA TEORÍA SOCIAL EN LA OBRA DE MAX HORKHEIMER**

*Abimael Bernal Aguilar*  
Facultad de Humanidades, UAEM

## **INTRODUCCIÓN**

Esta temática fue tratada por Max Horkheimer en un escrito nombrado: *La función social de la filosofía*, en el año de 1940<sup>1</sup>. En ese texto, Horkheimer expuso un punto muy importante, la verdadera función de la filosofía frente a la realidad-social. Primeramente, el texto comienza por la definición de la filosofía y la noción que se tiene de ella, además, la diferencia que tiene con otros tipos de conocimientos. Cuando en una conversación se tocan los temas de las ciencias, física, química, biología... las personas identifican fácilmente a esos términos, pero cuando se habla acerca de la filosofía, hay cierta confusión en ellas. Al parecer la filosofía es más difícil de asociar que los otros conocimientos.

## **LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA**

La difícil asociación del término filosofía con algún objeto es causado por lo siguiente: en primer lugar, la complejidad de ella, la filosofía carece de unidad, cosa que no carecen las ciencias matemáticas, y hay muchas vertientes dentro de ella, muchas perspectivas y escuelas filosóficas con una diversidad de miradas;

<sup>1</sup>Texto perteneciente a la obra *Teoría Crítica*

en segundo lugar, su inadaptabilidad a lo social, la filosofía no se ha ajustado a las necesidades presentes, en el ámbito de lo social. Las situaciones sociales no han regulado a la filosofía, cosa que si sucede con las otras ciencias que se sujetan y adaptan a las necesidades de la sociedad. Y, en tercer lugar, el carácter refractario de la filosofía, debido a su necesidad de recurrir a principios inmanentes, antiguos, que no se modifican o adaptan a las situaciones presentes.

En esta reflexión hecha por Horkheimer se puede observar una comparación entre lo que se entiende por filosofía y otros tipos de conocimiento. Expuestas sus ideas acerca de la filosofía, solo queda exponer lo que se percibe por los otros tipos de conocimiento, destacando al conocimiento científico. Otros tipos de conocimiento en las sociedades como el político, religioso, económico, científico... se han arraigado en las sociedades, en sus relaciones y modos de reacción; se han arraigado tanto, que parece que esos conocimientos son inmanentes, inmutables e incluso propios de la naturaleza humana. Ahora bien, en la época de Max Horkheimer el conocimiento imperante fue el científico, encabezado por la física, química, biología y matemática. Esa preminencia se debió al desarrollo técnico-industrial.

Ese desarrollo industrial que a su vez produjera derramas económicas denoto la exclusividad de un conocimiento, que la permitiese desarrollarse, y ese tipo de conocer fue el científico. Esta reflexión acerca de los conocimientos reinantes en las sociedades nos lleva a comprender porque es más fácil percibir al conocimiento científico del conocimiento filosófico, porque a uno se le ha aumentado; es más fácil percibir algo que está más presente.

La problemática para Horkheimer radica en lo siguiente: a pesar de que hay un progreso científico, industrial, económico etc. no hay un progreso en el bienestar de los individuos, en aspecto material, emocional y espiritual. Con esto se puede decir que el desarrollo que padecen las sociedades es desproporcionado; hay una gran proporción de conocimientos industriales en menor proporción de otros tipos de conocimientos. Esa desproporción en el desarrollo de ciertos conocimientos perjudica al resto de ellos, quitando su importancia que tenían, menguando su presencia en el ámbito de lo social.

Pero hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; Que el individuo como tal se ha anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio (Horkheimer, Max. Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu).

Otro punto que deseo resaltar es el de la idea del progreso, esta se ha ido orientando hacia el sector técnico- industrial, y en ese transcurrir se ha descuidado a los individuos y sus comunidades. Ese descuido afecta al orden social, eso se podía ver reflejado en las problemáticas de Europa a principios del siglo XX: las guerras, crisis económicas, miseria en el sector obrero, desarrollo industrial en el sector militar, etc. Una



sociedad donde hay un gran desarrollo técnico- industrial pero que padece un atraso en el bienestar de sus miembros, es una sociedad contradictoria, y, por tanto, irracional. Estudiar la irracionalidad en la sociedad es una tarea que solo la filosofía puede realizar.

### *1.1 SOBRE LA TENSION ENTRE LA REALIDAD- SOCIAL Y LA FILOSOFÍA*

Para ilustrar mejor su reflexión acerca de la labor de la filosofía, Horkheimer recurre a la figura de Sócrates. En su proceso, el filósofo griego se opuso a las ordenanzas establecidas por las tradiciones de su pueblo, fue fiel a su Dios que habitaba en su razón y su voluntad<sup>2</sup>. Ahora bien, en este tiempo ya no hay discusiones acerca de las deidades, pero las problemáticas siguen presentes, entonces, el ejercicio reflexivo realizado por Sócrates sigue vigente. La labor de la filosofía hacia la sociedad, en estos tiempos, consiste en reflexionar acerca de los principios que rigen a las sociedades. Si hubiese una concordancia entre la racionalidad de las sociedades y su actuar en la realidad social, este ejercicio sería innecesario, pero como no es así, la filosofía debe recurrir a esa herencia que posee, recordándola constantemente.

La falta de racionalidad de los actos de las sociedades, las hacen padecer una contradicción. Las contradicciones sociales generan muchas posturas filosóficas, cada una con diferentes enfoques acerca de las problemáticas en la sociedad. Esa multiplicidad de propuestas nos muestra otra característica de la filosofía: su falta de unidad. Horkheimer dedujo esta característica de la filosofía porque la comparó con las ciencias; la actividad de la comunidad científica era regulada por las

<sup>2</sup>Ibíd. pág. 279

necesidades sociales, y el desarrollo de las sociedades generó pautas para que la ciencia guiase su camino. A lo largo de la historia, sobre todo en la época del renacimiento hasta principios del siglo XX, las ciencias se desarrollaron por la necesidad de sofisticar a la industria, al generar mayor capacidad de producción, también aumentaron las riquezas, por ello, la necesidad de adaptar el quehacer científico a estas nuevas formas de producción.

La filosofía no puede sujetarse a estos estándares económicos que guían a las sociedades, ella debe cuestionar la racionalidad de éstos. Para finalizar este apartado, Horkheimer menciona que cuando no se observan problemáticas sociales, las sociedades padecen de riqueza teórica, por tanto, de riqueza filosófica. El ejemplo que Horkheimer utilizó fue el de los Estados Unidos de América, cuando menciona lo siguiente:

La expansión geográfica y el desarrollo histórico hicieron que determinados conflictos sociales, que en Europa eran generados por las condiciones objetivas y estaban firmemente implantados en ellas, en Estados Unidos, donde urgía ocupar la tierra y cumplir las tareas cotidianas, alcanzasen mínima importancia. En Estados Unidos, el pensamiento teórico ha quedado muy retrasado respecto de la comprobación y acumulación de hechos ((Horkheimer, Max. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu).

