

PRESENTACIÓN

Nueve son los ensayos que se publican en la revista Utopía, en el número 30 correspondiente al segundo semestre de 2009. El primero de ellos: *Educación para la ética de las verdades*, cuyo autor es José Tranier, está centrado en el análisis de un film a la luz de la filosofía de Badiou. Reflexiona José Darío Huertas en el segundo escrito sobre el mundo de la vida a partir del pensamiento de Eugen Fink. A continuación Gustavo Chamorro Hernández analiza la *acción* en la filosofía de Hannah Arendt. Seguidamente, en breve ensayo, el examen de algunas utopías traza la contradicción del mundo interno y el horizonte político, en autores de distintas utopías. Manuel Guillermo Rodríguez cavila sobre desobediencia civil y resistencia en el mundo globalizado. El sexto escrito, elaborado por Augusto Velásquez Forero, discurre sobre la democracia en América Latina. Un artículo de Rafael Gutiérrez Girardot intitulado Carl Schmitt y Walter Benjamin dibuja aspectos de la política contemporánea. El *Diálogo socrático acerca de la matemática*, obra del matemático húngaro Alfred Renyi, está incluido en este número de la revista. El último «paper» lo constituye un informe de un grupo de investigación que plantea el anacronismo en la enseñanza de las ciencias en los países de la periferia.

REVISTA UTOPIA

30

Pág.

Educación para la ética de las verdades.....7 José Tranier	7
Mundo de la vida, cosmovisión e investigación social. Una vía de reflexión a partir de la filosofía de Eugen Fink.....15 Joaquín Darío Huertas	15
Acerca de la acción como posibilidad para el ejercicio de la política en Hannah Arendt.....21 Gustavo Chamorro Hernández	21
Sobre algunas utopías.....27 Silvio E. Avendaño C	27
Desobediencia civil y resistencia en la globalización35 Manuel Guillermo Rodríguez	35
Dimensiones y antinomias de la democracia representativa47 Augusto Velásquez Forero	47
Carl Schmitt y Walter Benjamin61 Rafael Gutiérrez Girardot	61
Diálogo socrático acerca de la matemática73 Alfred Renyi	73
Problemas histórico-epistemológicos de las ciencias en la enseñanza87 Grupo de investigación: Representaciones y conceptos científicos. Grupo IREC	87

Revista Utopía	No. 30	Octubre Año 2009	pág. 93	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	---------------------	---------	---------------------	---------------------

«EDUCACIÓN PARA LA ÉTICA DE LAS VERDADES¹»

Por:
José Tranier
Universidad Nacional del Rosario
Argentina
jtranier@unr.edu.ar

Resumen:

El presente artículo intentará reflexionar en torno a ciertas categorías y aportes teóricos provenientes del filósofo Alain Badiou –particularmente desde sus escritos: *¿Se puede pensar la política?* y *La ética*, en relación al rol de la educación en contextos de opresión. De esta manera, habremos de partir del análisis del film *Sophie Scholl*, el cual relata los últimos días de una joven alemana que decide oponerse al régimen nazi por medio de la conformación de un grupo anti-violencia denominado la «Rosa Blanca». Nuestro principal propósito será, entonces, realizar vinculaciones teóricas que nos permitan reflexionar acerca del valor de la educación como responsabilidad y reconocimiento del «otro»; a la vez como espacio de configuración de las condiciones que permiten «tejer» las tramas de verdades y develar la potencia emancipatoria constitutivas del sujeto capaces no sólo de exceder a la muerte «física» en sí misma, sino también de significarse como las únicas pruebas válidas posibles que nos permiten afirmar –y re-afirmar– nuestra propia humanidad y existencia.

Introducción:

Poco antes de ser ejecutada, *Sophie Scholl* mira con ojos cándidos pero firmes a su padre y a su madre para despedirse. Horas atrás se había excusado para ir al baño, decide beber un poco de agua y mirándose al espejo emite un grito mudo, inaudible, pero ensordecedor a la vez, que la confrontó cara a cara con la certeza de una muerte inminente. Luego, y ya conociendo finalmente cuál sería su destino, se halla de frente con el oficial de la Gestapo quien la interrogó incesantemente y que casi al final del relato, intentó también sutilmente persuadirla para que negara sus posiciones, sus argumentaciones y, de esta manera, quizás poder hallar un camino que la exonerara de la culpa, o la salvara de la muerte. Sin embargo cuando *Sophie* lo mira, aún con lágrimas en los ojos, le exclama –*advierte*–: «*comprenderá que acabo de despedirme de mis padres*».

Consideramos que aquella frase en cuestión, encierra un universo simbólico que a partir de este momento intentaremos analizar a la luz de las categorías propias de las *tramas de verdades* que nos atraviesan y nos hacen sujetos. Al exclamar aquella frase, la protagonista de esta historia verídica la cual

¹ José Tranier. Doctor en Humanidades y Artes, mención Ciencias de la Educación (UNR). Posdoctorado Ciencias Sociales UNC; Secretario Técnico Área Maestrías de la Escuela de Posgrado y Docente de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Agradecemos los inestimables aportes y sugerencias de Esther Díaz de Kóbila para la elaboración de este artículo.

tuvo lugar en el mismo seno de la segunda guerra mundial, de alguna manera está dejando bien en claro el motivo de sus lágrimas: no está arrepentida ni pide disculpas. Por el contrario, reafirma su posición política, subjetiva y ética constitutiva de una verdad; la de *su propia verdad*, que más allá de conveniencias o costos, no admite o admitirá negociación alguna y, por el contrario, la sentenciará a morir junto a su hermano y a un amigo de ambos a la edad de veintiún años.

Consideramos que aquellos jóvenes encarnan de alguna manera aquello que Badiou citando a Chalamov en sus relatos sobre la vida en los campos de concentración, expresa diciendo que la condición humana siempre puede ser mantenida pero a costo de «*un esfuerzo inaudito, saludado por sus testigos*»². De esta manera, cuando lo anterior puede tener lugar, el hombre deviene en «*una bestia resistente diferente de los caballos, no por su cuerpo frágil, sino por su obstinación a persistir en lo que es*»³. Para luego continuar diciendo que:

«De tal manera que si existen los <derechos del hombre>, éstos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal afirmándose por sí mismo, o los derechos del Infinito, ejerciendo su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte. Que finalmente todos nosotros muramos y que allí haya solamente polvo no cambia en nada la identidad del Hombre como inmortal, en el instante en el que afirma lo que es a contrapelo del querer –ser- un- animal al que la circunstancia lo expone»⁴.

Así, podríamos decir que, según Badiou, es necesario contar entonces con *corajes de verdades*, capaces de generar en el hombre procesos de subjetivación que nos hagan inmortales y nos diferencien de la mera especie biológica. Este se constituye en nuestro punto de partida: en que *el hombre está tejido de algunas verdades*⁵; y esas verdades, y no otras, nos convierten y definen como sujetos.

I. La educación como metáfora de vida.

En su escrito *¿Se puede pensar la política?*⁶, Badiou hace referencia a una serie de cuentos escritos por Shalamov, quien realiza una crónica de la degradación y la deshumanización de la vida en los campos de prisioneros de Stalin. La característica que prevalece a lo largo de estos relatos es, precisamente, que Shalamov no da lugar a que el «mal» forme parte del *todo*. Por el contrario: «*se trata más bien de un hacer-mundo, de manera que la excepción valga como metáfora de lo normal, y que la inmersión literaria en esa pesadilla nos despierte a la universalidad de un querer*».⁷

De lo anterior se sigue que lo importante para Shalamov, no es «*la invocación de las grandes opresiones de estructura lo que sirve a la circulación de la verdad, sino la tenacidad en mantener algunos puntos, de conciencia y de práctica, para iluminar las horas compactas y detener la descomposición subjetiva*».⁸ Para lograr aquello, considera que lo importante pasa, entonces, por subrayar el valor de la ética –del bien- o del buen comportamiento entre los reclusos:

«No voy por cierto a denunciar a un hombre que es prisionero como yo, haga lo que hiciere. Tampoco voy a perseguir la función de jefe de equipo, que asegura la posibilidad de seguir vivo, pues en

² BADIOU, A.: «*La ética*», en *Batallas éticas*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1995, p.104.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p.105

⁵ Ibidem.

⁶ BADIOU, A.: *¿Se puede pensar la política?*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1990.

⁷ Ibidem, p. 24.

⁸ Ibidem, p.25.

un campo no hay nada peor que imponer la propia voluntad –es decir, la ajena- a otro hombre, un detenido como yo mismo. No trataré de hacer amistades <útiles>, de sobornar. ¿Y de qué puede servirme saber que Ivanov es un puerco, Petrov un espía y Zaslavski un testigo falso?». ⁹

De esta forma, claramente Shalamov se da cuenta de que la categoría de «maldad» no está dada por lo intrínseco de su concepto, sino por toda una serie de tramas simbólicas, recursos y dispositivos que le dan «vida» y la hacen *funcionar*. Esto es, la burocracia y la *banalidad del mal* en función de un proyecto de opresión, de descomposición subjetiva y de silenciamiento del otro. Para Badiou, la experiencia de Shalamov da cuenta de que:

«...el crimen de Stalin consiste menos en los campos en sí que en haberles dado en ellos poder y libertad a los truhanes, porque frente a éstos no hay conciencia colectiva ni principios firmes. Ese es un punto crucial, (...) no es la política, sino su ausencia, lo que hizo posibles los campos. No su ausencia estatal, sino su ausencia subjetiva» ¹⁰.

Sin embargo, también es cierto, como el mismo autor afirma, que «*la singularidad del mal es tributaria, en último análisis, de la singularidad de una política*» ¹¹; pero filosóficamente no designada para configurar un sistema general del sentido - ya que si la filosofía no puede establecer ninguna verdad, por lo menos sí consideramos que puede disponer, al igual que la educación entendida como reconocimiento del otro, de un lugar para las verdades, pero en el caso anterior, se trataba del terror y de la deshumanización ¹².

Retomando el film en cuestión, cuando Sophie es interrogada inicialmente por el oficial, sólo decide cambiar ciertas argumentaciones a la luz y en función de salir invicta de aquel momento y de esa manera, poder así continuar con su tarea de toma de conciencia crítica- colectiva en el seno de su propia clase institucional, es decir como estudiante-militante de la universidad. Pero cuando vislumbra que lo anterior no está dando resultados debido a la intransigencia y eficiencia de los mecanismos de control institucionales, decide pasar de un rol pasivo inherente a la posición de *interrogada* a la de *interrogadora*, cuestionando críticamente, de este modo, el régimen nazi y evidenciando claramente una fuerte pulsión de vida, la cual consistiría en desandar un camino que se presentaba como opresivo –de regresión y de sometimiento psíquico- y decidir proyectarse, en cambio, hacia lo político o, en términos de Mendel, hacia un camino de recuperación y de toma *de poder* sobre el propio acto:

«El poder de lo político es el poder que tiene el individuo de tomar conciencia del lugar que ocupa en la sociedad donde vive y de ejercer un poder real sobre esta. Ese poder está en relación con su acto social, con sus diversas actividades y, de manera privilegiada, con la actividad profesional. El individuo solo puede tomar conciencia de su poder actual, real, social, y recuperarlo, en el interior de una institución; y en el seno de esta institución, dentro de su clase social institucional. Así como, para el individuo, el poder de lo psíquico estaba ligado al predominio del yo-acto sobre el yo-fantasía (sobre el arcaísmo y el inconsciente), el poder de lo político está ligado al predominio que la lucha de clases institucionales por el poder tiene sobre el esquema psicofamiliar. (la institución como <gran familia> derivado de la estructuración del yo psíquico, que gobierna todas sus formas de catectización y tiende a inducir en el nivel institucional una regresión de lo político al plano psicofamiliar» ¹³.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p.26.

¹¹ BADIOU, A.: «Batallas éticas»..., p.141

¹² Confrontar: BADIOU, A.: Manifiesto por la filosofía, ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1995.

¹³ MENDEL, G: *Sociopsicoanálisis II*, Amorrotu editores, Buenos Aires, 1973, p. 86.

A su vez, quisiéramos compartir aquello que este autor dedicado al *sociopsicoanálisis* entiende como el ejemplo de *pauperización absoluta* del poder social: el campo de concentración, ya que:

«...la clase de los simples guardianes de la Gestapo se hallaba privada de todo poder institucional respecto de la dirección, pero a cambio de ello ejercía un poder absoluto, no en el nivel del yo psíquico, sino en el del yo-todo, sobre los prisioneros que trabajaban en el campo, a los que podía quitar, no solo su poder institucional y su vida misma sino también su carácter de seres humanos»¹⁴.

De esta manera y retomando este nuevo escenario planteado por Sophie –quien a pesar de su corta juventud y por medio de una toma de conciencia sostenida en una *propia verdad*, la cual, por otra parte, no le permitió siquiera continuar con su táctica para preservar la vida- rompe con las reglas, y ahora es ella la que demanda explicaciones, y quien puede ofrecer firmes conceptualizaciones que no sólo ponen en tela de juicio los procesos políticos que atraviesan su propio país, sino a su vez la figura dominante e instituyente del mismo *fuhrer*.

Lo anterior nos motiva a compartir el interrogante efectuado por Badiou, cuando se pregunta:

«¿En qué decisión se origina el proceso de una verdad? En la decisión de relacionarse de ahora en más con la situación desde el punto de vista del suplemento del acontecimiento. Designemos esto como una fidelidad. Ser fiel a un acontecimiento, es moverse en la situación que este acontecimiento ha suplementado, pensando, (pero todo pensamiento es una práctica, una puesta en prueba) la situación <según> el acontecimiento. Lo que, bien entendido, ya que el acontecimiento estaba fuera de todas las leyes regulares de la situación, obliga a inventar una nueva manera de ser y de actuar en la situación»¹⁵.

De nada sirvió que el oficial buscara *acercarse* a ella desde un único registro de subordinación psíquica o *psicofamiliar*; es decir, mediante el intento de sensibilizarla por medio de significantes que pasaban o tenían que ver, exclusivamente, con la importancia de ser «Alemana»- y en ese contexto «no judía»- o «hija legítima de la Patria»¹⁶. Sophie Scholl trasciende aquellas regresiones, posicionándose plenamente en el plano de lo político como la única manera de desocultar o sacar a la luz los modos de accionar de una nación en guerra, que imposibilitaba inscribirse en un proyecto político tejido por verdades, y por ende, tendiente a la emancipación.

De allí que, a pesar de todo, siente que el enfrentamiento institucional con el orden establecido no será en vano, ya que le permitirá identificarse con una categoría de hombre que pasará a estar definida «por su pensamiento afirmativo, por las verdades singulares de las que es capaz, por lo inmortal que hace de él el más resistente y el más paradójico de los animales»¹⁷. En este sentido, podríamos decir que la muerte oficiará de condición necesaria para que su verdad pueda existir. De esta forma, habría una suerte de metáfora teológica simbolizada en el hecho de que la propia muerte, paradójicamente, es la que restituirá la vida, no ya entendida como metáfora biológica o vida «física», sino como categoría con la cual se intenta y decide persistir en lo que es.

¹⁴ Ibidem, p.111.

¹⁵ BADIOU, A.: «Batallas éticas»...p. 125.