## 1.2 POSTURAS ACERCA DE LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA.

Algunas corrientes filosóficas modernas, positivistas, han establecido a la filosofía como una ciencia o como algo que legitima el accionar científico. Subordinar

a la filosofía tiene consecuencias; pierde su facultad principal, la crítica, y sólo se dedica a validar el quehacer científico, ella se convierte en una servidora de la ciencia. Sólo serán certeros los conocimientos que legitimen el accionar científico, no se podría hacer un comentario fuera de ese paradigma. Toda acción emprendida que este fuera de lo establecido es considerada inútil, no aporta nada al desarrollo de las sociedades. Si esta forma de ver a la filosofía se llevara a cabo con totalidad en las sociedades, ésta perdería su función vital; Horkheimer expresa: que en una situación así, el único acto filosófico posible sería reconocer que no hay una verdadera filosofía<sup>3</sup>. En esto consiste la primera postura acerca de las funciones de la filosofía.

La segunda postura es llamada ideológica<sup>4</sup>, ella se basa en lo siguiente: el pensar filosófico, y el pensar en general son una expresión de una situación social específica. Cada grupo social genera un tipo de conocimiento, según sean sus circunstancias, como su temporalidad, su geografía, su economía, su política, etc. Esta postura sirve para comprender las corrientes de pensamiento de diversas épocas, por ejemplo: el conocimien-

<sup>3</sup>“La única posición filosófica que se puede reconocer en esa actitud es la concepción negativa de que no hay una verdadera filosofía, de que el pensamiento sistemático, en los momentos decisivos de la vida, debe retirarse a un segundo plano; en una palabra: el escepticismo y nihilismo filosóficos.” Texto tomado de la obra, *La función social de la filosofía*, escrita por Max Horkheimer, obra que se encuentra en el libro, *Teoría crítica*, pág. 280

<sup>4</sup>“Representada por diferentes ramas de la sociología moderna, que identifica la filosofía con una función social general, a saber: la ideológica. Esta posición sostiene que el pensar filosófico, o, mejor dicho, el pensar como tal, sería simple expresión de una situación social específica. Ídem.

to mecanicista, ese conocimiento estuvo presente en la época de la burguesía, esa clase social lo adoptó para aumentar la producción de sus fábricas; éstas aumentaban la producción y las ganancias; siendo el dinero el objetivo más importante para esa clase social, ésta establecería el conocimiento mecanicista como prioridad para toda la sociedad.

Con esto, se puede explicar el éxito de la burguesía, las condiciones históricas, teóricas, económicas, laborales... favorecieron para que su empresa se desarrollará de forma favorable. Para Horkheimer esta manera de ver cómo surgen los conocimientos es correcta, porque las condiciones históricas y materiales de las sociedades contribuyen a al surgimiento de conocimientos, pero no de manera definitiva. Atribuir la formación de conocimientos sólo al desarrollo social sería un error. Porque sí un conocimiento sólo es posible en determinado espacio y en una determinada sociedad, éste no puede ser replicado en otro lugar. En segundo lugar, porque la filosofía tendría que enfocarse en el análisis del desenvolvimiento histórico y material de las sociedades; haciendo esto, la filosofía perdería su esencia, cuestionar de manera racional los hechos presentes.

Estas han sido las dos posturas que Horkheimer analizó en su texto, él las utilizó para poder llegar a su postura acerca de la verdadera función de la filosofía hacia la sociedad.

### *1.3 LA VERDADERA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA.*

La verdadera función de la filosofía consiste en criticar lo establecido, ideas y formas de conducta presentes en las sociedades. El termino critica significa para Horkheimer, un concepto teórico y a su vez práctico,

que impide a los hombres abandonarse a las reglas que las sociedades ponen; ayuda a reflexionar a los seres humanos sobre su actuar. Reflexionado su actuar, las personas pueden discernir la relación entre sus actividades diarias y los fines de ellas; entre su accionar individual y su accionar social.

Continuando con las características de una correcta función de la filosofía, se puede describir la siguiente, la filosofía descubre la contradicción que padecen los seres humanos en la sociedad, porque están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. El término conceptos aislados, Horkheimer lo utiliza para explicar cómo funcionan las sociedades; para ahondar en este tema, Horkheimer recurre a lo que él establece como la filosofía occidental, en su primera fase, la platónica. El objetivo de esta escuela filosófica fue el de evitar los conceptos aislados y ajustarlos a un sistema conceptual más amplio y adecuado a la realidad.

En los diálogos platónicos se muestra como Sócrates cuestionaba los conceptos que los interlocutores tenían, conceptos que ellos tenían por absolutos y ciertos; mediante el cuestionamiento, el maestro mostraba la contradicción de alguien que se aferraba a un concepto<sup>5</sup>. Esto nos muestra que uno no tiene que aferrarse a un único concepto o forma de conocimiento, porque hay más conocimientos en las sociedades; para que haya una armonía en éstas es necesaria una distribución equitativa de todos los conocimientos. Siguiendo

<sup>5</sup>“En el transcurso de muchos diálogos, el maestro demuestra cómo su interlocutor se ve envuelto inevitablemente en contradicciones cuando se aferra unilateralmente a su posición. El maestro prueba que es necesario pasa de una idea a otra, porque cada una solo puede alcanzar su significación propia dentro de la totalidad del sistema de las ideas” *Ibíd.* pág.283

esta lógica se puede decir que la función de la filosofía, en su primera estancia, fue la de dar orden y equilibrio a todos los conocimientos en una sociedad de manera racional.

Las virtudes en los diálogos platónicos que Horkheimer mencionó en su escrito fueron: coraje, en *Laques*, moderación o sobriedad, la justicia. Estos conceptos, por muy buenos y loables que sean, no pueden actuar de manera aislada, es decir, el ejercicio de una sola virtud no es adecuado en una sociedad. Cualquier virtud depende del momento adecuado para que sea correcta, una virtud no va a ser siempre acertada, habrá momentos en que ese concepto, en lugar de ser válido, sería un concepto erróneo.<sup>6</sup> Respecto a la virtud de la justicia, Horkheimer explica que, en los diálogos platónicos, ésta se describe como algo bello, y alguien que tiene la voluntad de ejércela es adecuado, pero la acciones no son buenas sí hay fallas en su realización, esto abarca el ámbito individual como en los Estados.

Toda esta reflexión que Horkheimer respecto a las virtudes en los diálogos de Platón, la emplea para poder explicar la situación actual de las sociedades. Sobre todo, la situación europea de principios del siglo XX, ahí se puede observar conceptos aislados, como la soberanía nacional, el desarrollo tecnológico, el desarrollo económico, el desarrollo social.... cada uno de estos conceptos es virtuoso, pero en estos tiempos se le ha dado mayor importancia que otro tipo de conocimientos, éstos se han súper desarrollado o hipertro-

<sup>6</sup>“*Sophrosyne* es, sin duda, una virtud; pero se vuelve cuestionable cuando se la ejerce con el fin exclusivo de la acción y no está fundada en un conocimiento de todas las virtudes restantes. Solo puede ser entendida como momento de un proceder correcto en su totalidad.” ídem.

fiado. Ahí, el concepto de soberanía de las naciones se ha materializado en un desarrollo militar; el desarrollo tecnológico, en una industria que depreda los recursos naturales; el desarrollo económico, en un exceso de amor al dinero y un menosprecio a los que carecen ese bien, y el desarrollo social, por una lucha de clases por sobresalir.

La problemática que Horkheimer y la primera filosofía occidental detectaron fue el predominio de una virtud; ésta se convierte en gobernadora tiránica; ésta reduce a otro tipo de saberes, que son importantes para otros sectores de una sociedad. Ahora bien, todos los conocimientos que surgen en las sociedades deben ser legislados por la razón, regulados.

Cuando platón pretende que el Estado sea regido por los filósofos, no quiere decir con ello que los gobernantes deban de ser elegidos entre los autores de manuales de lógica. El espíritu de especialización persigue, en el mundo de los negocios, solo la ganancia; en el terreno militar, solo el poder, y, en la ciencia, nada más que el éxito en una disciplina determinada. Si este espíritu no es controlado, provoca un estado anárquico en la sociedad. Platón equipara a la filosofía con el esfuerzo de unir y concentrar las distintas posibilidades y modos de conocimiento, de tal manera que aquellos elementos parcialmente destructivos se conviertan en productivos en el verdadero sentido. A eso apuntaba su pretensión de que los filósofos debían gobernar<sup>7</sup>.

La filosofía ordena que todo tipo de conocimiento que intente ser implantado en una sociedad tenga una característica, que sea consiente de todos los otros

<sup>7</sup>Ibíd. pág. 284

conocimientos; con esto, la acción que se realice será menos dañina con los otros segmentos de la sociedad, eso sería un conocimiento aplicado de forma racional. Esto nos permite concluir este apartado entendiendo lo siguiente: la verdadera función social de la filosofía es la crítica; el proceso crítico filosófico descubre las contrariedades que padecen los individuos y el Estado en su actuar; la contrariedad en una sociedad genera problemáticas en sus habitantes; lo que propone la escuela filosófica es analizar los conceptos aislados que rigen y tratarlos de manera racional; ese tratamiento racional se basa en someter a un conocimiento en relación con los demás, solo así, no será un conocimiento único y separado, este será regulado y equilibrado por la razón.

### **LAS LEYES DE LO SOCIAL EN LA OBRA, LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA BURGUESA DE LA HISTORIA 1930.**

En el texto *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* es parte de la obra de Max Horkheimer, *Historia, Metafísica y escepticismo*. Esta parte, de dicho libro, aborda la teoría de las leyes en la sociedad; al tener leyes la sociedad, ésta se convierte en un objeto de estudio, con esto, la sociedad puede tratarse de manera científica. Pero ¿por qué se tiene que analizar la sociedad desde una postura científica? La respuesta a esta pregunta es la siguiente, porque en esa parte del mundo, Europa y el mundo occidental, se ha basado en la visión científicista. Esta premisa, Max Horkheimer la utiliza en el comienzo de su texto: “En el Renacimiento se pusieron las bases de la ciencia natural contemporánea” el objetivo de esto fue poder dominar a la naturaleza; al



poder detectar los patrones constantes en la naturaleza, se le puede conocer y controlar a voluntad.<sup>8</sup>

Horkheimer llega a esto a través de un análisis histórico, el supuesto de la regularidad de la naturaleza se dio a través del tiempo, ya que antes de esta época, en el Renacimiento, había otra visión general del mundo. Antes del renacimiento los esfuerzos intelectuales de los grupos sociales se enfocaban en el sentido del mundo y de la vida; después de ese tiempo, como ya no se buscaban las finalidades de la vida, el pensamiento se enfocó en lo que le quedaba al hombre, su alrededor. Para finalizar esta idea, Max Horkheimer expresa lo siguiente: además, del sometimiento de la naturaleza o cualquier otro fenómeno, la producción y otras cosas, también se busca el dominio y control de los hombres.

La política es la que se ha encargado de administrar y ubicar a los grupos de seres humanos a lo largo de la historia, pero según, Max Horkheimer, Maquiavelo fue quien ubicó los principios cientificistas de sus épocas a la política, formando así, la ciencia política<sup>9</sup>. La observación de los fenómenos naturales se aplicó al estudio de los individuos.

<sup>8</sup>“El objetivo de esta ciencia es detectar regularidades en el curso de la naturaleza con la ayuda de experiencias sistemáticamente organizadas para, a partir del conocimiento de dichas regularidades, poder provocar o evitar a voluntad determinados efectos o, con otras palabras, poder dominar, lo más posible, la naturaleza”. (Horkheimer, Historia, Metafísica y escepticismo, 1982)

<sup>9</sup>“La grandeza de Maquiavelo reside en haber reconocido, en el umbral de la nueva sociedad, la posibilidad de una ciencia política que se correspondiera en sus principios con física y la psicología moderna y en haber expresado de modo simple y preciso los rasgos fundamentales de esta ciencia” Ibid. Pág. 20

Lo relevante de esta obra de Max Horkheimer hacia la temática de la realidad-social consta de las leyes que se encuentran en ella, con el procedimiento de la observación se descubren los patrones constantes en las sociedades. Al tratar a lo social, se debe considerar al elemento principal de éstas, el ser humano; para descubrir las normas que son constante en los grupos sociales y su distribución es necesario conocer las constantes en los individuos; ese es uno de los grandes aportes que Max Horkheimer atribuye a Maquiavelo, él pudo detectar las constantes en el carácter de los seres humanos y como afecta en su entorno. Esta es una postura psicológica de la historia social.

Entonces, el estudio de la realidad-social y su valoración teórica con bases científicas, tiene su origen en el renacimiento, con Maquiavelo, como uno de los introductores del método científico a ella. Ahora bien, en esa teoría se encuentra el supuesto: en la forma en que se han distribuido las sociedades y en las formas en que han sido gobernadas hay un ciclo, primero, un hombre valeroso decide derrocar al gobierno tirano; posterior a ello, hay un buen gobierno; posterior a ello, los hijos del buen gobernante se corrompen y el buen gobierno se convierte en una tiranía; para que finalmente, surja otra persona virtuosa que genere ese reinicio en el ciclo.<sup>10</sup>

Con esto, solo queda explicar la manera en que se observa a la sociedad para obtener las constantes en los individuos. Como se ha dicho, las ciencias desarrolladas a partir del Renacimiento utilizan la observación