¹⁶ Confrontar: MENDEL, G: *Sociopsicoanálisis I* Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973; *La Rebelión contra el Padre*, ediciones península, Barcelona, 1971.

¹⁷ BADIOU, A.: *Batallas*.... p.108.

Badiou sostiene que:

«Sólo hay ética de las verdades. O más precisamente, únicamente hay ética de los procesos de verdad, de la labor que hace advenir en este mundo algunas verdades. La ética (sola) no existe. Sólo hay la ética de: (de la política, del amor, de la ciencia, del arte). En efecto, no hay un solo sujeto, sino tantos como verdades hay, y tantos tipos subjetivos como procedimientos de verdad».¹⁸

Para continuar afirmando:

«... señalamos cuatro tipos fundamentales: político, científico, artístico y amoroso. Cada animal humano, participando en tal o cual verdad singular, se inscribe en uno de los cuatro tipos subjetivos. Una filosofía se propone construir un lugar de pensamiento donde los diferentes tipos subjetivos, dados en las verdades singulares de su tiempo, coexistan».¹⁹

Cuando Sophie vuelve a ver por última vez a sus padres minutos antes de ser asesinada, más allá del inmenso e inconmensurable dolor ante lo que significará para ellos, *Padres*, perder a sus dos hijos en estas circunstancias, la besan con infinito amor y le dicen comprender «todo» y la acompañan en lo que ha elegido, es decir, en la *fidelidad* que consigo misma ha podido llevar a cabo hasta las últimas consecuencias. Con respecto a esto, Badiou señala que:

«La fidelidad al acontecimiento es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico). Se llama verdad (una verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento. Aquello que esta fidelidad produce en la situación»²⁰.

Y continúa afirmando que «se llama <sujeito> al soporte de una fidelidad, luego, al soporte de un proceso de verdad. El sujeto no preexiste para nada a un proceso. El es absolutamente inexistente en la situación <antes> del acontecimiento. Se dirá que el proceso de verdad induce un sujeto»²¹. De esta manera, consideramos que los argumentos del Juez antes de dictaminar la sentencia, no son llevados a cabo para cumplir la ley, es decir, para instaurar y preservar lo «jurídico», sino que están, principalmente destinados a desubjetivar, neutralizar y aniquilar aquel proceso de fidelidad.

En este aspecto, el comportamiento de los mecanismos institucionales y los dispositivos jurídicos constituían el correlato lógico de la arbitrariedad y de la omnipotencia. Así, la figura simbólica de la «ley» –representada por este juez- no buscaba *justicia* fundada en sus principios de diferenciaciones éticas entre lo «bueno» y lo «malo», o en relación al comportamiento social, sino venganza y hasta podría decirse que, a su vez, evidenciaba fines pedagógicos: enseñar a los demás jóvenes qué les pasaría si intentan constituirse a partir de sus propias verdades. Sostenemos que la pedagogía del mal se opone radicalmente a la pedagogía de la liberación, de la emancipación, buscada y deseada tanto por Sophie Scholl, como por su hermano y su amigo.

Tan temibles significaron dichos procesos para la «integridad» de aquella barbarie, que el juez no podía hallar otros mecanismos de comunicación que no tuvieran que ver con la agresión, la desubjetivación, y la crueldad como categoría para producir dolor y vincularse con el otro. Sin embargo, muchos de los presentes no pudieron mirar a Sophie a los ojos. La fuerza de su resistencia política, de su resistencia

¹⁸ Ibidem, p.116.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ BADIOU, A.: «Batallas éticas...p. 125.

²¹ Ibidem, p.126.

ética, junto con la exposición en «carne viva» de su coraje y de sus verdades, imposibilitaban lo anterior como si ellos mismos supieran que *«toda verdad depones los saberes constituidos y, en consecuencia, se opone a las opiniones, ya que se llama opiniones a las representaciones sin verdad, los desechos anárquicos de un saber circulante»*²².

De hecho, fue imprescindible también acelerar las instancias burocráticas en función de aniquilar todo sesgo de percepción y de acción en forma inmediata: el juicio y el cumplimiento de la sentencia tendría lugar el mismo día. Y aún así a pesar del poco tiempo de vida restante, todavía pudo afirmar delante de todos: *«aquí donde estoy sentada ahora, pronto lo estarán ustedes»*; dejando entrever, más que una búsqueda de venganza, que los tejidos de verdades que componen nuestras tramas de vida, no pueden ser destruidos ni silenciados.

Este es el principio subjetivo del cual nos habla Badiou, ligado a la *consistencia*, de lo *sabido por lo no sabido*, de nunca jamás ceder sobre el propio deseo, puesto *«que el deseo es constitutivo del sujeto del inconsciente, es lo no sabido por excelencia, de manera que <no ceder sobre su deseo> quiere decir <no ceder sobre lo que de sí mismo no se sabe>*²³; y que la lleva a renunciar a su propia vida sin por esto dejar de *desear* o de dejar a un lado aquello simbolizado por la frase *«ama lo que jamás creerías, dos veces»*²⁴. Si retomamos las tres dimensiones capitales de un proceso de verdad que desarrolla Badiou, recordamos que éstas son: el acontecimiento, la fidelidad, y la verdad; siendo el primero, entonces, el que *« nombra el vacío en tanto que nombra lo no sabido de la situación »*.²⁵

Sophie rechazó, de esta manera, la categoría *nazi* de «judío», la cual:

«...servía para nombrar el interior alemán, el espacio del ser-en-conjunto, por la construcción (arbitraria, pero prescriptiva) de un exterior que podía acosar al interior, de igual manera que la certeza de ser <entre franceses> supone que se persigue aquí mismo a aquellos que caen bajo la categoría de <inmigrante clandestino>».²⁶

En este caso, se trataba entonces de una lucha, de una tensión entre dos modos políticos, ideológicos diferentes de subjetividad: una subjetividad «conquistadora», tendiente a capturar aquello que Badiou bien señala como *la situación Alemana*, con características de exterminación, dominio, y una subjetividad liberadora, emancipadora, la cual no sólo no se dejó atrapar, seducir, o capturar por la anterior, sino que también intentó generar acciones en su propio campo –en la Universidad y todo lo que ésta representa– que posibilitaran la construcción y el posicionamiento como subjetividad crítica en relación al resto de sus compañeros. De nada le servirían sus títulos y formación académica si la educación recibida no era entendida como capacidad o deber de generar y transformar las condiciones socio-políticas que inhabilitan el reconocimiento del otro.

Poco antes de la escena final, cuando los tres sentenciados a muerte disponen de tan sólo unos breves minutos para compartir juntos antes de ser ejecutados, dejan los temores a un lado, y casi sin hablar se funden en un abrazo austero pero profundo, como en una suerte de comunión espiritual en donde el énfasis nuevamente está en función de reforzar sus verdades. De este modo, la reflexión

²² BADIOU, A.: «Batallas éticas».....p.131.

²³ Ibidem, p.128.

²⁴ Ibidem, 132.

²⁵ Ibidem, p. 143.

²⁶ Ibidem, p.141.

colectiva de aquello ineludible que se presentaba como un hecho consumado consistió entonces en sostener la esperanza de que lo que habían hecho, «*no ha sido en vano*»; y demostrándonos, como afirma nuevamente Badiou, que «*terror, traición y desastre son lo que la ética de las verdades –y no la impotente moral de los derechos del hombre- intenta evitar, en la singularidad del soporte de una verdad en curso*». ²⁷

II. Consideraciones finales.

A lo largo del presente trabajo hemos puesto en consideración la importancia de la educación como reconocimiento del otro, argumentando que la configuración de un espacio vital para la ética de las verdades, puede originarse desde la fidelidad a un *acontecimiento*, por medio de una categoría de sujeto constituido por diversos tejidos y tramas de *verdad* que lo diferenciaban de un mero «individuo» y que lo re-definían, entonces, a partir de una nueva perspectiva que para nosotros es, fundamentalmente, política. Lo anterior nos lleva necesariamente a *tomar partido*, a intervenir ante la injusticia, a intentar recuperar, por lo menos, nuestro poder sobre el propio acto allí donde la posibilidad de luchar, de amar, de vivir, esté anulada o constreñida en forma salvaje por lo que Badiou ha denominado como la «*singularidad del mal*» y la «*traición*»; ya sea ante nosotros mismos o hacia los demás, pero que a la luz de este análisis, sería –en definitiva- lo mismo.

Hemos hecho a su vez referencias a los modos de impartir sufrimiento y dolor en el otro, particularmente, desde el análisis de los campos de concentración; tanto a partir de los relatos de Shalamov, como desde la figura de Sophie Scholl quien representa, para este trabajo, el paradigma de definición de la refundación de esta categoría de sujeto. En este sentido, consideramos que los campos de concentración simbolizan el punto de quiebre de toda civilización y demandan una constante reflexión que hasta el día de hoy, no debe considerarse agotada. Desde los planteos críticos de la Escuela de Frankfurt, y los aportes del psicoanálisis en relación con el análisis institucional, nuestros esfuerzos tendrían que intentar, por lo menos, posibilitar las condiciones necesarias para que la educación pueda contribuir a generar el marco necesario en donde la ética de las verdades pueda brotar y renacer de sus cenizas.

Cuantas veces en nuestras vidas cotidianas, nos vemos imposibilitados de actuar en consecuencia a fines de poder generar dichas condiciones para que este espacio instaurador de un nuevo sujeto, pueda intervenir activa y críticamente, allí, ante la propia realidad, y ante cualquier mínimo gesto, actitud o acción tendiente a menospreciar o subvalorar la propia vida, y en este contexto, la del otro. Esto último, ya sea en relación con nuestros trabajos en las escuelas en donde, con frecuencia, uno puede hallar lo dificultoso que es para muchas personas intentar poner en palabras aquello que les ocasiona daño, que les impide intervenir institucionalmente, oprimiéndolos o generándoles sufrimiento, o también con nuestras relaciones de afecto. Hemos visto que cada posición asumida, contribuye a generar formas de subjetivación que hablan y que actúan por nosotros a partir de las mismas. De igual modo, muchas veces es «más fácil», mirar hacia otro lado, como recurso subjetivo que permite la «*auto preservación*», pero a un costo de prolongar una situación de desigualdad, injusticia u opresión; es decir, sin la involucración activa, imprescindible que permita contribuir a inhabilitar, neutralizar y posicionarnos en la diferencia.

Sophie Scholl pudo hacerlo. Pudo mostrar su esencia constituida de corajes, de tejidos de verdad

²⁷ Ibidem, p. 145.

que le impedían vivir de otra manera, y mirar *hacia otro lado*. Todo su ser, su subjetividad giraba en torno a aquellas tramas simbólicas subjetivas que la llevaron a la misma muerte, pero a su vez la mantuvieron viva. La fuerza de su deseo de vivir de otra manera, su resistencia crítica en los momentos más duros de la historia de nuestra humanidad, nos llevan a adherir a aquel pensamiento que sostiene que «*nada, una vez allí, exime del coraje. Uno se armará, si se puede, del optimismo de Lacan cuando escribe que <el deseo, lo que se llama el deseo> basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde*»²⁸.

Bibliografía:

ADORNO, T.: *Educación para la emancipación*, ediciones Morata, Madrid, 1998.

BADIOU, A.: «*La ética*», en *Batallas éticas*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1995.

BADIOU, A.: *¿Se puede pensar la política?*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1990.

BADIOU, A.: *Manifiesto por la filosofía*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1995.

MENDEL, G.: *Sociopsicoanálisis I y II*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.

—————: *La Rebelión contra el Padre*, Ediciones Península, Barcelona, 1971.

²⁸ BADIOU, «Batallas....»p. 135.

«MUNDO DE LA VIDA, COSMOVISIÓN E INVESTIGACIÓN SOCIAL. UNA VÍA DE REFLEXIÓN A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE EUGEN FINK»

Por:

Joaquín Darío Huertas¹.
dariohuertas@gmail.com

Resumen

Además de ser uno de los hallazgos más importantes de la fenomenología para la comprensión de la realidad del hombre, el mundo de la vida como concepto ha sido trasladado a la investigación social. En este trabajo se parte del análisis de las perspectivas habituales de la investigación social donde se asume la concepción del concepto de mundo de la vida y se presenta la propuesta cosmológica de Eugen Fink sobre «los fenómenos fundamentales de la existencia humana», concluyendo con el análisis de la viabilidad de la investigación filosófica y social del mundo de la vida desde tales parámetros.

¿Qué es el hombre? ¿Quiénes somos nosotros?

Esta pregunta antiquísima tenemos que formularla
nuevamente a partir de nuestro ser aquí y nuestro ser ahora.

E. Fink.

El mundo de la vida en la investigación social.

Durante mucho tiempo, aquello que le pasa al hombre como individuo y como parte de algún grupo humano, ha sido leído desde complejos sistemas teóricos que normalmente reducen la experiencia de las personas a un tópico, desde los cuales los acontecimientos sociales adquieren sentido. Una visión donde sólo se presenta *un* elemento totalizador de la acción humana reduce significativamente las posibilidades de comprensión de los hechos, reducidos estos a una pobreza que en muchos casos es conveniente para el investigador, y, la mayoría de las veces, es sencillamente seguir una tradición o dogma. De otra parte, la teoría social fue comprendida hasta hace relativamente poco, como un compendio de principios (sistemas de símbolos, estructuras comprensivas de la «maquinaria social») con los cuales era posible comprender universalmente cualquier tipo de relación humana, sin distinción de tiempo ni espacio, ni siquiera de los evidentes hechos que contrarían en la realidad tales visiones omnicomprensivas. El horizonte teórico prescinde precisamente de la experiencia humana para dar razón de ella.

¹ Universidad Pedagógica Nacional.

Para la investigación social, toda perspectiva teórica que desconoce el acontecer cotidiano, tendrá como resultado la mirada reduccionista que trata de establecer el cumplimiento de objetivos teleológicos, donde el individuo no es más que una cosa sin mayor injerencia en el acontecer social, un objeto genérico mudo movido por hilos invisibles y maléficos, donde la misma sociedad es también una máquina que funciona mas o menos aceitada de acuerdo a los motores trascendentes que la mueven. Actualmente, los investigadores sociales han bajado la mirada y se han encontrado con un complejo mundo que ha desbordado los límites habituales de las teorías clásicas. Lo que vemos en la realidad social ahora es una apertura a escenarios, lugares, símbolos, sentidos absolutamente nuevos para lo propuesto anteriormente, como por ejemplo, lo virtual y los estadios; se trata ahora de conocer lo que pasa y no de etiquetar las acciones sociales.

Es así como la idea de mundo de la vida tiene acogida en la investigación social, por el encuentro de la sociología, la antropología, y la historia con la fenomenología y la hermenéutica. La noción del mundo de la vida asumido por las teorías sociales, será más o menos cercano con la conceptualización fenomenológica:

1. La sociología fenomenológica le ha otorgado gran importancia al torrente de los acontecimientos de la vida de todos los días. Se pretende auscultar las situaciones de la actividad del hombre común y corriente para reconocer las dinámicas a partir de las cuales se mantienen las formas de interacción social y se producen las transformaciones de las mismas. Para Schütz, como «*mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable. Para nosotros todo estado de cosas es incuestionable hasta nuevo aviso*»²

Desde la sociología fenomenológica, el mundo de la vida no está solamente vinculado a la perspectiva del conocimiento, sino a la interacción social, es decir, a los modos como se relacionan los individuos con sus semejantes y su entorno en el devenir de todos los días, la cotidianidad. Para esta perspectiva, la comunicación y los modos de interacción, tanto física, como simbólica e instrumental harán parte del mundo de la vida. Dentro ésta, la actitud natural del individuo corresponde a tipificaciones y estructuraciones presentadas ante la conciencia como reales y evidentemente naturales, de las cuales cada individuo está alerta pero que no puede dar razón sino hasta que las objetiva. Esta es una de las perspectivas más cercanas a la concepción filosófica. Los trabajos sociofenomenológicos de Schütz sobre lo cotidiano son reconocidos, como por ejemplo el bello escrito sobre el retorno de los soldados a casa, donde se examinan el efecto de la guerra en la cotidianidad de los individuos devenidos en soldados³.