<sup>10</sup>“En el pasado, las formas de gobierno se han ido relevando las unas a las otras, y lo mismo seguirá ocurriendo hasta la eternidad. Hay un determinado ciclo que se produce con la regularidad de las leyes de la naturaleza.” *ibid.* pág.24

de la naturaleza, el investigador de la naturaleza fija su mirada en su entorno y trata de encontrar cómo los fenómenos naturales pueden controlarse; la observación en los seres humanos es diferente: primero, la fuente que da los datos a la teoría sobre el comportamiento de los seres humanos no estaba en el presente, como en los comienzos de las ciencias del Renacimiento. Max Horkheimer destaca que Maquiavelo obtuvo los datos acerca del carácter de los hombres en el pasado.<sup>11</sup>

Las leyes que están presentes en la humanidad, a lo largo de la historia, muestran que el carácter de los hombres es el mismo, en el pasado, en el presente y el futuro, hay una igualdad en la naturaleza humana.<sup>12</sup> Basado en la exposición de los primeros puntos de esta obra, puedo decir que la relevancia de la época del Renacimiento, con Maquiavelo como figura principal, hacia el estudio de lo social fue el tratamiento científico de los seres humanos, con la agrupación de sus variables que permiten su desarrollo y desenvolvimiento en la historia. La variable arrojada por los estudios científicistas fue el carácter de los hombres, ésta ha sido una constante en la historia, además, está presente en todos los seres humanos. Siguiendo a Max Horkheimer, se puede considerar a esta teoría como una de las primeras que abarca la realidad-social de manera científicista, siendo la historia y el presente del autor, los proveedores de información acerca del carácter de los individuos. Es una teoría psicologista de la historia.

<sup>11</sup>“Es el pasado, junto con el presente, el que debe proporcionar al investigador político los ejemplos a partir de los cuales se han de establecer las regularidades” *ibid.* pág. 22

<sup>12</sup>“En su nacimiento, vida y muerte, los hombres están sometidos a la misma ley. La teoría de que la naturaleza humana es siempre la misma caracteriza la obra de Maquiavelo” *Ídem.*

Esto implica que, en el transcurso de la historia del ser humano, el motor del desarrollo y despliegue social ha sido el carácter de las personas.

Otro aspecto encontrado por Max Horkheimer en sus investigaciones sobre Maquiavelo fue la lucha de clases, en este punto de la historia, en las investigaciones de Maquiavelo, se empezó a acuñar esta teoría, donde la lucha de clases era una causa explicativa del desarrollo social. El despliegue y evolución de las sociedades fueron el resultando de las luchas de clase; luchas generadas por las pasiones de los hombres. Esta teoría engloba cualquier acto de la humanidad, sus decisiones, acciones y otras cosas son el resultado de su naturaleza pasional, psicológica, ésta siempre está presente en los individuos como condicionante.<sup>13</sup>

La teoría psicológica de la historia es el aporte que Max Horkheimer encuentra en Maquiavelo para los cimientos de una teoría de lo social, este gran aporte brindó la posibilidad de encontrar las leyes que rigen la realidad-social. Además, brindó elementos que aportaron variables para el tratamiento de las situaciones sociales, siendo uno de los más importantes, la historia.

## REFERENCIAS

Horkheimer, M. (1982). *Historia, Metafísica y escepticismo*. (M. d. Zurro, Trad.) Madrid, España: Alianza.

<sup>13</sup>“La idea filosófica de que los instintos humanos están insertos dentro del mecanismo causal general, aunque no parezca fundamentada ni desarrollada con detenimiento, ya se encuentra ya apuntada en Maquiavelo. El hombre es un trozo de naturaleza y en modo alguno puede sustraerse a las leyes naturales. *Ibíd.* pág.35

Horkheimer, M. (2003). Teoría crítica. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

### **RESUMEN:**

El concepto de filosofía no es tan fácil de asociar a la percepción de las personas como los son otro tipo de conocimientos; la dificultad en la comprensión de la filosofía es causada por su complejidad y falta de unidad, caso contrario de otro tipo de conocimientos. Los otros tipos de conocimiento son los científicos, con fines económicos, industriales y técnicos. Las problemáticas sociales del tiempo de Max Horkheimer fueron causadas por grupos políticos que tenían a esos conocimientos como base en su accionar. La labor de la filosofía es traer racionalidad a los tipos de saberes en la sociedad; la racionalidad consistirá en traer orden en los conocimientos, para que ninguno gobierne tiránicamente sobre los otros. Finalmente, el trabajo menciona algunos aspectos para la formación de una teoría social adecuada.

### **ABSTRAC:**

The word philosophy is more difficult to understand than other sciences, the perception of people are not associated with the philosophy, they understand to natural science quite easy because the science has unity, and it has been present since first part of century XX. The scientist knowledge has been directed by economics, industry and technical purposes. The big social problematics in the time of Max Horkheimer were caused by politics group that they had theses knowledges as base their action. The work of philosophy is gives razon to knowledges in the society, the form that the

philosophy gives order to knowledges is when it gives order. Ordering the knowledges is important, like this, any knowledge won't be able government over other knowledge. Finally, the text explains any aspects out formation of good social theory.

**Palabras clave:**

Sociedad, filosofía, conocimiento, teoría, realidad-social.

**Keywords:**

Society, philosophy, knowledge, theory, social reality.



# HOBBS Y ROUSSEAU, LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA PARA UNA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE.

*Juan Jesús Monroy Mendoza*  
UAEM

## INTRODUCCIÓN

Haciendo un análisis superficial, pareciera que en Hobbes al no haber un “estado intermedio”, y solamente existir el “estado natural” y el “estado civilizado”, no queda suficientemente claro de donde surgen las cualidades *dionisiacas* o *apolíneas*, en términos nietzscheanos, pues se percibe un materialismo mecanicista que reduce al Hombre a un ser netamente actuante y no sintiente, teniendo una fuerte repercusión en la ética, el reconocimiento del “otro” y la identificación del individuo como parte de la colectividad.

Pero, tal parece que Rousseau si comprendía la naturaleza de la relación indisoluble entre ética y política, de aquí que su obra contempla un tratado de ética que conocemos con el nombre de *Emilio* y que trascendería tácitamente en su concepción política expuesta en *El contrato social*.

Cuando Rousseau plantea su concepción de la metáfora contractualista, considerando un estado intermedio, todos los detalles respecto de donde provienen las situaciones *apolíneas* y *dionisiacas* quedan suficientemente esclarecidas, pues como bien lo menciona Rousseau es en ese estado que el Hombre goza de los



veneficios de los estados natural y civilizado, es decir, del instinto y la pasión en conjunto con el orden y la razón, respectivamente, dando entonces sentido a lo que comúnmente conocemos como lo humano, o al Hombre mismo, pues eso es el Hombre, apolíneo y dionisiaco, pasión y orden, sensibilidad e instinto conjunto de una razón, contradicción y complementación, conflicto interno, pero también externo, pues al mismo tiempo surge el contrato, es decir, una relación con “el otro” y con lo colectivo, conflicto individuo colectividad. Pero no como algo trágico, sino como una “condición humana”<sup>1</sup>, pues el Hombre no puede habérselas en el mundo solo, el hombre surge a la par de lo colectivo, el Hombre es social y es ahí donde surge lo humano, en el reconocimiento del *otro*, con una ética. De aquí que no se puede hablar de política sin una ética, en el discurso de Rousseau.