2. Para Habermas, el mundo de la vida se presenta como horizonte universal de sentido y base de las posibilidades de comunicación e interacción de los individuos en el «juego» de la argumentación y la disposición del entendimiento abierto hacia los otros para lograr acuerdos en el marco de la perspectiva de la acción comunicativa. En Habermas, el mundo de la vida es un horizonte de acción del intercambio entre los sujetos y también es el trasfondo sobre el cual actúan tales actores, donde negocian y llegan a acuerdos de convivencia; es un escenario que también es el medio (lenguaje, costumbres), donde se desenvolverá la interacción de los sujetos⁴. Es importante notar como Habermas se vale de la perspectiva del mundo de la vida como herramienta de su teoría de la acción comunicativa y la adapta a sus necesidades.

² SCHÜTZ A. y BERGER P. Las estructuras del mundo de la vida. Amorrortu Buenos Aires. Pág. 26.

³ SCHÜTZ, Alfred. La vuelta al hogar. En: Estudios sobre teoría social. Amorrortu Buenos Aires. 2003. Págs. 108-119.

⁴ Cfr. con HOYOS Guillermo y VARGAS Germán. La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales. ICFES-ASCUN. Bogotá. 1996. Págs. 125-126.

3. Para Pierre Bourdieu, el mundo de la vida asume como denominación la palabra *habitus*, concepto desde el cual se entiende tanto las condiciones objetivas como todas las disposiciones prácticas mediante las cuales el individuo se relaciona con su entorno y las maneras como este medio es natural dentro del juego de las interacciones sociales.⁵ Así, lo cotidiano es asumido naturalmente como estructura de disposiciones objetivas externas impuestas al individuo y se opera dentro de los campos de acción social con absoluta naturalidad, dentro de las reglas y codificaciones aceptadas y negociadas por el conjunto, mediante estrategias admisibles de interacción, donde las distintas luchas simbólicas se hacen desde lo establecido como natural y real. Su reconocida obra, la distinción, es un compendio, vivencias cotidianas, donde los integrantes de una sociedad, comen, habitan, se le recrean estudian, en fin, se desenvuelven en el mundo de la vida.

4. Para Michel Maffesoli, autor de los libros «El tiempo de las tribus» y «El nomadismo, vagabundeos iniciáticos», el mundo de la vida es constante tragedia entre lo que ha sido establecido y lo que se vive transcurso de todos los días, en la calle, las fiestas, la celebración en todo aquello con esta comprometida la emocionalidad. Todos los autores anteriores han tenido un contacto muy fuerte de las obras de Husserl o Heidegger, así como algunos de sus discípulos.

¿Cómo se concibe el mundo de la vida desde Fink?

Sabemos cómo la intencionalidad va a determinar la concepción que se tiene de las cosas, y que ella, configura las maneras como el hombre se hace *una idea del mundo* y opera en él, le da un carácter de naturalidad o mejor, de normalidad. Husserl entenderá cómo este vínculo no es sencillamente una adición, sino que existe algo más en esta relación: las ideas que tiene el hombre sobre su entorno y el modo como éste tiene un orden plausible y, si se permite, *evidente*, será parte de las cavilaciones de Husserl. El problema del orden de lo ente, que fija la actitud natural y permite la intencionalidad, será un aporte importante de la asistencia de Eugen Fink⁶ a Husserl, quien asume en sus últimos escritos tal concepción. No sobra decir que uno y otro tienen concepciones distintas del concepto configurados *a posteriori* por vías distintas. Para Fink, este mundo de la vida va a estar enmarcado por los fenómenos fundamentales, sin los cuales el orden de la existencia no puede comprenderse, en tanto orden cosmológico y por ello en una sintonía distinta a la búsqueda epistémico ontológica del maestro de Friburgo. La

⁵ Cfr. BOURDIEU, Pierre Cosas Dichas. Gedisa. Buenos Aires. 2000.

⁶ Un filósofo en la sombra Son muchos los filósofos que permanecen fuera de los manuales de filosofía porque por lo general nos ocupamos de los autores que mediante sus escritos alcanzan una altura apreciable por todos, es decir, vemos a los autores que hacen ruptura con el pensamiento anterior, que parecen a nuestros ojos, haber aparecido de la nada con sus tesis y sistemas, con sus obras que nos iluminan y confunden, que nos maravillan y orientan en el pensamiento. No es este el caso de Eugen Fink. Este autor alemán, no es muy conocido entre nuestros círculos filosóficos, debido entre algunas cosas a que está en medio de los dos filósofos alemanes más importantes del siglo XX: Edmund Husserl y Martin Heidegger, de quienes fue amigo, discípulo y colaborador. Con el primero mantuvo una relación académica muy estrecha en los últimos años de vida del gran iniciador de la fenomenología, siendo su principal ayudante hasta sus últimos días. De Heidegger, fue amigo, colaborador y estudiante durante mucho tiempo, trabajando juntos en los famosos seminarios sobre Heráclito y Nietzsche. Ya sabemos cuál es la sombra que cubre su trabajo, y también las luces desde donde aparece su obra, hasta cierto punto, cuando camina tranquilamente en su oficio de todos los días. Ante todo, un filósofo, y toda filosofía, no se identifica por las amistades o por las referencias a uno u otro autor, tan solo se puede reconocer por la obra que producen. Eugen Fink no sólo es un secretario o una contraparte sino un autor muy prolífico que reflexionó sobre muchos campos del conocimiento filosófico: fenomenología pura, ontología, pedagogía, juego, antropología... múltiples campos donde la filosofía se desenvuelve como orientadora y renovadora de las perspectivas que se tienen acerca de la vida desde cada una de las disciplinas del conocimiento. La mayoría de la obra de este pensador no está completamente traducida al español y es menos la que podemos encontrar en las bibliotecas y librerías de nuestro país. Pero ello no es de importancia en este momento, pues lo que nos interesa reflexionar es sobre la cuestión del mundo de la vida y la investigación desde lo que alcanzamos a atisbar de la concepción de este autor.

posterior cercanía de Fink con el pensamiento heideggeriano en lo que respecta a la pregunta ontológica por el ser, adiciona un matiz expresamente existencial a sus elucubraciones.

Por la radical cercanía de Fink con el pensamiento de Husserl, de talante casi íntimo, parece en momentos el mismo Husserl hablando en Fink y viceversa. La marcada influencia del pensador de las *Investigaciones Lógicas* se traspasará en la meticulosidad óptica del filósofo del juego cósmico. Uno sabe que el desarrollo del pensamiento en los grandes autores se llega a dar en tanto las investigaciones filosóficas derivan en distintos caminos, sistemas y problemáticas. En nuestros dos pensadores la cercanía de lenguajes, del último Husserl y del temprano Fink se une por los comunes intereses en la fenomenología. Sin embargo, para Fink la búsqueda del sujeto trascendente no deriva hacia la constitución unívoca del ser, sino hacia *todo lo ente cósmico*. Esta es una diferencia significativa. No se queda o se limita a la subjetividad sino que instala el mundo de la vida como un todo, del cosmos, de la naturaleza. La necesidad del mundo de la vida es urgente en tanto naturalmente la vida del hombre viene dada como comprensión plausible del mundo.

La cuestión del quehacer del hombre y sus vivencias, el estar en el mundo, tendrá algunas peculiaridades en el desarrollo de la fenomenología husserliana bajo la cura de Fink. Al parecer, la concreción del concepto mundo de la vida como va a ser asumido por la fenomenología es de origen finkeano, aunque sea una intuición que estará presente en toda la perspectiva de Husserl. Ortega criticará la perspectiva del mundo de la vida por ser de cuño finkeano «del estilo del doctor Fink»⁷. Al hablar de los conceptos operatorios de la fenomenología de Husserl⁸, lo que comienza haciendo es darle un puesto en la realidad, en el mundo, es decir, hace partir al filósofo de su mundo interior y lo describe desde donde aparecen en la realidad tales conceptos operatorios. El modo de ubicar a la filosofía y el filosofar de Husserl en sus conceptos operatorios, se hace conectando el quehacer del pensador en el hacer general del filosofar. En los conceptos operatorios se comprende que el hombre opera intencionalmente en el mundo de las ideas que parecen serle dadas naturalmente. Nuestra realidad es natural y nuestra actitud en ella es natural. Obviamente este planteamiento es el del mundo de la vida, ofrece una perspectiva desde la cual las acciones del hombre tienen pleno sentido. Este es el mismo enfoque con el que Schütz asume la perspectiva en la sociología fenomenológica. De la absoluta certeza del conocimiento, basado en la conceptualización nos encontramos con un mundo de la vida que se verá desde fenómenos (muerte, juego, lucha, trabajo, amor).

La perspectiva óptico fenoménica del vivirse el mundo

Para Eugen Fink, el mundo de la vida sólo podrá ser comprendido si reconocemos que el hombre está temáticamente vuelto hacia los sentidos otorgados en el diario vivir a los aspectos de la vida fundamentales de la existencia humana: la muerte, el trabajo, amor, lucha y juego. Fink reconoce la acción del hombre dentro de su realidad cotidiana como un orden armónico, donde actúan fuerzas que son evidentes en el acontecer humano; son cosas que pasan ahí, a la vista, sucediendo siempre como lo más normal del mundo, lo más cotidiano, lo que pasa dentro de su existencia. Al parecer, la vida del hombre se da naturalmente desde tales fenómenos fundamentales. La actitud natural desde donde se manifiesta la

⁷ Se sabe que Fink tuvo una importante participación en la confección de las últimas obras de Husserl, tanto las *Meditaciones Cartesianas*, las cuales editó, y en *La Crisis de las Ciencias*, donde aparece con mayor claridad el concepto de mundo de la vida.

⁸ VARIOS. Tercer congreso fenomenológico de Royamount

intencionalidad acontece sin mayores miramientos, pero ésta no es sólo la contención dentro de unas categorías desde las cuales se trata de abarcar el acontecer del hombre. Para Fink, la vida del hombre sucede en la existencia patente: ¿Hemos de preguntarnos por qué el hombre juega, lucha, ama, trabaja o muere? Es porque existe; tal vez es mejor preguntarnos acerca del modo en que afronta tales acontecimientos de sí mismo en su interacción con lo otro y los otros. Si bien los fenómenos fundamentales de la existencia humana se dan en la vida del ser, estas son manifiestas por los modos como intencionalmente son vividas.

El hombre en su vida ordinaria, está abierto a lo que pasa, y le pasan muchas cosas, como morir, por ejemplo, pues hasta la muerte es un acontecer hacia el que va todo hombre, aunque haya barreras para aceptar que ésta sea un hecho primordial del hombre. Poco se dice acerca de cómo la muerte influye en la sociedad, cómo es dinámica u obstáculo de la realización del ser. La cuestión de entender la vida del hombre se tiene desde el cómo se plantea la muerte más allá del acontecimiento físico, hay el problema de *llegar a ser*, y de no alcanzar lo que se espera. La muerte del hombre es un hecho, en la medida en que existe la cuestión del alcanzar a *llegar a ser*, con todo lo que eso implica. Morir tiene un significado que, además de ser trascendental, es cotidiano. Pero parece ser que nosotros pensamos que no hay muerte, o que el afán de ser antes del fenecer, es un motor de nuestro hacer.

También estamos vivenciando otros acontecimientos; luchamos y trabajamos, y amamos y jugamos, es decir, vive su vida en manifestaciones enteramente humanas, que Fink identificará como fenómenos fundamentales de la existencia humana, de los cuales hay una obra que pronto será publicada en Chile. Me parece que para Fink la acción del hombre está signada por aconteceres que traspasan tales ejes integrales o sociales. El valor humano se mira no desde un acontecer predeterminado, sino desde las posiciones que toma de acuerdo a lo que la existencia le exige. Todos sabemos que moriremos, pero ¿Qué hacemos ante ello? Ignoramos, hacemos lo posible por extender la vida, vida de un permanente estar joven, se desea terminar el sufrimiento lo más pronto posible. Jugamos, amamos y luchamos *todos los días*, juzgamos las acciones de los otros junto a lo que hemos vivido, es decir, en términos fáctico valorativos, y allí nos metemos en innumerables variables, definidas por los modos en que nos ofrecemos al mundo, todo ello bajo el sino de nuestra propia opción de elegir.

Investigación social y fenómenos fundamentales de la existencia humana.

El individuo construye la sociedad a partir de su propia vivencia, del acervo que le proporciona la sociedad, pero, sobre todo, desde lo que decide frente a ella. Hay aquí una gran diferencia: resulta que la vida de todos los días y las acciones individuales conscientes o no hacen que la sociedad se mantenga en constante devenir: la vida común y corriente tiene un poder terriblemente determinante en la transformación de la sociedad, tales decisiones y acciones tienen que ver con los fenómenos fundamentales de la existencia: el hombre actúa por temor a la muerte o por amor y desde allí toma decisiones políticas y económicas, hasta históricas. El juego se extiende más allá de las típicas representaciones espectaculares y aparece un muchacho que sin mayores pretensiones del placer, se juega la vida en una patineta o se entra en el juego de la seducción o del poder, sin mencionar las implicaciones económicas de los juegos y los deportes en la sociedad actual. El consumidor de drogas lucha contra el peso de su existencia y de la sociedad. Como se puede notar, aquí no hemos puesto más que cosas enfrentadas por el hombre común y corriente, asuntos que son patentes para todos y cada uno de nosotros.

Pero ¿podemos ir *más allá*, producir filosóficamente o investigativamente abstrayendo objetivos para convertirlos en cosas? ¿Sí es posible separar el objeto de nuestra percepción o de alguna percepción de carácter «inventado», para que sea la cosa misma? ¿Esa mismidad no está mediada a nuestro conocimiento por otras cosas, que nosotros conocemos?

Es aquí donde la perspectiva filosófica y la social no parecen tener un encuentro de relación clara. La filosofía nos muestra horizontes donde lo individual se confunde con lo general, donde cada uno de nosotros se identifica con lo que dice el filósofo, aunque tal prescripción no parece ser de uso corriente. El mundo de la vida y el quehacer social no parecen hacer parte del mismo horizonte. El mundo de la vida se oculta ante el ruido de la acción social. El juego del niño y el del adulto no tiene cabida dentro de la acción estructural de la sociedad. ¿Cómo darle cabida en el espectro de lo cotidiano, cuando este es un ente independiente del hacer de todos los días? La comprensión del mundo de la vida nos lleva a pensar en la manera cómo vamos a comprender la formulación de las teorías sociales.