Ante el evidente debilitamiento del vínculo individuo colectividad contemporáneo, lo que le resta al Hombre es una soledad “abismal”, que no nos permite mirar más allá de nosotros mismos; el otro ya no nos acompaña y ha sido desprovisto de un rostro y por consiguiente invisibilizado indignamente. Pero si profundizamos más en la propuesta de Nietzsche veremos la soledad introspectiva puede ir más lejos que un narcicismo lastimero, respecto de la introspección y

<sup>1</sup> Es importante hacer la aclaración de qué se entiende por *condición humana* es entendida en este tratado, pues si bien evoca a un existencialismo principalmente sartreano, yo simpatizo más con la concepción de Erich Fromm, de donde podemos interpretar que la *condición humana* implica el estar excluido de la naturaleza, como resultado de una razón introspectiva, de aquí que dicha condición puede vincularse con la una noción de soledad, miedo o incluso angustia.

la soledad. Retomando la figura de Zaratustra, pues en esta figura metafórica, símbolo del filósofo ideal nietzscheano hay un retorno al núcleo social, pero hay que hacer un esfuerzo por encontrar ese camino.

## I. LA CRÍTICA AL MATERIALISMO MECANICISTA EN HOBBS Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS

Thomas Hobbes es un filósofo inglés denominado ius-naturalista<sup>2</sup>, por consiguiente, él creía que hay una serie de derechos naturales que todos poseemos. Entonces podemos inferir que hay una noción de “derecho natural”, que se percibe principalmente en el “Leviatán”<sup>3</sup>, pues él también creía que por medio de la razón el universo, la cultura y la naturaleza tienen un orden y una armonía determinada.

Y al respecto se describe que: *mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.* (Hobbes 2012, §XVI 75)

Circunstancia que enmarca meritoriamente lo que se conoce, en Hobbes, como “estado natural”: un estado donde por la preservación de la vida propia está permitido hacer la guerra contra quien sea.

<sup>2</sup>Del latín *jus naturale*, que para Hobbes “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.” (Hobbes 2012, §XIV 75)

<sup>3</sup>Concretamente en el capítulo XIV *De la primera y de la segunda leyes naturales y de los contratos.*

Entonces, en Hobbes encontramos que todos los Hombres son iguales respecto de un derecho natural, pero también intelectivamente, pues el menciona:

*En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. (Hobbes 2012, §XIII 71)*

Pero también señala que “perseguimos algo distinto”, exaltando la parte liberalista del autor, que reconoce el deseo como parte fundamental del Hombre, así como también la competencia por alcanzar el *objeto de deseo*<sup>4</sup>, ocasionando discordias, pues “tales recursos son insuficientes (...) y están sujetos a enajenación y disminución.” (Hobbes 2012, §XXIV 71)

<sup>4</sup> Cuando se menciona “objeto de deseo” es ineludible pensar en Lacan y la famosa referencia “El deseo humano es el deseo del Otro”, pero para este trabajo hay que hacer la siguiente puntualización, pues deseo del “deseo del Otro”, implica deseo de ser objeto del deseo de otro, por consiguiente deseo de reconocimiento por parte de otro, en este sentido el deseo no es una relación con un objeto, sino la relación con una falta, nuevamente una reflexión que nos vincula a la ausencia, soledad, y que implica al otro.

Por otra parte, el sujeto desea en tanto Otro; o sea, desea desde el punto de vista de otro.

Es por lo anterior que resulta necesario el denominado “pacto de unión” y con ello el paso al “estado civilizado”<sup>5</sup>. Por consiguiente, el reconocimiento del *otro*<sup>6</sup>, el surgimiento de una ética y la concepción del Hombre como ser social, están dotados de características muy peculiares, concretamente en el marco de la competencia por los recursos materiales y un descontrol del deseo, lo que produce una enajenación mecanicista, o como algunos críticos puntualizarían:

*El materialismo de Hobbes es un materialismo mecanicista. Por eso, Marx, comparando a Hobbes con Bacon, escribía que la materia de Bacon <<sonríe al hombre con todo su poético y sensual esplendor>>, mientras que en Hobbes <<la materialidad pierde su flor y se convierte en la materialidad abstracta de un geómetra>>. (Rosental 1946, 139, 140)*

<sup>5</sup>Del latín *estado civitas*, que Hobbes interpreta como: “algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.” (Hobbes 2012, §XVII 101, 102)

<sup>6</sup>En este punto cabe aclarar que se entiende por “el otro”, en este trabajo de investigación, la concepción del filósofo lituano Emmanuel Lévinas, expuesta en su obra *El Tiempo y el Otro*: “el Otro, como rostro que me interpela y restituye, no es mera representación y mismidad, sino por el contrario, hay en él la presencia ausente de la idea de infinito, que me ordena y que lo hace incapaz de ser sometido por mí.” Confróntese (Lévinas 1993, 20-24)

En suma, en Hobbes podemos encontrar un materialismo determinista, que condiciona al Hombre sin considerar el aspecto metafísico-teológico del mismo. La mencionada omisión queda plasmada en el siguiente fragmento del Leviatán: “Y los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e imaginar varias clases de fuerzas invisibles.” (Hobbes 2012, §XI 61, 62)

Analizando la postura de Hobbes encontramos uno de los grandes peligros de la modernidad, reducir al Hombre a únicamente la porción formal de su acontecer, despreciando su parte sensible e instintiva, como se muestra en el siguiente fragmento:

*Resulta evidente que la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía. Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada, como ya he dicho, por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos. (Hobbes 2012, §I 5 )*

Es evidente, en esta cita, cierto tinte platónico, pues se percibe un desprecio al cuerpo y una adoración por la sustancia y si bien se reconoce un empirismo, se intuye que es algo de lo cual debemos cuidarnos. Aunque Hobbes pretende versar sobre política, no puede desprenderse del gran problema que inaugura el periodo moderno con René Descartes, me refiero al problema de la certeza.

Ya más avanzado el discurso del *Leviatán*, Hobbes retomara este asunto, resumiendo su postura materialista afirmando que “Todo lo que es real es material, y lo que no es material no es real”. (Hobbes 2012, CapXXI p58)

## I.1 UNA NOCIÓN DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE HOBBS

El Crudo Pensamiento de Thomas Hobbes toma una versión cruel del ser humano. “Cada hombre es enemigo de cada hombre” (Hobbes 2012, §XIII 73), en esta lucha por los recursos limitados; Hobbes deja claro que el Hombre en libertad natural no es capaz de progresar, no hay lugar para el mejoramiento, debido a que no hay seguridad.

*El afán de lucha se origina en la competencia. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder; inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar; su plantar o repeler a otro.* (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes cree fervientemente que el camino mecanicista del Hombre es ser enemigo de su prójimo, en el estado natural, y termina renegando de aquellas cualidades que nos provee el estado natural, aquello a lo que Nietzsche denominará lo “dionisiaco”.