Concebir la acción social desde cosas tan ordinarias como las propuestas por Fink parecen carecer de talante científico, de seriedad: para muchos teóricos la relación entre el hombre y lo otro, se define por otras categorías: como por ejemplo la interacción económica o política, pero comprender al hombre como trabajador, luchador, amante, jugador o tensionado hacia la muerte, es decir, desde un *marco de existencia integral*, no es admisible. La concepción del devenir humano parece ser de carácter trascendental y no de carácter cotidiano. Las teorías son construcciones de alto vuelo y no desde las cosas presentadas como fenómenos que, si bien son fundamentales, es decir, imprescindibles para poder comprender genuinamente el quehacer social, son demasiado ordinarias para las condiciones abstractas donde la modernidad ha impuesto su comprensión.

El mundo de la vida del hombre se construye a partir de de la interacción que el hombre tiene con la sociedad, siendo más importantes los acontecimientos convencionalmente aceptados, que las motivaciones profundas que hacen al hombre proceder de tales maneras. La determinación que ejerce la sociedad sobre el hombre se mide en términos de acciones genéricas con las cuales responde a las necesidades primarias. En la perspectiva de Fink, se parte del principio del quehacer del individuo que interactúa con la sociedad, planteamiento que está más profundamente desarrollado en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz.

Pero al parecer las perspectivas de investigación social solo pueden ver ejes de trabajo donde la sociedad se transforma ajena al actuar de los individuos, como si no estuviera constituida de hombres sino como si fuera algo distinto, una cosa, como dijo Durkheim hace ya algún tiempo. La investigación social toma como límites, como marco de comprensión, los fenómenos trascendentales de la existencia humana. Muerte, trabajo, lucha, amor y juego no son precisamente términos científicos, aunque estamos atados existencialmente a ellos. ¿Los hombres somos conscientes de ellos en nuestro acontecer? Si. ¿Es posible reconocer cuantitativa y cualitativamente en el acontecer del hombre tales tendencias, son *medibles*? Difícilmente los resultados de una investigación pueden ser aceptados desde tales concepciones. Ello ocurre porque aun es complicado unir la investigación social con la investigación filosófica. Los hechos humanos se observan y se miden desde ejes reconocibles, más bien susceptibles de ser limitados a cuantificaciones identificables por la tradición: economía, política, historia, lo que se fijó como ejes fundamentales de la comprensión por algunas propuestas teóricas, mas no de la experiencia social existencial de la vida de todos y cada uno de nosotros.

ACERCA DE LA ACCIÓN COMO POSIBILIDAD PARA EL EJERCICIO DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Por:

Gustavo Chamorro
Universidad del Cauca
gchamorro@unicauca.edu.co

La acción (política), a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado» (Arendt).

Para Arendt, la acción es *praxis*, y ésta a su vez se entiende como acción política. La fabricación es (*poiesis*) y *trabajo*. La idea de reflexión del libro «*La condición humana*» de H. Arendt: «*Es una reconstrucción de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestras más recientes experiencias*».

Por tanto, se propone algo sencillo *nada más que pensar en lo que hacemos* en el mundo moderno, como *actuamos* en este espacio creado por los hombres. Entendido como aquel que ha surgido luego del lanzamiento del primer satélite fabricado por los hombres el 4 de Octubre de 1957. (Sputnik 1). En este panorama histórico se transforma la *vita activa y contemplativa* y los elementos de *labor, trabajo y acción* que configuran la *condición humana*.

Es el interés de Arendt hablar sobre las articulaciones entre las actividades que considera ella como fundamentales para el desarrollo de la actividad humana, tales como *labor, trabajo y acción*, las anteriores dentro de la conceptualización de *vida activa*.

Por tanto, *labor* es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano. Su nacimiento, desarrollo y muerte, como ligados a las necesidades vitales que se generan a lo largo de la vida de los hombres. La *labor* está orientada por la necesidad, es una actividad que se repite en forma circular, diferente al proceso de fabricar que acaba cuando ya se ha terminado un objeto o producto. Lo producido durante la *labor* no es duradero, éste se caracteriza por ser un bien de consumo. Se labora para garantizar la subsistencia y mitigar la necesidad, por ello esta actividad está ligada a las necesidades que se les imponen a los hombres en el medio social. Por tanto, al sujeto que aborda esta realidad se le denomina *animal laborans*.

El *trabajo o fabricación (poiesis)* es la actividad que corresponde a lo *no natural*. Está gobernada por el principio de la *utilidad*. Ella le proporciona al hombre la posibilidad de acercarse a un mundo *artificial* con elementos totalmente diferentes a las circunstancias de orden natural. Toda la cultura, la tradición, se asienta sobre los frutos de esta *poiesis*. Siendo las obras de arte un tipo particular de estos últimos. La fabricación hace parte de la condición humana, dice Arendt, es la *mundanidad (en sentido fenomenológico)*.

El trabajo, facilita que existan objetos de uso, que aunque se utilicen de muchas formas no desaparecen y estarán marcados por la duración. Estos objetos producidos le dan cierta estabilidad al hombre y le ayudan a resolver muchos problemas debido a su presencia y fragilidad en el mundo que habita. Entonces la durabilidad y la objetividad son la consecuencia de la fabricación, la obra del sujeto, en este caso, pasa a ser la realización del *homo faber*.

Para efectos de comprensión, observemos la visión que se tiene sobre el fenómeno de la fabricación (*poiesis*) en el mundo antiguo griego. En sus obras, filósofos como Platón (*Las Leyes*) y Aristóteles (*Política*), proponen que: «*en sus ciudades ideales ningún trabajador manual pudiera ser ciudadano. El trabajo artesanal y manual es vergonzoso y deforma el alma a la vez que el cuerpo. En el Gorgias, Platón acusa a los ingenieros, a nuestros ingenieros a los que hemos visto aparecer en la misma época del gran filósofo... Para todos los filósofos la vida contemplativa es superior a las formas más altas de actividad práctica. P.M Schull... señala que la corriente de pensamiento que surge en Jonia en particular con Arquitas y Eudoxo, y favorable a la creación de una técnica científica, está contrarrestada en Arquímedes a consecuencia de la influencia platónica. La posición entre el esclavo y el hombre libre se prolonga en la oposición entre técnica y ciencia*».

Como vemos, en ese tipo de sociedad no existía un culto a las formas más elevadas de la técnica. No había espacio para la concreción de la *poiesis*. Bastantes bien claros estaban los límites entre el hombre y la naturaleza. Todo estaba diseñado desde el pensamiento filosófico para la vida contemplativa, para el pensar y reflexionar de manera profunda sobre lo que le acontecía al ser humano. Al contrario, el *pensamiento* o lógica del *homo faber* en el mundo moderno tiende a reducirlo todo a medios. En este sentido su objetivo es generalizar la experiencia de la fabricación y convertir la utilidad en la norma última de la vida humana.

La acción aparece como un tercer elemento a desarrollar en la filosofía de H. Arendt. La praxis, para ella es la acción; la realización del hombre como zoon políticon en términos de Aristóteles, como homo politicus. De esta forma, para darle sentido al mundo el hombre debe estar dotado de la palabra y la acción. El concepto de acción lo entiende Arendt como lo que: «corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres no el hombre viva en la tierra y habiten el mundo». (Arendt, 1.958).

Así, establece una diferencia *del trabajo como fabricación a partir del eidos*, en tanto que la *labor* es la actividad correspondiente a la producción de los elementos para el proceso biológico. La *acción* es la única actividad estrictamente humana. Los hombres pueden vivir sin trabajar, obligar a otros a hacerlo por ellos; pueden decidir el uso y disfrute de las cosas, pero es la *acción*, la característica estrictamente humana, ella no se puede delegar.

La acción tiene como substrato la natalidad. Es ella el comienzo, (San Agustín) la creación, lo novedoso, lo propio de la esfera humana. La creación es vista como proceso que hace posible la única

actividad pública en la que no median los objetos. La *acción* es la realización de la condición de nacer, de comenzar como individuo que cae en el *continuum* temporal, en la vida con otros hombres. En la *acción* se puede distinguir un *initium*, un poner en marcha y un final, en que son muchos los que acaban lo emprendido. La *acción* humana se caracteriza por el discurso y el actuar. La *acción* tiene su motivación en el discurso y el actuar, es aquello que hace objetivo al carácter del discurso. Mucho más la acción cae en el *entramado de la historia*.

Entonces aparece otra característica de la *acción*: El anonimato, este consiste en que el sujeto de la acción desaparece en cuanto que se diluye en el tejido histórico; la *impredecibilidad* es decir, que las consecuencias de la acción se desconocen y; la *irrevocabilidad* que es la incapacidad para deshacer lo hecho, y que explica el *perdón* y la necesidad de las *promesas*. En el mundo griego antiguo, en la Ciudad-Estado, la *acción* estuvo inspirada en el espíritu agonal. La *polis* se entendió como la organización que surge en el actuar y el hablar juntos, y su verdadero espacio es entre hombres que comparten este propósito, sin importar donde estén.

La aparición de la *acción* cobra espacio cuando los hombres se agrupan por el *discurso* y la *acción*, y por tanto proceden a la constitución de la *esfera pública*. La fuerza de la *acción* no es más que el poder de la organización que hace posible el permanecer unidos. Y mientras el *homo laborans* busca condiciones para una vida más fácil y larga y, *el homo faber* lo útil y lo hermoso, la acción se centra en algo que es común a todos.

A la vez encontramos la *pluralidad* como condición de la *acción* humana. Al ser plurales se tejen una cantidad de relaciones interhumanas mediante el *diálogo*, con las características aparentemente no compatibles; igualdad de un lado y distinción por el otro. Es necesario ser iguales para poderse entender, pero si no fuesen además diversos los hombres no tendrían necesidad del *diálogo* para intercambiar su experiencia. Al entrar en *red*, se abre el espacio para lo *político*, y también de lo *público*. Lo que de verdad importa es la presencia del *otro*. Diferente a lo que se observa en el ámbito de la *labor* donde el hombre se confina sobre sí mismo, mientras que en el *trabajo* se concentra y aísla sobre su producto a construir. Por tanto, en la *acción* lo fundamental es la presencia de los otros como iguales pero a la vez, diversos. En la esfera de lo político, el hombre es sólo reconocido como un fin en sí mismo.

A partir de la *acción* y la palabra entramos en el mundo, asistimos a un segundo nacimiento a otro *milagro*. No acudimos obligados ni por la necesidad que se da en la *labor*, mucho menos por la utilidad como elemento del *trabajo*. Al *actuar* somos independientes de la labor y del trabajo. Actuamos por la presencia estimulante de los otros, pero de ninguna manera condicionado por ellos, por supuesto. Cuando se actúa es debido a nuestra iniciativa, se comienza de nuevo para conducir y finalmente gobernar. Entonces, vivir significa siempre vivir entre los hombres. Y ante la pregunta que se le hace a los recién llegados (*inmigrante contemporáneo*) ¿Quién eres? La posible respuesta se generará desde la *acción* y el *discurso*, para mostrar quiénes son.

El concepto de *vita activa* corresponde a una tradición. Esta tradición se establece a partir de Sócrates. Es decir en el conflicto entre el filósofo y la *polis*. En este orden de ideas, Aristóteles entendió tres modos de vida que podían elegir los hombres con libertad, *independientes de la labor y el trabajo*. Las tres formas de *acción* que no estaban unidas con los esclavos, dedicados a la labor, ni con los artesanos (*banausoi*) se encontraban en la vida ciudadana que consistía en: a) *La vida de los disfrutes corporales que se consume en lo bello* b) *La vida dedicada a la polis que produce excelentes hazañas* y c) *la vida del filósofo dedicado a inquirir y a contemplar las verdades eternas*.

Es decir, la prioridad en el mundo griego estaba en ejercitarse en la dimensión contemplativa para entrar en la vida ciudadana y ser verdaderamente libre. La *vita activa* para Aristóteles y los griegos es la *polis* y es en ella donde hay que ocuparse de la reflexión sobre lo bello de la ciudad y la especulación permanente del filósofo mediante su reflexión práctica con el planteamiento de problemas e interrogantes sobre la existencia de los hombres.

De otro lado, a diferencia de lo sucedido en la Grecia clásica, en el mundo moderno ha triunfado la lógica del *hacer*. El *homo faber* en una primera fase. *Hacer y fabricar (poiesis)* han ascendido al puesto ocupado anteriormente por la contemplación (Grecia). La fabricación y su paradigma se han impuesto en todos los campos. Primero irrumpió la ciencia natural mediante el experimento, e intentó decir que una cosa fabricada también podría cobrar existencia. Esta forma de pensar y actuar también ha sido aplicada a los asuntos humanos.

Entonces, en el mundo contemporáneo todo se ha instrumentalizado, reina el *homo faber*. Se parte de la convicción de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; la identificación entre *inteligencia e ingeniosidad*, entre *fabricación y acción*, o mejor en términos de Protágoras *el hombre es la medida de todas las cosas*.

Pero luego se desplaza al *homo faber*, surge la elevación del *homo laborans*, a lo más encumbrado de la *vita activa*. Cambio que se da al mudar de aires el principio de utilidad por el de *felicidad* por decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o el consumo de las cosas. Para H. Arendt el *homo faber* ha fracasado debido a que se perdió el mundo, se perdió su consistencia, ya no interesa cómo seguir moldeando el mundo para hacerlo más habitable, tratándose así, más bien, de ver qué es lo que nos produce dolor, satisfacción...; es decir, prima, en realidad, el consumo, lo cómodo, lo fácil, la *buena vida*.

La realidad actual muestra en primer lugar los rasgos de la mentalidad del *homo faber* (*la progresiva tecnificación de todas las esferas de la vida humana, la enorme importancia de la economía, la burocratización, la masificación*) y, en segundo término los aspectos que tienen que ver con el *homo laborans* (*la vida como bien supremo en vez del mundo, la felicidad como satisfacción y comodidad, el placer como norma*).

Con el dominio de estas dos mentalidades, la *acción*, la vida política, han quedado plenamente relegadas y erosionadas. La iniciativa, el pensar, la solidaridad, la sensibilidad, la confrontación de ideas sin pedantería, la asunción de responsabilidades, escasean en la escena actual «*La edad moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo....puesto que se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad*». (Arendt:17)

Por tanto, ante el panorama que acompaña a la sociedad contemporánea, se necesita de la *praxis* (como *acción*) para recuperar el sentido de la existencia humana. En *La condición humana* Arendt propone construir el espacio público en el *diálogo* entre los hombres para ser sujetos libres, donde alcancen su posibilidad más auténtica. Hombres considerados como sujetos, como fines para dialogar, para poder discernir y asumir responsabilidades en lo colectivo e individual.

En estos términos surge el interrogante. Pero, ¿cómo darle sentido la política? Ésta no debe entenderse como una reunión partidaria, sino la experiencia genéricamente humana de comenzar algo nuevo, la puesta en escena ante los demás, una relación íntima con las características de contingencia, fragilidad y de lo imprevisto. Si bien la sociabilidad es el verdadero origen de la humanidad y no su objetivo, puesto que la pluralidad es una realidad constitutiva del ser humano, no toda reunión de hombres es, según Arendt, un espacio público propicio para la política.

El mercado, por ejemplo, en tanto lugar de intercambio de mercancías no sería un espacio público/político. ¿Por qué? Ya que en aquel lugar el «*encuentro*» (si es que puede hablarse en estos términos) no se da entre hombres en tanto personas, sino entre *productores*. Es decir que, el impulso que lleva hacia ese lugar es la apetencia de productos. Entonces, tal escenario no sería terreno fértil para la emergencia de la singularidad de cada quien, para la aparición mediante la acción y el discurso, para la acción política.

Otro elemento a recoger desde el pensamiento de Arendt es lo relacionado con el poder. Desde su postura tiene otra significación. El poder está referenciado en el orden de que es «*el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan*». El poder es necesario y se convierte en vital cuando «*el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.*» Y, a su vez, éste es siempre potencial, nunca definitivo, ni mucho menos algo que se posee. El poder, desde esta perspectiva, germina entre los hombres cada vez que estos actúan juntos y se esfuma en el momento de su dispersión.

Arendt recoge el pensamiento aristotélico para su proceso de reconceptualización de lo que denomina *vita activa*. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles distingue el trabajo, o *poiesis*, de la acción política, *praxis*; señala que la primera actividad está marcada por la producción de un objeto, es decir, que deja tras de sí una obra la cual es separable del acto de producción. Por el contrario la *praxis* estaría dada cuando la acción tiene el poder *fin en sí misma*.

«*El fin de la producción es distinto de la producción misma, mientras que el fin de la acción no podría serlo: porque la acción (entendida como conducta ética y como acción política) tiene el fin en sí misma*» (Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, VI, 1139 b). Se observa claramente como la concepción de Arendt acerca de la política se encuentra bajo los lineamientos de lo que, antaño, el mundo griego había cifrado como *praxis*.

A manera de colofón podríamos afirmar que:

Reconocer la fragilidad de los asuntos humanos, es un elemento determinante en la proyección del propio agente *en*, a la vez que el establecimiento *de*, la trama intersubjetiva. Ya que la *acción política* es una actividad que se cumple (*que tiene su propio fin*) *en sí misma*, sin objetivarse en una obra perdurable, sin depositarse en un producto terminado, o sea en un objeto que sobreviva a su ejecución (siendo *esto último lo que ocurre con el trabajo*).

Por tanto, la política es una actividad que exige la presencia de los otros hombres, que existe sólo a condición de la contigüidad con otros. Es algo semejante a «*las artes que no realizan ninguna obra*

tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican – bailarines, actores, músicos – necesitan de un público al que mostrar su virtuosismo, así como los hombres que actúan (políticamente) tienen necesidad de un espacio con estructura pública; y en ambos casos, la ejecución depende de la presencia de otros» . (Arendt 1958).

Como consecuencia, uno de los aportes claves del mundo griego es que la política se origina en el actuar juntos de los seres humanos y este elemento es vital en su constitución misma. Por este medio es posible lo denominado por ella *el espacio de aparición* como condición para quienes aspiren a cualquier forma de gobierno de igual forma para la llamada esfera pública.

Por tanto debemos considerar y resaltar la importancia de la *acción* política en la condición humana, ya que sin lugar a dudas desde Arendt se puede decir que sin el actuar político los humanos no seríamos humanos, a la vez reafirmar que el espacio público de lo político se convertirá en un verdadero escenario de humanización y de reconocimiento de la humanidad misma.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARENDRT Hannah. (1998). La condición humana. Paidós. Barcelona.

ARISTÓTELES. (2002). Ética Nicomaquea. Espasa. Madrid.

————— (2003) Metafísica. Espasa Madrid.

SOBRE ALGUNAS UTOPIÁS

Por:

Silvio E. Avendaño C.
Universidad del Cauca
Utopía@unicauca.edu.co

I

El término *utopia* tiene origen en un juego con las palabras griegas ου τόπος (ningún lugar) y (lugar hermoso). Tomás Moro (1478-1535) combinó esas palabras en el libro conocido como *Utopía*, publicado en 1516. Sólo que al mencionar la palabra utopía viene a la memoria Platón (428/427-347 a C), quien dio inicio al arquetipo de toda utopía, como un gobierno imaginario e ideal. Una posible explicación de cómo llegó Platón a la creación de la utopía, quizá se halla en la contradicción entre el mundo interno y el horizonte político. Platón padeció un mal gobierno, más no fue indiferente ante esa situación, sino que tomó la resolución de hacer posible un gobierno justo. Mas las cosas no sucedieron como pensó, pues comprendió que todos los Estados, de su tiempo, estaban mal gobernados. De esta manera, la tensión entre la realidad política y la imaginación, preñada de justicia, lo llevó irresistiblemente a concebir un Estado ideal frente a la pesadilla de la historia griega. Es significativa la *Carta VII* en la cual Platón relata los acontecimientos que enmarcan su existencia: «Desde tiempo atrás en mi juventud, sentía yo lo que sienten tantos jóvenes. Tenía el proyecto, para el día en que pudiera disponer de mi mismo, de entrarme en seguida por la política. Pues bien, ved cual era el estado en que se me ofrecían los asuntos de mi país; acosada la forma existente de gobierno por todos lados, se produjo una revolución». El joven Platón se hizo ilusiones pues imaginaba que el nuevo gobierno llevaría a una sociedad más justa. No obstante, las cosas no marcharon como lo soñaba. «Pero (yo no sé como esto ocurrió) he aquí que gentes poderosas llevan a los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo, y presentan contra él una acusación de las más graves que él ciertamente no merecía en manera alguna: fue por impiedad por lo que unos lo procesaron, y otros lo condenaron e hicieron morir al hombre que no había querido tener parte en el criminal arresto de uno de los amigos de aquellos, desterrados entonces, cuando desterrados, ellos mismos estaban en desgracia.»

Bien puede verse que en la Ciudad-Estado en la que vivió Platón existía un elemento estructural común, como es el hecho que Atenas había llegado al anquilosamiento. En esta situación la existencia se convirtió en una pesadilla para los intelectuales. Platón, por ese antagonismo entre la política real y la imaginación de quien aspira a una sociedad justa, llegó a concebir la utopía, en momentos críticos en los cuales no existía posibilidad de reforma en la Ciudad-Estado. No es por eso de extrañar que Platón esbozara la utopía como un Estado ideal en el *Critias*, 121 a-b, en *Las leyes* (libro V), la *República*, la *Atlántida* que se erige como un modelo de utopía que brota del pasado.

II

Tomás Moro (1478-1535) publica la obra conocida como *Utopía* (1516). Describe una sociedad que desconoce las tres virtudes del cristianismo: «fe, esperanza y caridad.» Tomás Moro toma distancia de la sociedad de su momento, erigiendo el Estado utópico desde cuatro virtudes naturales: prudencia, valor, sensatez y justicia.

La obra consta de dos partes. La primera se ocupa de las tensiones entre la aristocracia y los campesinos. Éstos al ser despojados de la tierra por parte de los nobles, quedan en la miseria. Las tierras, en manos de la aristocracia son transformadas en campo de pastoreo. Los campesinos desplazados caen en el pauperismo, mientras los señores forjan la industria de la lana. La desposesión de los campesinos los lleva a la delincuencia. Una de las causas que obliga a la gente a robar: «son vuestras ovejas, que tan dulces suelen ser y que tan poco exigen para su alimentación, ahora, según el decir, se muestran tan feroces y tragonas que se engullen a los hombres, y despueblan, destruyen y devoran, campos, casas y ciudades.» La política agraria de violencia y de despojo es la que se promueve, pues el agro deja de ser preindustrial, para convertirse en productor de lana. «No dejan ninguna parcela para el cultivo, todo se reserva para los pastos...». «Muchos campesinos se ven privados de sus bienes. Los unos por fraude, otros son expulsados violentamente, o, hartos ya de tantas vejaciones, se ven obligados a vender lo que poseen.» Tomás Moro analiza el empobrecimiento. Los desplazados no encuentran trabajo. Los precios de los productos suben. Los campesinos «emigran de sus lugares familiares y acostumbrados, sin encontrar dónde vivir; venden a ínfimo precio su pobre ajuar cuando encuentran quien se lo compre, pues necesitan desembarazarse de él; y luego que lo han consumido en su peregrinar ¿qué otro recurso les queda que el de robar y, por consiguiente, el de que se les ahorque en justicia, o el de vagar mendigando a riesgo de ir a la cárcel por deambular ociosos, porque nadie les da trabajo, aunque ellos se ofrezcan con la mejor voluntad?» A la larga hasta los mismos nobles se ven afectados y tienen que despedir a la servidumbre.

La segunda parte de la obra constituye propiamente la utopía. En un juego de diálogo se contraponen las ventajas y desventajas de la propiedad colectiva y de la propiedad privada. Tomás Moro describe en el país utópico una población dedicada a la agricultura: la formación de los agricultores, el intercambio según las necesidades, la población entera vestida de la misma forma, la división del día en tres ochos: trabajo, sueño y tiempo para desarrollar las preferencias de cada uno. A su vez, en tal país no hay dinero, los utopianos no aman la guerra, hay distribución equitativa de los bienes, y existen las posibilidades para el estudio, de tal manera que, un artesano puede llegar a erudito.

La isla de utopía hace pensar en Inglaterra y, la transformación capitalista que conllevó a la guerra civil, la destrucción del campesinado y el triunfo de la nueva forma de entender la relación con el agro.

III

Muy diferente de la utopía de Platón que pretende encontrar un gobierno justo para la Ciudad-Estado o, de la obra de Tomás Moro quien reflexionó sobre la expulsión y pauperización de los campesinos, en la Inglaterra del Siglo XVI, y propuso un Estado imaginario, es la utopía que esboza Francis Bacon (1561-1627) en la *Nueva Atlántida* (1627). La obra está inspirada en el espíritu científico, cuestión que preocupó a Bacon como consta en el *Novum organon*. De ahí que en lugar de la especulación sobre la política que preocupó a Platón o la ficción de Moro centrada en la sociedad, Bacon propuso cómo a partir del método científico: «la observación y la experiencia para recoger los materiales,

la inducción y la deducción: tales son las únicas y buenas máquinas intelectuales» es posible alcanzar el dominio de la naturaleza, gracias al «hierro y el fuego» y transformar el Estado. Podría decirse entonces que a partir de *scientia propter potentiam* (saber es poder) se transforma la sociedad. En la *Nueva Atlántida* los investigadores buscan develar los secretos de la naturaleza a fin de poder dominarla. Más, Francis Bacon no se queda en el dominio de la naturaleza sino que elabora un modelo utópico de sociedad, a partir de la aplicación de las ciencias naturales. «El fin de nuestro establecimiento es el conocimiento de las causas y movimientos ocultos de las cosas; y extender los límites del conocimiento humano para efectuar todas las cosas posibles». En la *Nueva Atlántida* la organización de la sociedad está centrada en la investigación: exploración de la tierra, de la atmósfera, modernización de la agricultura y la medicina. «Hay también una gran cantidad de hornos que mantienen diversos colores... Pero, sobre todo tenemos calores que imitan el calor del sol y de los cuerpos celestes, sujetos a diversos altibajos, y, por decirlo así, a órbitas, adelantos, atrasos... También tenemos salas de máquinas en las que preparamos motores e instrumentos para toda suerte de movimientos. Aquí tratamos de ensayar movimientos más veloces que los que vosotros producís... Y tratamos de multiplicarlos más fácilmente y con poca fuerza mediante volantes y otros dispositivos. Y queremos tenerlos más fuertes y potentes de lo que son los vuestros...» En la Casa de Salomón los científicos evalúan las hipótesis y las experiencias y formulan las reglas generales. Gracias al progreso científico la productividad se eleva en beneficio de los habitantes de la isla, asimismo se abre la posibilidad del dominio de los otros pueblos mediante sorprendentes máquinas de guerra.

Francis Bacon, en la *Nueva Atlántida*, imaginó un orden social de orientación tecnológica que se anticipó a los procesos del carbón, hierro, vapor (1848), electricidad, concreto, acero (1870) y a las revoluciones tecnológicas del Siglo XX. Ideó la utopía a partir del conocimiento científico-matemático que doblega y somete la naturaleza y a los hombres. Con la ciencia-técnica-tecnología son posibles las invenciones científicas, las cuales conducen a adelantos sociales y a la transformación del Estado.

IV

Bien podría decirse que la utopía es la obra propiamente de la inteligencia que plantea un universo carente de oposiciones y enmascaramiento, es decir, un mundo sin exceso, sin miseria, sin corrupción física y ética. Desde este punto de vista puede pensarse que la utopía es una imagen falsa de la cultura, ya que muestra un porvenir sin oposición. Así, además de los escritos de Platón, Tomás Moro o Bacon existen las ficciones escatológicas, ejemplo, de ellas, es el *Apocalipsis* (68 d.C escrita por Juan Apóstol), de elementos quiliásticos, como las enseñanzas de Mahatma Gandhi (1869.1949), otras que ante la industrialización bosquejan un mundo distinto como *Juego de abalorios* de Hermann Hesse, publicada en 1943, o las utopías proyectantes que miran al futuro, *verbi gratia* la *Ciudad del Sol* (1602) escrita por Campanella, que inspiró el Estado jesuítico del Paraguay.

Los *Viajes de Gulliver* (1726), narración de Jonathan Swift (1667-1745), es una utopía satírica, escrita en la *edad augusta* de Inglaterra cuando se había consolidado la monarquía constitucional, la bonanza del comercio exterior, la política guerrera, los orígenes del imperialismo, el desarrollo del arte, la industria y la ciencia. La narración encierra un periplo por diferentes países. En el primer viaje el barco naufraga y Gulliver llega a un país –Liliput- cuyos hombres no alcanzan las seis pulgadas de altura. Hecho prisionero, conoce las intrigas palaciegas y huye ante la certeza de ser asesinado porque constituye un peligro para el Estado. El viaje a Brobdingnag es distinto. Al llegar a este reino, luego de naufragar en alta mar, se encuentra con hombres gigantescos. Ya no es el hombre montaña como

ocurría en Liliput, sino que dado el tamaño de los hombres y las cosas, Gulliver padece todo tipo de temores en un mundo de tamaño descomunal, mientras que para la Corte, Gulliver es un objeto de diversión. Luego de haber viajado por Liliput y Brobdingnag, un asalto de los piratas lo arroja a Laputa, país de la isla voladora. Esta isla es un invento de matemáticos, astrónomos y filósofos. Más lo curioso de los habitantes de la isla voladora es como dominan a los súbditos terrestres: sostienen la isla voladora sobre el territorio y atacan a los insurrectos arrojando enormes piedras, o bien, la isla voladora es ubicada sobre el territorio de los rebeldes con lo cual quedan a la sombra, sin sol y sin lluvias y; si se trata de una región ubicada en una planicie se hace descender la isla voladora sobre los indefensos habitantes. Un naufragio más lleva a Gulliver a Baldinari el reino de los proyectistas, en el cual la Academia de Ciencias hace que los habitantes padezcan las empresas más absurdas. Al abandonar este país Gulliver se embarca a Glubbudubdrib. La realeza posee la pericia en la nigromancia y, gracias a ello, el gobernador y su familia tienen el poder para evocar a los muertos. Es fácil volver al pasado y hablar con Homero, Aristóteles, Descartes, Gassendi... Los historiadores quedan zarandeados, pues al poder hablar con los hombres del pasado se descubren las truhanerías y la «ignorancia» de los historiadores que alteran el pasado para conseguir oscuros y no muy claros fines. Cuando Gulliver desembarca en Luggnagg sabe que ha llegado al país de los inmortales. Allí los humanos padecen la decrepitud. Los viajes de Gulliver llegan a feliz término, pues antes de volver a Inglaterra, Gulliver viaja al país de los Houyhnhnms. Los nobles caballos viven en un Estado ideal. Las bestias en ese país son los yahoos, es decir los hombres (malos por naturaleza). Gulliver contrasta el mundo racional de los caballos con la barbarie de los hombres. Con el tiempo Gulliver es declarado *persona non grata* y expulsado del país, por pertenecer a una raza degenerada.