Pero, por otro lado, aunque no muy evidente en el *Leviatán*, a comparación con lo expuesto en *El contrato social* de Rousseau, Hobbes defiende parte de lo dionisiaco en su intento por exaltar la importancia del estado civilizado, como se muestra en la siguiente cita:

*Y en el amor a las artes. El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.* (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes considera que es en el estado civilizado donde pueden surgir las artes, la cultura y la paz, pero lo anterior entendido meramente como un orden, apolíneo, si queremos seguir interpretándolo a partir del marco conceptual nietzscheano, por lo que termina haciendo apología ingenua de lo que conlleva el estado civilizado, ingenua pues no se da cuenta de que las artes, la cultura y la filosofía, son todas manifestaciones que comprenden tanto de la porción pasional e instintiva, como del orden provisto por la razón, conjunción que implica la contradicción complementaria que es el Hombre.

La perspectiva de Hombre desde este primer momento, del contractualismo moderno, nos muestra un ser humano que no siente un compromiso con lo colectivo, sino que está en una búsqueda de un espacio seguro, pues ante la incapacidad de poder habérselas en el mundo solo, recurre al pacto de unión y acepta ceder su libertad a cambio de garantizarse su supervivencia. Pero esto cambia bastante en la concepción de Jean-Jacques Rousseau, quien no sólo se ocupará de versar sobre política en *El contrato social*, sino que también trataría de reivindicar la noción de Hombre como ser social, a través de su estudio de ética el *Emilio*, brindándonos una perspectiva más humana del Hombre desde el discurso contractualista.

## II. UNA ÉTICA EN ROUSSEAU, EL RESULTADO DE UNA DILUCIDACIÓN (EXPERIENCIA) DIVINA

En el libro *IV* del *Emilio* se aborda la idea de la Naturaleza como Orden, en la forma de un sistema de creencias religiosas que, comúnmente se acepta, son las del autor. Pero, “Rousseau está menos interesado en demostrar la existencia de Dios que en analizar sus atributos, pues es en ellos donde se encuentran grabadas las leyes fundamentales de la Creación.” (Domínguez 2018, 27)

Por consiguiente, el presente trabajo pretende más bien seguir la línea de investigación propuesta por Robert Sapemmann<sup>7</sup> y los estudios transformados en Lecciones de Louis Althusser<sup>8</sup>, los cuales sugieren que “...en realidad es la dimensión metafísica del concepto de naturaleza la que interesa más a Rousseau, y que es a partir de ella que puede encontrarse un hilo conductor que atraviesa todo su pensamiento.” (Domínguez 2018, 26, 27) Desde esta perspectiva, Naturaleza y Orden tienen una fuerte carga teológico-religiosa y esto nos permite ver que “el interés real de Rousseau es establecer un vínculo entre el Orden y la naturaleza humana.” (Domínguez 2018, 28) Es decir, un vínculo Hombre-Dios semejante al del discurso de Santo Tomás:

*... contemplando a Dios en sus obras y estudiándolo por aquellos atributos suyos que me importaba conocer, he llegado a entender y aumentar gradualmente la idea imperfecta y limitada al principio que me ha-*

<sup>7</sup> Principalmente en su texto denominado *Rousseau, ciudadano sin patria*, (2008) Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

<sup>8</sup> Althusser, Louis (1972) *Lecciones sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires.



*cía de ese ser inmenso. Mas si esa idea se ha vuelto más noble y mayor, también es menos proporcionada a la razón humana. A medida que me aproximo en espíritu a la eterna luz, su resplandor me deslumbra, me turba, y me veo forzado a abandonar todas las nociones terrestres que me ayudaban a imaginarla. (Rousseau 2012, §IV 451)*

El vínculo Hombre-Dios en Rousseau, posible gracias a la experiencia Divina, es una concepción muy similar a la definición de ley natural<sup>9</sup> en Tomás de Aquino que considera la participación de la ley eterna en el ser racional. (Aquino 1979, 636) Por consiguiente, la ley natural en Santo Tomás es resultado conjunto entre ley eterna y ley humana:

*El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas. (Aquino 1979, §94 632)*

Pues como expone la cita de la Suma teológica, la ley natural es un conjunto de “principios morales” básicos arraigados en la naturaleza que pueden ser co-

<sup>9</sup>Confróntese: Tomás de Aquino, Suma de teología, II, c.93, a.1 (en C. Fernández, Los filósofos medievales. Selección de textos, 2 vols., BAC, Madrid 1979, vol. 2, p. 636). << Así como la razón de la divina sabiduría -en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella- tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos.>>

nocidos mediante la razón. De esta viene la noción de bien en Aquino: Pues, “la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.” (Aquino 1979, §90A4 633)

En este sentido, podemos deducir que hay una similitud ineludible entre Rousseau y Aquino, en tanto que consideran a la experiencia Divina como la posibilidad de deducción de un orden moral que es cognoscible mediante el ejercicio racional, como se muestra en la siguiente cita:

*¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones, sin ti, no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.* (Rousseau 2012, §IV 460)

Rousseau nos propone un modelo de identificación con “el otro” a partir de aquello de donde surge lo humano y esto, para autores como Domínguez, es donde radica la gran importancia de la reflexión de Rousseau al “haber desentrañado el problema de la naturaleza humana, por haber introducido matices que rompieron con la tradición iusnaturalista y por haber puesto al hombre de cara a su desarrollo, a su aprendizaje y a su historia, por haber pasado del mecanicismo a la experiencia religiosa.” (Domínguez 2018, 30)

Y que permite rastrear en la noción de lo Divino una serie de características que impactan en la concep-

ción de una ética y de un Hombre desde la perspectiva de Rousseau.

Que Rousseau considere a la ética nos indica que, si la ética es la encargada de regular el comportamiento del Hombre con su prójimo, en la concepción de Rousseau, el Hombre se separa del resto de los animales y del estado natural gracias al mutuo cuidado, en una relación indisoluble con lo colectivo. Por consiguiente, resulta interesante ver que, en la actualidad y en la sociedad mexicana, los problemas como el narcotráfico y la corrupción son causa de un debilitamiento del vínculo “individuo-colectividad”, donde el deseo, impulsado por una ideología predominante de corte capitalista, nos hace actuar de una manera mecanicista, olvidando aquello que desde la perspectiva de Rousseau nos hizo humanos, es decir una ética y por consiguiente ese contrato de mutuo cuidado con “el otro”. En el siguiente apartado se aborda este planteamiento con mayor detenimiento.