V

Cuando, en una conversación se menciona el término utopía, se alude en general a un gobierno imaginario ideal o a un plan difícil de realizar. Ahora bien, en la literatura las utopías pueden ser nostálgicas y nativistas porque suelen presentarse, no al principio sino al final de un desarrollo social que puede haber llegado a un camino equivocado. A diferencia de las utopías escatológicas que están orientadas hacia el futuro, las utopías nostálgicas centran su atención en el pasado. El horizonte vital anterior muestra a hombres con una sensibilidad diferente de la de aquel mundo en el cual han llegado a vivir.

Un mundo feliz (1932) de Aldous Huxley (1894-1963) hace referencia a la tercera década del Siglo XX, a una época en la que ha cuajado la industrialización. Es un mundo que sobrepasa las expectativas señaladas por Francis Bacon en la *Nueva Atlántida* y, al mismo tiempo consume la ironía, bosquejada por Jonhathan Swift, en el imaginario país de Laputa. Un primer sarcasmo bosquejado por el relato está unido con la emigración. A lo largo del Siglo XIX hombres y mujeres emigraron a América cabalgando la aventura y la esperanza de un mundo mejor. Mas el mundo de la emigración del Siglo XX que ha consumado la revolución del hierro, del carbón y del vapor que se concreto hacia 1848, o los cambios tecnológicos de 1870 que conquistaron la electricidad, el concreto y acero, ha llevado más bien a la pesadilla de la historia. El progresivo dominio sobre la naturaleza alcanza al hombre y la sociedad. La cultura como acicate hacia un mundo mejor, desaparece, dado que el sueño de transformar la sociedad se ha disipado. El buen salvaje que viene al mundo feliz se encuentra con que la sociedad ha progresado tanto en sus edificios, construcciones, medios de comunicación... pero en el campo social, el buen salvaje, si quiere vivir, debe extirparse como individuo y como ser autónomo. Dice Adorno en un ensayo de *Prismas*: «el que se resiste, el que no capitula para ponerse en fila en alma y cuerpo, sucumbe al trauma de aquel mundo cósmico cristalizado en bloques de cemento».

La sociedad burguesa desaparece. La familia se evapora. En ese mundo los hombres son diseñados en la «fábrica de la naturaleza». Del hombre ha desaparecido la «insociable sociabilidad humana» pues los niños pueden diseñarse como los especímenes ... La naturaleza de los hombres ha perdido la libertad, dado el conocimiento de la biología existe la determinación. Así, el progreso de la ciencia genética elimina el carácter contradictorio y antagónico de los hombres. Al hacer posible la constitución del mundo sólo a partir de los átomos de Demócrito se extirpa la autoconciencia. En el conjunto de la sociedad la divisa es *comunidad*, entendida como el condicionamiento del individuo, la subordinación al todo; *identidad* (eliminación de las diferencias individuales) y *estabilidad* que significa el final de toda dinámica social. A su vez, el Estado se transforma en una maquinaria de administración de felicidad. La sociedad civil, que en el caso de Hegel, se caracteriza por la «astucia de la razón» pasa a ser la realización de la estática social, dado que no es posible ningún cambio porque la lucha de clases desaparece, gracias a la clasificación de los embriones. En el mundo feliz se elimina la posibilidad del es decir la palabra y la acción. En efecto, como se ha diseñado al individuo se excluye la capacidad de pensar y el deseo sexual. El buen salvaje que llega de un país atrasado tecnológicamente, no podrá establecer relación con ninguna mujer dado que la mujer es producto de la «fabrica humana» y, jamás podrá entender los versos de Shakespeare.

VI

La sociedad burguesa caracterizada por la familia, la sociedad civil y el Estado tuvo su auge a lo largo del Siglo XIX y terminó con la Primera Guerra Mundial. Luego, vendría la tormenta del socialismo, fascismo y nazismo que declinaron para dar lugar al neoliberalismo. Y en este horizonte de la humanidad, George Orwell en 1949 publica: 1984. El relato dibuja la «cultura» de la crueldad que se ha extendido ~~que~~ ha vuelto tan real, tan orgánica, tan sistemática que hoy parece ser el clima que se respira en el planeta. Winston Smith respira una atmósfera en la cual se han eliminado los contrarios, por lo tanto:

La libertad es la esclavitud

La guerra es la paz

La ignorancia es la fuerza

Bien puede pensarse que el invento de Gutenberg cambio al individuo, pues éste adquirió un nuevo significado en el mundo a raíz de la popularización del libro, en el Siglo XV. Más la revolución en la información que comenzó a hacerse patente en el Siglo XX con la radio y la T.V lleva a otros horizontes. Mientras en los siglos anteriores se hizo posible el hombre Gutenberg caracterizado por el análisis y la reflexión, los medios masivos de información, como la T.V, llevan a la carencia del foro público. Las ideas poderosas de determinados individuos tienen el poder suficiente para cambiar continuamente las opiniones de millones, provocando cambios políticos. En lugar del espacio público surgen las tecnologías de vigilancia. Al individuo se le terroriza continuamente. En realidad, cuando se lee 1984 se tiene la sensación de que se está ante los últimos hombres pues el Partido el INGSOG ha llegado a ser avasallador. El Gran Hermano vigila todos los movimientos de los individuos hasta en los actos más íntimos. El Ministerio de la Verdad trabaja continuamente para alterar el pasado pues de éste depende el presente. Incluso el movimiento subversivo cae en manos del Estado, de tal forma que quienes llegan a oponerse bien pronto son conducidos una vez más al rebaño para que acepten la verdad: $2+2=5$. Winston Smith será conducido a la terapia pues la verdad es que la razón sufre todo género de embates y para ello se utilizan las técnicas más refinadas: propaganda, psicología, medios electrónicos de comunicación de

masas. En el sistema que planteó George Orwell el verdadero soberano es el Partido cuya cúspide es el Gran Hermano vigilante, omnipresente de tal manera que no hay ninguna posibilidad de respirar el aroma de la libertad.

El totalitarismo es la nueva forma de gobierno que supera la concepción política tal como Platón la bosquejó en la República. El totalitarismo ha eliminado el foro público, en cuyo seno los individuos se expresan con plena libertad. El totalitarismo niega lo planteado por Hannah Arendt: «Los únicos remedios contra el uso incorrecto del poder público por individuos particulares residen en la esfera pública, en la luz que ilumina cada acto ejecutado dentro de sus límites, en la visibilidad a la que se exponen todos quienes entran»

VII

Fahrenheit 451 es la temperatura a la que se quema el papel y constituye el título de la obra de Ray Bradbury, publicado en 1953. Relata cómo un grupo de bomberos tiene la misión de quemar libros pues el Estado preocupado por la felicidad de los ciudadanos considera que la lectura es perjudicial ya que produce escepticismo, desesperanza y nostalgia. No obstante, Guy Montag, uno de los bomberos que trabaja en la quema de libros, se atormenta por su labor. Las dudas lo asaltan al leer libros que debía quemar. Pronto, en el trabajo, el jefe de bomberos, un hombre cumplidor del deber, comienza a sospechar del quehacer criminal de Guy. Así, no son fáciles las cosas para Guy Montag, mucho más cuando la esposa no quita los ojos del televisor y consume drogas de forma compulsiva. Ella denuncia a Guy por la actividad delictiva que realiza como es leer libros, no quemarlos, tenerlos en la casa y algo peor querer imprimirlos. Pronto Guy Montag descubierto en su actividad, comienza a ser perseguido por el policía, filmado por la televisión, rastreado por helicópteros y también por un sabueso mecánico que ubica «las combinaciones químicas» del cuerpo de Montag, de tal modo que la persecución es implacable e inexorablemente Guy será atrapado.

Montag escapa a la persecución que se le tiende al lograr despistar a los sabuesos. Sin embargo, Guy Montag muere para el Estado porque. «usted les ha despistado en el río y ellos no puede admitirlo. Saben que sólo pueden retener el auditorio un tiempo determinado. El espectáculo tendrá pronto un final brusco. Si empezasen a buscar por todo el maldito río, quizá necesitasen la noche entera.» Por lo tanto, por las pantallas de televisión: «un hombre dobló la esquina. De pronto, el Sabueso Mecánico entró en el campo visual. El helicóptero lanzó una docena de brillantes haces luminosos que construyeron como una jaula alrededor del hombre.» –Una voz gritó: –¡Ahí está Montag! ¡La persecución ha terminado!» Montag muere. «Ha sido vengado un crimen contra la sociedad,» dice la televisión. Pronto, Montag se da cuenta que ha llegado al país de los muertos porque todos aquellos con los que se encuentra han dejado de ser parte del Estado ya que se les ha declarado muertos. Montag se une a aquel grupo de hombres que también han quemado libros. «Los leemos y los quemamos por miedo a que los encuentren... Mejor es guardárselos en la cabeza, donde nadie pueda verlos ni sospechar su existencia.» Montag entra a formar parte de los hombres-libros que han decididos aprenderse los libros, llevarlos en la memoria. Aquellos hombres son vagabundos por el exterior, bibliotecas en el interior pues memorizan los libros para de esta manera conservarlos y algún día poderlos imprimir.

Montag conoce entonces muchos hombres- «Quiero presentarle a Jonathan Swift, el autor de ese malicioso libro político, *Los viajes de Gulliver*. Este otro sujeto es Charles Darwin, aquel es Schopenhauer, aquel Einstein, el que está junto a mí es Mr. Albert Schweitzer, un filósofo muy agradable, desde luego.

Aquí estamos todos –Montag- Aristófanes, Mahatma Gandhi, Ghautama Buda, Confucio, Tomas Love Peacock, Thomas Jefferson. Y también somos Mateo, Marco, Lucas Juan». Montag será un *hombre libro*. Sabe que la memoria de los hombres no está al alcance de los sabuesos.

Las utopías desde el Estado de Platón hasta el «bello mundo» de Fahrenheit 451 tienen elementos comunes. En todas ellas hay un interés por el cambio. Las utopías bien pueden plantear paraísos de leche y miel como también pesadillas. Así, los autores de las utopías se caracterizan por los sueños románticos o bien por situaciones de pánico. Los diferentes autores de las utopías quizá en horas críticas se han encontrado con el afán de transformar la sociedad y el Estado. Han meditado sobre la condición del individuo. Ahora bien, los estados ideales o las amargas pesadillas reflejan los intentos dirigidos a una meta común. Bien por la evocación del pasado, la denuncia de un presente miserable o el futuro las utopías esbozan la preocupación del hombre por el orden social en el cual no puede borrarse al individuo. Los hombres en las diferentes utopías sean éstas optimistas o escépticas encierran la tensión entre lo que es y lo que puede ser. Quizá por esa insatisfacción ante el presente deslucido o por el temor que nos acucia en la vida prosaica tendemos a salirnos de la realidad para crear un mundo que lleva a pensar en el destino de los hombres. En las utopías está presente el sueño de la libertad pero también el temor ante el hecho de que el individuo sea evaporado. La eliminación del individuo crea en el lector de las utopías la rebeldía porque se tiene la tendencia a la inconformidad y la esperanza de un mundo distinto al que se padece.

DESOBEDIENCIA CIVIL Y RESISTENCIA EN LA GLOBALIZACIÓN

Por:

Manuel Guillermo Rodríguez V
Universidad Distrital
manuel@etb.net.co

1.-La relación moral-derecho y la desobediencia civil en la filosofía jurídica

Desde las perspectivas modernas nadie niega la exigencia de la obediencia al derecho. Desde Sócrates, quien acepta estoicamente su condena a muerte, hasta Kant quien sostiene que la materia de que está construido el hombre es tan torcida que requiere un amo que le obligue a marchar rectamente, por lo cual requiere la fuerza del estado. Sin embargo, también desde entonces se ha visto desarrollar una confrontación entre el derecho, la norma social y las fuerzas representativas de la comunidad; una dificultad, una contradicción conceptual y política entre el derecho y la moral. Hegel, nos recuerda el iusfilósofo colombiano Hernán Ortiz¹, dejó muy claramente planteado el tema en su tratamiento de la tragedia de Antígona, pues allí, la ley del corazón entra en contradicción con la ley de la ciudad y la heroína afronta la muerte para seguir la ley de su amor fraternal. Sin embargo el problema de fondo, tal como señala Kant, es la contradicción entre la moral y el derecho en la práctica política.

En la filosofía kantiana del derecho, que tiene su introducción en el pequeño tratado sobre *La paz perpetua* -imperativo último del derecho-, el alemán aboga por la solución del conflicto que considera difícil de resolver entre la política y la moral, jugándose a favor de un sometimiento del derecho a la moral, es decir que la moral en sentido trascendental -no garantizada en el ejercicio ciudadano de la política- debería dirigir, al menos modéricamente el desarrollo de la ley civil, racionalizando la práctica política hacia la convivencia pacífica. Ya en el siglo XIX, en medio de la generalización en Europa y América del estado de derecho moderno, la expresión de tal contradicción, míticamente expuesta por Hegel, revive en las ideas que orientaron a Henry David Thoreau y con Mahatma Gandhi y Martin Luther King en el siglo XX, como una lucha entre los principios morales y la ley civil, desde el terreno jurídico y en el espacio del mundo anglosajón, pero con consecuencias importantes en política. Lo cual convoca a una reflexión más de fondo, que se expresa en la filosofía y la teoría política, al principio en el mundo anglosajón durante la segunda mitad del siglo XX y luego -desde la vigencia política neoliberal- se extendió con pretensión universal como parte esencial del modelo democrático.

En términos de la filosofía política académica predominante en el ámbito occidental surgieron dos formas de resolver la contradicción derecho-moral: el planteamiento de Hans Kelsen, de orientación kantiana, busca reconciliar el derecho con la moral a través del recurso -kantiano radical- de separar dos

¹ ORTIZ Hernán. *Obediencia al derecho, desobediencia civil y objeción de conciencia*. Ed. Temis. Bogotá.98

planos: uno trascendental donde se ubica la moral y otro empírico el del derecho donde se ubica la ley que, a su vez, adquiere su universalidad del principio 'puro', por emanar de la razón en sí. Este positivismo jurídico denominado *teoría pura del derecho* considera la mediación parlamentarista una salida menos mala para la sustentación del régimen democrático liberal, ante la utopía de poder realizar la soberanía popular (en el siglo XX) en un régimen democrático, exactamente capitalista imperial. El otro sería teorizar la desobediencia civil, idea surgida del pensamiento utilitarista -lo reconoce Rawls-, solución pragmática, arraigada en sentencias tradicionales al constitucionalismo norteamericano, con un reconocido sabor liberal y -a la altura de la segunda posguerra- con perfil de válvula de seguridad.