## **II.1 LA IMPLICACIÓN DE UNA ÉTICA EN LA NOCIÓN DE HOMBRE PARA ROUSSEAU**

En la metáfora del contractualismo moderno nos encontramos con dos momentos de transformación y cambio muy evidentes. El primero de ellos, es el momento que Thomas Hobbes denomina como “pacto de unión” donde surge la colectividad con la finalidad de sumar las fuerzas y de este modo poder sobreponernos al caos imperante y así salvaguardar la vida, cuidándonos los unos a los otros; encontrando por primera vez un “lugar seguro”, al mismo tiempo que también surge el ser humano como tal, Pues en la interpretación de Jean-Jacques Rousseau no solo existe el “estado natural” y

el “estado civilizado” sino también un “estado intermedio” en el cual el Hombre goza de los beneficios de los dos anteriores, es decir, tanto de sus instintos naturales, como del orden provisto por la razón respectivamente suministrados por los dos estados según Hobbes. Y es en ese momento que surge el Hombre como lo conocemos, en la dualidad de ser sensible y racional, como lo menciona también Carmen Demárquez: pues para ella el Hombre “no se ha consumado en el estado ‘puro’ de [la] naturaleza [del hombre], por lo que se puede afirmar que lo humano en su plenitud no está aún presente en él” (Demárquez 2006, 108). Por lo tanto, en el *estado intermedio* no solo surge el Hombre, sino también lo humano, es decir: una ética, una política, una sociedad, entre otras, pero también la necesidad de un “espacio seguro”.

Lo cual nos lleva a un segundo momento y al pensamiento de John Locke, quien centra su reflexión y enfoca la metáfora del contractualismo en la explicación del surgimiento de la propiedad privada y de la necesidad de que el estado pueda garantizarnos la preservación de la misma.

Desde esta perspectiva, que nos brinda la metáfora del contractualismo moderno, es interesante analizar el devenir del Hombre, desde el aquí planteado como surgimiento de lo humano, de la mano de la colectividad; de ser un humano habitante del mundo libre, a ser ahora alguien que viene acompañado de la promesa del cuidado mutuo y del bienestar del “otro”, pero que pasó a ser un individuo y un ciudadano encadenado al contrato y a las reglas; reducido a un individualismo mediatizante que no ve más allá de sus propios intereses y circunstancias donde el “otro” se vuelve un medio

para llegar a un propio fin, en una pérdida del sentido teleológico de lo humano y del Hombre.

### III CONCLUSIONES GENERALES

El presente trabajo tiene como finalidad, en primera instancia, reivindicar la metáfora del contractualismo moderno, que si bien es el fundamento del liberalismo y por consiguiente de una postura capitalista que mediatizó al Hombre hasta llegar a la “unidimensionalidad” consumista como lo describe Herbert Marcuse, durante la segunda mitad del siglo pasado; pero con la perspectiva que este trabajo de investigación brinda, también se puede mirar que desde las primeras concepciones de Hobbes y Rousseau, principalmente, puede encontrarse la necesidad de una ética que, aunque tácita, nos brinda una perspectiva del Hombre, de lo humano y del individuo contemplando un fin teleológico. Mirando al otro como alguien diferente de mí, pero necesario para mi realización, en una relación de mutuo cuidado y, aunque coercitivo en el caso del Leviatán, de respeto.

En general considero este trabajo como el primer paso en un proceso para visibilizar que los grandes problemas de las sociedades, por lo menos a nivel Latinoamérica, como pueden ser el narcotráfico y la corrupción, así como los derivados de estos mismos, son problemas que atañen al filósofo y más concretamente son problemas éticos, derivados del debilitamiento del vínculo individuo-colectividad y por la omisión de la consideración de la dimensión metafísico-teológica.

En una sociedad donde predomina un pensamiento neoliberal que se transmite a través de una ideología perfectamente mimetizada, no hay una crítica real, sino que parece que el poder es ese monstruo “que todo lo

engulle”, refiriéndose al Leviatán, digiriendo y asimilando todos los otros discursos. Esto resultado de la globalización y la intercomunicación que vivimos actualmente con el fuerte crecimiento de la internet, las redes sociales, entre otras. Lo anterior dando origen a lo que José Rafael Hernández Arias, denomina como “<<superleviatán>> construido a partir de acuerdos y pactos entre todos los actores internacionales” (Arias 2010, 21), imponiendo esa “voluntad global”, que está muy lejos de ser el concepto de “voluntad” del cual versó magistralmente Hegel<sup>10</sup>, sino más bien, lo que yo denomino como una “voluntad ideologizada”, una falsa voluntad que resulta ser una imposición que no respeta lo diferente, que no acepta la crítica y que es totalizadora y homogeneizante, pues sirve al poder y más concretamente a la vertiente económica del poder y que retomando la noción hegeliana, en lugar de liberar, somete y condiciona el acto del individuo.

Por lo anterior, podemos concluir que el individuo se encuentra desposeído de la dignidad que le brindaba lo humano, pues está falsamente guiado por una “pseudovoluntad” que lo aleja de la dignidad que implica su relación con el otro, lo hace un ser insensible, un autómatas actuante, que no es capaz de cuestionarse para qué se levanta todos los días a hacer la misma labor, exactamente de la misma manera por más

<sup>10</sup>La voluntad es expuesta por Hegel, principalmente, en la introducción de los Fundamentos de *La filosofía del derecho*. De donde se debe entender que la noción “libertad” hegeliana es producto de la *voluntad*, como bien lo menciona Jesús Ezquerro Gómez en su artículo *La voluntad libre en Hegel*, donde se lee: “Según Hegel la voluntad, en tanto que conciencia práctica, crea su objeto. Por eso puede reconocerse en él. Esa creación es la libertad.” (Gómez 2009, 15)

de la mitad de su vida. El individuo está en crisis, pues ha olvidado que el reconocimiento de uno mismo se logra a través del reconocimiento del otro, como bien lo menciona Carlos Cullen, cuando nos habla de la interpelación ética. El Hombre que estamos viviendo actualmente, es el resultado del modelo capitalista de la educación por competencias, por tanto, un individuo que ve “al otro” como el enemigo a vencer y no como aquel de quien cuidar. Es decir, “el otro” es percibido como el medio para llegar a un fin. Perdiéndose en esta relación todo fin teleológico colectivo, generando una cultura mediatizante que valora al capital por encima de lo humano, Generando el debilitamiento del vínculo “individuo-colectividad”.

El mismo alejamiento o rechazo de lo colectivo es protagonista en muchas ocasiones de la obra de Nietzsche, presente de muchas maneras, como lo hace evidente Michel Foucault visibilizando la postura vitalista del filósofo alemán, pero también la indudable desconfianza que Nietzsche tiene para “lo humano”, que es entendido por el filósofo francés como una “interpretación condicionante”, sea esta la sociedad, la política, el poder, la economía, entre muchas otras. Que justifican la postura de rechazo simbolizada en el aislamiento introspectivo de Zaratustra, donde un análisis superficial nos hace cuestionarnos si los encuentros sociales tienden a mejorar la vida del Hombre, o por el contrario, terminan por inhibir su desarrollo humano. Pues dice el texto de Nietzsche: “¡Que mis animales me guíen!, he encontrado más peligro entre los hombres que entre los animales, (...) peligrosos son los caminos que recorre Zaratustra.” (Nietzsche 1966, 146) cita que plasma la

“sospecha” de la que hablará después Foucault en su famoso texto: Nietzsche Freud y Marx, de donde se extrae el siguiente fragmento:

“Yo me pregunto si no se podría decir que Freud, Nietzsche y Marx, al envolvernos en una tarea de interpretación que se reflejaba siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son enviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día.” (Foucault 1967, 8)

Pero en la figura de Zaratustra encontramos un momento de ascenso metafórico, que pudiéramos identificar burdamente con un “mejoramiento” o el “cuidado de sí”, pero posterior también hay un descenso, el retorno a lo colectivo y que también es parte del mismo proyecto de “mejorar”, Zaratustra se da cuenta que el proyecto de transformación no es el fin teleológico del hombre, sino que el *telos* del hombre es una ética, cuidar del otro, en un “eterno retorno” de ascenso y descenso.

El eterno retorno en Nietzsche es otra posibilidad de interpretación de la alteridad y de una relación ética de cuidado mutuo con el otro. Por eso, a pesar del pesimismo nietzscheano, hay en Zaratustra la esperanza de la rehabilitación del vínculo individuo colectividad, simbolizada en el “retorno” al núcleo social en la obra de Zaratustra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. 1972. *Lecciones sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- Aquino, Tomás de. 1979. «Suma teológica.» En *Los filósofos medievales Vol2*, de C. Fernández. Madrid: BAC.
- Arias, José Rafael Hernández. 2010. «Estudio introductorio.» En *Leviatán*, de Thomas Hobbes, 16-32. Madrid: Gredos.
- Demárquez, Carmen. 2006. «El hombre natural en su pensamiento moral y político.» *Actio*. Último acceso: 25 de Febrero de 2023. <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>.
- Domínguez, Marco Antonio. 2018. «El concepto de naturaleza en Rousseau: del mecanicismo a la experiencia religiosa.» *Murmullos filosóficos* 23-31.
- Gómez, Jesús Ezquerro. 2009. «La voluntad libre en Hegel.» En *Contrastes: Revista Internacional De Filosofía*, 15-29. Málaga: UMA.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesástico civil*. Madrid: Gredos.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Marx, Karl. *La sagrada familia*. Buenos aires: Editorial claridad.
- Rosental, Mark. 1946. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo : Ediciones Pueblos Unidos.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Sapemann, Robert. 2008. *Rousseau ciudadano sin patria*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

### RESUMEN:

El presente trabajo pretende plantear una noción de Hombre partiendo de la metáfora del contractualismo moderno, concretamente en Thomas Hobbes y en una comparación con la postura de Jean-Jacques Rousseau, situación que permitirá ver la perspectiva desde una postura netamente materialista y el cambio a una postura que considera la dimensión metafísico-teológica desde un iusnaturalismo, y la relevancia de dicho contraste para la concepción del Hombre moderno, exaltando la importancia del concepto de “estado intermedio”, presente en *El contrato social* de Rousseau, así como el vínculo indisoluble entre individuo y colectividad, que actualmente se encuentra en crisis en nuestra sociedad mexicana contemporánea.

### ABSTRACT:

This paper aims to vindicate the metaphor of contractualism, evidencing that in Thomas Hobbes, since there is no “intermediate state”, and only the “natural state” and the “civilized state”, it is not sufficiently clear where the Dionysian or Apollonian qualities arise from. , in Nietzschean terms, since a mechanistic materialism is perceived that reduces human being to a clearly acting and non-sentient being, having a strong repercussion on ethics, the recognition of “the other” and the identification of the individual as part of the community. But Rousseau did understand the nature of the indissoluble relationship between ethics and politics, which is why his work includes a treatise on ethics that we know by the name of *Emilio* and that would tacitly transcend his political conception exposed in *The Social Contract*.

**Palabras clave:**

contractualismo, individuo, el otro, ética, colectividad

**Keywords:**

Contractualism, Individual, The Other, Ethics, Community.

## SEMBLANZA DE LOS AUTORES

### **Adrián Issac Rojas Pérez**

Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), con estudios de Maestría en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

### **Andrés Eduardo Galindo García**

Licenciado en Historia y Maestro en Humanidades: Filosofía Contemporánea, por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).

### **Juan Monroy García**

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos, por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor tiempo completo en la Facultad de Humanidades, desde 1987. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En los últimos años, sus investigaciones, se han concentrado en el estudio de la transición y consolidación de la democracia, en Centroamérica y México, así como el análisis de la incorporación de los movimientos insurreccionales, a las democracias de dicha región. Producto de este interés, han aparecido sus artículos y ensayos en diversas publicaciones periódicas como Diálogos, (Costa Rica), Contribuciones desde Coatepec (UAEM), Dialéctica (BUAP), y Poli-

tical Vector-Pro, Scientific Journal, de la Universidad Estatal de Montes Urales del Sur.

### **Anastacio Sosa Ramos**

Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Estudios Latinoamericanos, licenciatura y grados obtenidos en la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Tiempo Completo en la Facultad de Humanidades.

### **José Mariano Iturbe Sánchez**

Licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades, ambos por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Se ha especializado en el pensamiento de Mircea Eliade y el diálogo intrareligioso. Su formación se ha orientado al estudio del arte y la estética.

### **Herminio Núñez Villavicencio**

Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Sto. Tomás de Aquino, Roma, (1971). Licenciado en Lenguas y Literaturas Modernas por la Universidad de Estudios de Roma “La Sapienza”, (1976). Especialización en Informática para las Humanidades, “La Sapienza” (1987). Maestría en Estudios Literarios, Universidad Autónoma del Estado de México, (1990). Doctorado en Filología, Universidad Complutense de Madrid, (1998). Experiencia en investigación: Quince proyectos finiquitados (como responsable o como colaborador); ponente en más de 150 congresos nacionales e internacionales; autor de 4 libros sobre teoría literaria, humanismo y educación; co-autor de 14 libros colectivos; autor de 43 artículos nacionales e internacionales indexados. Evaluador CONACYT, PROMEP y COA-PEHUM.

**Abimael Bernal Aguilar**

Es Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), con estudios de Maestría en Humanidades: Filosofía Contemporánea.

**Juan Jesús Monroy Mendoza**

Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Humanidades: Filosofía Contemporánea, licenciatura y grados otorgados por la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Se ha especializado en el pensamiento de Wittgenstein. Profesor de asignatura en la UAEM.



El libro reúne diversos ensayos desde el recinto humanista, bajo la configuración actual de una crisis existencial del mundo, y desde el cuestionamiento de objetivos, fines y valores humanos; además de deliberar sobre las relaciones ser humano-naturaleza, e individuo-comunidad, haciendo notar la necesidad de reflexionar a partir de las humanidades: filosofía, historia y literatura, para una sociedad en crisis, e intentando contribuir a una cosmovisión centrada en el ser humano analizando sus acciones y creaciones de manera crítica; pensando y cuestionando la posibilidad del futuro de la humanidad.