El más destacado expositor de esta última salida es el pensador John Rawls, al menos en su primera época (*Teoría de la Justicia*.1973), después de muchos años de cátedra en la universidad estadounidense, obra que le convierte en el filósofo neoliberal por excelencia y se constituye en punto de referencia de la filosofía política para la teorización de la democracia por cuanto se propone superar, asumiéndolas, las dos grandes vertientes del pensamiento liberal: el utilitarismo del cual se reconoce heredero y el racionalismo de fuerte tradición en Alemania. El núcleo central es una teoría general basada en postulados universales de su *Teoría*, que se fueron generalizando en las cátedras jurídicas aún hoy: *la posición original, la sociedad bien ordenada, el velo de la ignorancia y el acuerdo traslapado*. Allí dedica un capítulo de la 2ª. parte *Instituciones* a exponer su concepción sobre la desobediencia civil, dándole un papel preponderante como corona y sello de garantía de las libertades modernas, además como prueba de la autoconstrucción política y social que podía garantizar el proyecto liberal.

La garantía central que ofrece la desobediencia civil, según Rawls -retomando los antecedentes mencionados (Thoreau, Gandhi, Luther-King)- se sintetiza en el derecho de rebelión razonable, como forma de garantizar la libertad del individuo ante la injusticia manifiesta. Adelante veremos sus límites a los márgenes de la ley². Lo que, además, implícitamente muestra la capacidad de auto-crítica de la sociedad liberal mediante la utilización de la riqueza de la iniciativa ciudadana sin arriesgar la esencia de la democracia y, asimilando, por supuesto las experiencias sobre la práctica siempre perfectible del modelo. Lo que finalmente conduce a demostrar que el modelo liberal es autoconstructivo, es decir que nunca está acabado sino siempre en construcción, es decir un modelo de validez universal.

Sin embargo se mantiene en los límites de la legalidad. Si la injusticia rebasa el límite de lo tolerable hay razón para optar por la desobediencia civil, según Rawls³, por ello es difícil saber dónde empieza a justificarse la desobediencia y poder determinar el límite entre lo justo y lo injusto. La injusticia intolerable ya no se define por la violación a los principios de libertad e igualdad, sino que requiere una medición cuantitativa⁴ que al superar el límite de lo tolerable daría justificación para la desobediencia civil, más no el derecho. Pues tal derecho, en términos positivos, no tiene cabida en la teoría rawlsiana puesto que la acción de desobedecer tiene que realizarse dentro de la fidelidad a la ley y ésta no tolera que se la infrinja. Así la desobediencia civil no es más que un mecanismo justificable y a veces conveniente para mantener la estabilidad del orden social, una forma soterrada y eficaz para mantener el statu quo.⁵ Su formulación como fundamento de acciones cívicas para enjuiciar el régimen político está ligada a calificativos ambiguos como 'sociedad casi justa', 'régimen próximo a la justicia', 'situaciones cercanas a la justicia', e 'intención de ser justa'. De allí que resulta dudoso que desde una sociedad «con propósitos de justicia» (tan ambiguos), se pueda cuestionar seriamente la arbitrariedad.

² Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 331.

³ Rawls Opus cit. *ibid.*., p. 392.

⁴ Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 322 y 323

⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 426.

Además, según la definición rawlsiana, exige que sea pacífica, pública, no militante y no permite cambios realmente sensibles al modelo liberal. Con estas limitaciones ya patentes a la efectividad de la desobediencia como mecanismo democrático su obra cumbre *Liberalismo político* (1992) ni aparece en la tabla de contenidos, sólo la relaciona con la estabilidad del orden constitucional y las referencias allí, en nota al margen, constata que su interés al abordarla en *Teoría*, era sólo garantizar la estabilidad del régimen: «La idea de un consenso traslapado, mejor dicho, la expresión, se introdujo en la *Teoría de la justicia*, p. 387 y ss., como una manera de debilitar las condiciones que hacen razonable la desobediencia civil en una sociedad democrática casi justa».⁶ Hay sólo otra mención, bastante marginal al lado de otras acciones políticas: «En los últimos años, los problemas de desobediencia civil y de la objeción de conciencia al servicio militar en Estados Unidos, propiciados por lo que era ampliamente considerado como una guerra injusta, han generado honda turbación y están todavía por resolver.»⁷ Así, en su reelaboración la teoría rawlsiana niega todo valor a la desobediencia civil y la relega allí completamente. La revolución y otras rupturas violentas le parecen impropias del sistema usamericano o de cualquier Estado próximo a la justicia.⁸ Parece que la expresión «consenso traslapado» en la *Teoría*... se introdujo, entonces, para debilitar las razones de «desobediencia civil en una sociedad democrática casi justa».⁹ Es decir, la desecha, tal vez como mecanismo obsoleto y se acerca bastante al planteamiento kelseniano, pues en *Liberalismo* envía todo el peso de la resolución de la dinámica entre el estado y la soberanía popular en la libertad de expresión, o de llamar a la insurrección, en un modelo hegemonizado por la dictadura mediática del capitalismo globalizado.

Sin embargo, lo más importante de este giro: -aunque esté más allá de nuestro tema- tal vez a raíz de la dificultad de continuar la implantación del constitucionalismo formal con el establecimiento del *estado de excepción*, como ha señalado Giorgio Agambem (*Homo sacer*.2004), una generalización de la excepcionalidad que marcó el punto de inflexión de la modernidad en el campo político, prácticamente las libertades y los derechos humanos pregonados en el amanecer del estado liberal en el siglo XVIII, se han convertido en bagazos o fundas vacías por el efecto simultáneo de la manipulación mediática de la información y de la monopolización de los mercados fuera de los límites de control del estado; hasta el mismo Estado Nacional ha sido convertido en una tripa vacía, al igual que la ciudadanía. Si a esto se agrega la crítica teórica que el posestructuralismo político, la crítica marxista y las nuevas corrientes regionales de pensamiento libertario cayó sobre el primer Rawls, era previsible que hiciera 20 años después en *Liberalismo político*, la importante precisión que ahora no pretende una teoría de la justicia en general como filosofía, sino que inicia aclarando que sólo pretende hacer una teorización del campo específico del liberalismo pragmático, es decir que ya no se ubica en el campo de los filósofos sino, estrictamente, en el campo de los tecnólogos de la política cuyos conceptos y aprioris pueden, sin discusión general ser aplicados por su utilidad y pertinencia para producir resultados en el campo de las políticas prácticas de gobiernos que se llamen liberal-democráticos. Nada más, ni nada menos.

Es decir que se aleja de la discusión filosófica, bajo un principio de delimitación que califica como teorías comprensivas a todas aquellas que pretendan conceptualizar en sentido universal, es decir que el segundo Rawls, aunque no lo reconozca se plantea ahora en el campo del fin de la Filosofía política, al igual que sus colegas del fin de la Historia, el fin de la ideología etc.... etc... Pero, como bien lo remarca Agnes Heller guardando bajo el cubilete de mago, el conejo (entre nosotros el truco) que conforman

⁶ Rawls, *Liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona, 1996, p. 45, nota 17.

⁷ *Ibid.*, p. 383.

⁸ Rawls, *Liberalismo político*, p. 385

⁹ Rawls, *Liberalismo político*, edición cit, p. 45, nota 17.

aquellos conceptos que le dieron prestigio como filósofo político 20 años atrás: la *posición inicial*, el *velo de la ignorancia*, el *acuerdo entrecruzado* y el *bloque básico constitucional*. Sin embargo, como ya hemos señalado, el concepto problemático de desobediencia civil ya no tiene mucha fuerza para quedar incluido y más bien pone de presente que los tiempos ya no permiten hacer creíble tal mecanismo de cortafuegos en el estado totalitario que se había fraguado como estado de excepción.

2.- El hecho y el derecho: más allá de Rawls y de Habermas.

Desde la otra vertiente del pensamiento político moderno, la que se inspira en el idealismo alemán, resulta que en los regímenes democráticos liberales de la segunda posguerra, tampoco la tolerancia del Estado y el cumplimiento estricto de las condiciones por parte de los disidentes, le quita a la desobediencia civil la marca indeleble de ilegalidad. Para entender esta contradicción, colocada ahora en el terreno estricto de la confrontación entre el derecho y la moral, el filósofo alemán Jürgen Habermas, en buena medida continuador del pensamiento kantiano, como Kelsen, asume en su último 'giro' llamado por él jurídico, coincide con éste, desde su teoría de la acción comunicativa en validar el parlamentarismo como expresión de posibilidad de consenso racional -sin la reserva que observamos en él sobre el ideal de soberanía-.¹⁰ Es decir, que asume la vía parlamentarista para realizar la soberanía, acercándose al último Rawls; pero coincide en suponer la ilegalidad de la desobediencia civil y su negación como derecho al validar la expresión citada por Cohen-Arato en la cual asume su coincidencia con Rawls y Dworkin: «*La desobediencia civil implica actos ilegales, habitualmente por parte de actores colectivos, actos que son públicos, que hacen referencia a principios y que son simbólicos en su carácter...*»¹¹ Los principios introductorios de la Constitución son universales -de un alto grado de abstracción-, allí se basan los derechos fundamentales y la posibilidad del Estado de derecho y a su salvaguarda tiende la desobediencia civil justificada, pues ataca violaciones de la legitimidad cometidas a nombre de la legalidad pero: «*La existencia y el sentido del orden jurídico en su totalidad deben permanecer intactos. De ahí se sigue que la desobediencia civil no pueda ser legalizada como tal*».¹²

Para Habermas, la desobediencia civil, suspendida entre la legalidad y la legitimidad, se justifica a la luz del estado de derecho futuro, pero no según los criterios del derecho positivo. En este sentido, el derecho debe tipificar este comportamiento como ilegal y, llegado el caso, perseguirlo. Pero -como Rawls cuando habla de la revolución-, desvía la atención: la desobediencia no tiene que ser un delito corriente, pues en esta contravención de la regla el Estado de derecho debe reconocer «*un guardián potencial de su legitimidad*». El problema de la desobediencia no es que esté suspendida entre la legitimidad y la legalidad sino que está atrapada entre la aceptación de palabra que la admite como justa y razonable y la ilegalidad de derecho que la condena cada vez que denuncia una injusticia; por ello, a diferencia de Rawls y Habermas, habría que reafirmar las libertades positivas de autodeterminación y participación, pues la desobediencia civil refleja la oposición sociedad civil-Estado pero las normas sentidas como injustas aparecen también en el derecho privado, donde obligan a aceptar condiciones irrecíprocas, tratos y contratos de adhesión donde no existe el «acuerdo de voluntades». Esto quiere decir que siempre que haya abuso de poder, independientemente de si éste procede de la autoridad pública o la empresa privada, desobedecer sería justo, con lo cual se amplía su campo de acción a donde Rawls y Habermas no la reconocen y entra en conflicto con la propiedad privada y la libertad liberal.

¹⁰ Habermas, Jürgen *Facticidad y validez*. Editorial Trotta. Madrid.1998. 1ª.ed. alemana. 1992 pp.253-262

¹¹ Ibidem. Página 465

¹² J. Habermas, *Ecrits politiques*, cap. V, El derecho y la fuerza, Flammarion, París, 1990, pp. . Citado por MARTINEZ Terán Teresa. *La desobediencia civil en Teoría de la Justicia*. Rev. Utopía #27. Abr\2008. Popayán. Col. pp.109

De los anteriores análisis se deduce la necesidad de replantear completamente la teoría sobre la desobediencia civil, más allá de los límites de la teoría liberal y clásica del estado de derecho occidental por, al menos, éstos problemas: Uno, la teoría tradicional no es consecuente con la reivindicación del poder de ciudadanía al plantear su pertenencia a la esfera de las convicciones particulares como un kantiano *uso público de la razón* si pretende aplicarse sólo a los conflictos del ciudadano con el estado cuando también afecta, en muchos casos, al régimen social de propiedad privada. Dos, si sólo funciona en sociedades 'medio' o 'cuasi' justas ¿Se puede aplicar en sociedades con una constitucionalidad fallida o pseudodemocráticas? Es decir, ¿en sociedades tercermundistas, de comunicación turbia, o no transparentes? Y tres, ¿no resulta completamente obsoleta, en su versión original, con el desarrollo de los dispositivos de poder de las sociedades del capitalismo globalizado? Especialmente los massmedia y el poderío de las transnacionales. Entonces se impone un análisis desde las condiciones de sociedades que por la globalización han quedado al margen de la constitucionalidad tradicional de occidente, como son casi todos los países del sur para crear nuestra propia teoría del derecho y de la sociedad civil.

Entonces, de acuerdo con Teresa Martínez¹³, debe ampliarse la legitimidad de la desobediencia civil como mecanismo de participación ciudadana, para lo cual sería necesario ampliar la calificación de ciudadano a todos los miembros de la sociedad, sin restricción a los nacidos y registrados frente a su reducción actual, en los países del primer mundo, a los nativos y a los inmigrantes social y racialmente aceptados. Las sociedades chatarrizadas desde la segunda posguerra, como Estados Unidos (modelo para Rawls de sociedad «bien ordenada»), han mostrado que tal condición se ha pervertido completamente ante la proliferación de la mano de obra cuasiesclava que requiere la actual fase de desarrollo capitalista globalizado. Es decir, la desobediencia civil, se ampliaría a la forma más inmediata de resistencia civil a disposición de los sectores sociales, como las insurrecciones acéfalas del banlieu parisino, como -desde hace unos años- las «intifadas» palestinas y como los motines de la electricidad y el agua de las ciudades que controlan multinacionales con derecho privado a libertad de comercio para enriquecerse con la miseria. Ampliación que significa presión por la legitimidad de la acción resistente; la legitimidad de salvaguardar los derechos fundamentales a la vida y la integridad, vulnerados en beneficio de intereses particulares y antisociales con implicación en el análisis socioeconómico sobre las presiones necesarias para revertir, por ejemplo, la privatización de los servicios públicos y otras acciones de empresas multinacionales que intervienen en la vida de naciones sometidas a pactar legislaciones contrarias a su propia soberanía y los derechos de sus comunidades; todas connotaciones de tipo político que afectan a la teorización de la desobediencia civil fuera del alcance de este trabajo.

Sin embargo, en la circunstancia del mercado globalizado, sobresalen las formas de nuevos derechos fundamentales o el enriquecimiento y concreción de los originales de la época clásica para mostrar que resultaría contra toda racionalidad jurídica hoy, la privatización de los servicios fundamentales para la población, por ejemplo; como además resultaría contrajurídico negar la ciudadanía por razones de inmigración, sexo, raza o creencias religiosas, para ser sujeto de derecho en la resistencia civil. Entonces resultaría, al menos problemático en derecho, deslegitimar la desobediencia civil por provenir de quien no disfruta formalmente, pero de hecho tiene y ejerce derechos ciudadanos.

¿Cómo se integran los habitantes de las favelas o de los barrios subnormales de las grandes ciudades? Y ya no sólo están presentes en el tercer mundo sino forman un importante espacio del primer mundo. ¿Cómo se garantizan sus derechos en tanto seres humanos cuando ni siquiera aparecen en los

¹³ Cfr. MARTINEZ Terán Teresa. *La desobediencia civil en Teoría de la Justicia*. Revista Utopía #27. Abril. 2008. Popayán. Colombia. Páginas 97-112

listados de usuarios de servicios públicos? ¿Su derecho al trabajo? ¿Su derecho a la opinión? ¿Su derecho a la salud? ¿Su derecho a participar en las decisiones y formación de las leyes cómo se salvaguarda? Su única arma es la resistencia civil. Allí la necesidad de ampliar el sentido de la desobediencia civil es un hecho en las mismas sociedades del primer mundo, donde la calificación de cuasi justas resulta prácticamente ridícula, especialmente hoy cuando en sus grandes metrópolis comienza a proliferar la habitación de los desocupados en las cloacas y los espacios abiertos de las vías públicas sin servicios sanitarios. Por otra parte, queda en evidencia que la reflexión de Habermas sobre la posibilidad de construir una sociedad de comunicación aceptablemente transparente y la capacidad de ilustración que garantice los mecanismos de *diálogo entre iguales*, o al menos, razonablemente semejantes cada día se muestra más utópica, con lo que se esfuma también la posibilidad del *acuerdo traslapado rawlsiano*. No hace falta profundizar demasiado el análisis del monopolio de los massmedia y la hegemonía en la industria cultural, para concluir que, al menos, no se puede confiar en la base estructural del actual capitalismo globalizado para limitar el alcance de la desobediencia civil a los marcos del liberalismo rawlsiano o el socialdemocratismo habermasiano, de manera que, si se ha de mantener la pertinencia de la desobediencia civil como mecanismo de defensa de la democracia, tendrá que ser más allá de ellas.

El estado de derecho ha quedado limitado a una efectividad estrecha dentro del espectro social contemporáneo debido a la emergencia del capitalismo altamente globalizado; incluso en los principios básicos como el de no intervención en los asuntos internos, del respeto a los derechos de los pueblos y la humanización de la guerra, para los cuales se creó la Organización de las Naciones Unidas. ¿Dónde se puede experimentar la crisis y la ebullición de la posmodernidad? Indudablemente y a pesar de muchos pensadores actuales, la respuesta tendría que ser que ello ocurre especialmente en el Sur. La respuesta a la crisis del estado de derecho y la de la democracia, en el fondo, la de la modernidad, es incluir a todos, sin distinción, en la tarea de formar la sociedad, controlar la tecnología y por ello, un nuevo tipo de pensamiento o filosofía del derecho debe imponerse; allí, entonces, la desobediencia civil será arma fundamental de la democracia. Por ello, formas creadas en las nuevas democracias latinoamericanas como Venezuela, Ecuador y Bolivia, como la emergencia del poder electoral, como poder participativo, como consulta automatizada y como el referendo actuante, abren posibilidades a la nueva democracia.

Una gramática de la multitud que plantea Paolo Virno permite esbozar el perfil de la nueva ciudadanía. ¿Cómo es el ciudadano de hoy en el tercer mundo? No son los obreros. La mayor parte de los ciudadanos del tercer mundo y en particular del sur son trabajadores informales. Ellos deben conformar un ejército pero actúan individualmente. La actual es una época en que las fábricas, los negocios y los comercios están desregularizados, el trabajo vivo se realiza por encargo, trabaja en las esquinas y depende de su propio ingenio para sobrevivir; sobrevivir es su lema, es taxista, recolector de basuras y deshechos, maquilador. Pero tiene vínculos de familia y de comunidad. Se vincula al trabajo mediante lazos de compadrazgo. El gamonalismo es parte indispensable del panorama social. No puede vivir sin él, de manera que el populismo de la teoría tradicional cabría para sorpresa de la izquierda ortodoxa al igual que las otras notas nuevas y ajenas al mundo del trabajo clásico de empresa. La pregunta central es ¿podrá liberarse la política en nuestro medio, en nuestro sur de un tinte populista? O ¿podrán estos lazos involucrarse en la lucha política social como una manera vinculante de la democracia nueva? La razón populista, teorizada por Ernesto Laclau, debe tenerse en cuenta desde la nueva perspectiva que le ha dado la tecnología contemporánea de los medios masivos para renovar la política de izquierda.¹⁴

¹⁴ Cfr. LACLAU Ernesto. *La razón populista*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 2005

Las nuevas comunidades ubicadas especialmente en Nuestra América llevan interiorizado el sentido de comunidad y el respeto a los mayores, en su inmensa mayoría asimiladas por las oligarquías locales y puestas al servicio del capital; lo que no ha ocurrido -en buena medida- con las comunidades aborígenes, de manera que hoy podrían pensarse como vanguardia del movimiento de liberación en algunos países -tal el caso de Colombia- por la claridad de sus metas y su organización. Probablemente la izquierda tradicional colombiana ha sido rebasada y la política de cambio podrá contar con la fuerza que logre convocar dicha vanguardia en los movimientos sociales. Sin embargo, queda planteada la redefinición de una democracia basada en la resistencia y participación; en la desobediencia civil que implica el replanteamiento del estado de derecho, por una política democrática más allá de la justicia, la legislación y el estado actuales: en la multitud.

Dos preguntas vuelven a surgir: ¿Cómo es posible que un sistema de producción se mantenga mediante el cambio permanente? Y, ¿cómo se puede derrumbar un sistema que no tiene una estructura estable? Sobre la primera, aunque implica salirnos un poco del tema, Perry Anderson desde 1970 respondió que la innovación capitalista es sólo de forma y aparente. En verdad la actual crisis financiera mundial está demostrando que esa respuesta es acertada, a pesar de lo cual la izquierda clásica, aún la sedicente marxista, parece no entenderlo al pretender enfrentar la innovación capitalista con estructuras o propuestas estructurales estáticas, con lo cual hace su proyecto incomprendible para el ciudadano corriente. Sobre la segunda, el mismo Anderson se pronunció en una conferencia dictada en USA¹⁵, al afrontar el análisis de Berman sobre la *liquidez* del capitalismo (concepto más actual introducido por Bauman¹⁶), simplemente concluye que no basta pensar en términos de modernidad o modernización, al innovar continuamente sino que es necesario volver a pensar en revolución, como abolición del aparato de dominación. Habría de pensarse en una nueva filosofía política o la redefinición después del fracaso del socialismo del siglo XX que reestudie la acción política desde el Sur -como lo hemos planteado-¹⁷. Es decir, formular el socialismo en el siglo XXI, con aportes del pensamiento posestructuralista, el neomarxismo crítico y los planteamientos alternativos latinoamericanos poscoloniales; resucitando la filosofía política que, ahogada en el pantano del pensamiento neoliberal y la politología mercaderística como fin de la historia (Fukuyama), domina tecnológicamente el mundo global -como constata Badiou-.

Entonces la democracia adquiere un sentido muy distinto del de la Ilustración. ¿El ciudadano del tercer mundo es él un ciudadano? ¿El inmigrante latino es ciudadano en pleno sentido de la palabra allí donde está, donde trabaja, donde aporta su fuerza de trabajo? Lo es, pero el pensamiento iusfilosófico no lo reconoce. Vayamos aún más al fondo: el desempleado, el vagabundo, el pordiosero, el drogadicto pobre y el que padece trastornos mentales, o el simplemente frustrado y desubicado que se convierte en fugitivo ¿son realmente ciudadanos? Evidentemente lo son, y se puede hablar de una democracia clásica que los asimile con la plenitud de sus derechos? Aquí resulta que las sociedades *casi justas* que de manera, probablemente mistificadora, veía Rawls en algunos pueblitos pequeños de la franja norte de los Estados Unidos, resultan cuentos de hadas en el tumulto de las grandes ciudades hasta en su propio país como New York y Los Ángeles y resultan todavía más ilusorias en las nuevas metrópolis del siglo XXI como México D. F., Sao Paulo, Buenos Aires, El Cairo o Bombay, donde la multitud palpita entre la tecnología de punta, la droga y la basura. Entonces, así como la democracia electoral de ciudadanos bien ordenados produce la imagen de una desobediencia civil válida moralmente pero ilegal, así también la democracia del siglo XXI produce una imagen en el descontento multitudinario de la desobediencia civil

¹⁵ BERMAN Marshall *Modernidad y revolución*. Revista Argumentos. #24-27. Sep. 1990. Bogotá.

¹⁶ BAUMAN Zigmund. *La modernidad líquida*. ED. FCE. México. 2008

¹⁷ RODRIGUEZ M.G. *¿Filosofía política?... Al Sur*. Utopía textos. Bogotá. 2007

que enfrenta al estado y resiste contrabandeando los servicios públicos, invadiendo y resistiendo los desalojos pues no tiene otra forma de expresión. También su acción se vuelve espectacular y mediática hasta en sus muertes. De manera que resulta coherente la idea de Virno que la desobediencia civil representa la forma básica de acción política de la multitud, ya que en la sociedad del espectáculo y la industria cultural, las fuerzas del cambio actúan también como estrellas de la pantalla chica.

Es ésta –en nuestra opinión- la idea de Saramago de sacudir la democracia, su expresión para hablar de la novela de 2004 *Ensayo sobre la lucidez*. «¿Qué ocurriría si en unas elecciones municipales el 83% del electorado de la capital de un país opta por votar en blanco? Este es el punto de partida de una novela que traza una devastadora crítica contra el sistema, sus gobernantes y los medios de comunicación, vistos como agentes de manipulación.» «Debemos prepararnos para esa posibilidad», advirtió el escritor, según el cual este escenario no se encuentra muy lejos de la realidad. «¿Qué respuesta tiene el sistema para esto?»¹⁸ He ahí la salida genial del escritor y la introducción de lleno en el sentido actual de la desobediencia civil y la resistencia social que adquiere en la actualidad una similitud con la de otros pueblos, que en el caso de Saramago se refiere directamente a Palestina, Irak y la América Latina arrinconada por el poder económico global del capitalismo. De manera que la desobediencia civil se convierte hoy en instrumento básico de defensa de la democracia, pero sólo en la medida en que trascienda los estrechos marcos de la teoría política clásica del derecho y desde el marco global reivindique el derecho de los pueblos, o propiamente, desde la formación social que Virno y Negri denominan Multitud, a participar de la vida política y frenar las deformaciones del poder del estado y sus simulaciones de democracia.

3.- Desobediencia civil de masas y proyecto político

Un problema fundamental de la filosofía política moderna no fue resuelto desde que lo formulara estrictamente Kant: el conflicto entre la obediencia a la ley y la conciencia racional. Sociedad que funcione por la ficción del contrato social ante la razón del individuo conciente (*la ley moral dentro de mí...* diría al final de la Crítica de la razón práctica), encuentra una contradicción entre la ley y su conciencia. Es decir, entre lo que denomina el uso público y el uso privado de la razón. Tal vez lo que no tuvo en cuenta el viejo de Königsberg es que no sólo el material con el cual está hecho el ser humano es tan torcido que necesita de coerción para crecer derecho (el estado); sino que el mismo estado, en cuanto producto humano, a su vez está hecho de un material más retorcido (por eso la paradoja del político moral o el moralista político que trata en el ensayo sobre la Paz perpetua) y, entonces ¿cual es el camino de la razón ante la esencia política, retorcida por los diversos intereses y la dificultad para introducir el orden moral en ella? El mismo Kant sólo logra vislumbrar una respuesta a través de la vía negativa, que en algún momento -al redactar el prólogo a la 2ª. edición de la Crítica de la razón pura- llamaría método crítico; lo cual no le salvó de enredarse con conceptos de la filosofía política que nunca determinó completamente: el de democracia republicana y el de revolución justificada; el uno porque dejaba el problema de la soberanía en una cierta ambigüedad sobre la participación directa de los ciudadanos o su simple representación; el segundo porque justifica indirectamente la imposición coactiva de mejoras a la ley mediante un argumento *ad inertiam* o sea por la fuerza de la inercia social (¿quién convence al pueblo a volver a respetar una ley ya rebasada por injusta?) De allí que la crítica no forme parte ya de la estructura de la Antropología que

¹⁸ PEREZ Begoña. José Saramago incita en su última novela a sacudir la democracia. Periódico (El Mundo,

tanto demoró en lanzar a la luz pública, tal y como le llamó la atención al joven Foucault al hacer la primera traducción en lengua francesa.

Pero baste recordar la exposición, evidentemente recortada e insuficiente para hoy, que hemos hecho de la desobediencia civil en autores liberales y los seguidores de Kant (Rawls, Kelsen y aún Habermas). Entonces, en sentido de replantear la filosofía política moderna, este mismo limitante puede ser aplicado a la concepción de la democracia de la siguiente forma: así como resulta evidente la limitación básica de la desobediencia civil como una categoría política a las condiciones del mundo globalizado de hoy, también resulta limitada e insuficiente la concepción liberal y socialdemócrata de la democracia, sin embargo esta es una reflexión y un análisis que sólo desarrollaremos aquí parcialmente en un aspecto importante, pero no el único. ¿Es posible pensar un proyecto -supuestamente obsoleto- en teoría política, socialista, desde la desobediencia civil? Creemos que sólo puede ser posible en tanto se pueda mostrar que al modificar el sentido liberal de la desobediencia civil y referirlo a la democracia en el mundo globalizado actual, se constituye en fundamento de procesos revolucionarios que permitirán construir el socialismo del siglo XXI. Esta hipótesis resulta también incomprensible para quienes, partiendo del socialismo clásico pretenden llegar al del siglo XXI, como Heinz Dieterich –quien se postula padre del concepto- considerando que el problema se reduce al planteamiento económico, intentando hacer más viable y actual el análisis marxista; sin asumir que lo esencial sería replantearlo desde la filosofía política con nuevos conceptos sobre la base de estudios actualizados de contexto.

La diferencia estaría en que la filosofía política no sólo se preocuparía por la eficacia práctica, hoy más evidente ante la catástrofe del capitalismo financiero, tampoco se trata de los cálculos inmediatos de los conflictos creados por el capitalismo mundial, especialmente los causados por los Estados Unidos y su política de hegemonía mundial, también bastante sobrecargados hacia la cuestión económica. Creemos que se trata de un replanteamiento de las categorías centrales de la filosofía política en su determinación concreta: el problema del poder; el problema de las clases sociales y el sujeto de los cambios o la revolución; el problema de las fuerzas productivas y el problema de la táctica y la estrategia de la acción política. Entonces, si se plantea la posibilidad del socialismo del siglo XXI es necesario elaborar un análisis teórico que cubra todo el espectro de los conceptos y categorías necesarios, pero que además, considere la relación de ellos con la situación actual, en donde el escenario central, cada día con mayor evidencia, es nuestra América.

Señalaremos dos características de esta nueva filosofía política que tomará como punto de referencia la desobediencia civil: la aparente anarquía de la multitud resulta en nuestra América canalizada por un vínculo de ordenamiento que subyace en el alma latinoamericana y es el lado oscuro de la dominación colonial; los lazos de sangre, la comunidad familiar conserva la relevancia de aquella etapa que no se quemó en el camino de la modernidad. Ella parecía una tara o una cicatriz de viejos tiempos que nunca se desvaneció, pero que ahora vuelve como el signo de posibilidad de solidaridad que neutraliza el más grave de todos los problemas de la multitud, su imposibilidad de la acción colectiva; una dimensión biopolítica, para usar la expresión de Foucault, que atraviesa la historia y nos coloca en una dimensión más adecuada para que la multitud sea protagonista de la revolución en el siglo XXI. Los pueblos originarios vuelven en la hora de la crisis del capitalismo y posibilitan la organización de la multitud en forma de poner boca abajo el sistema y darle más alternativas a la humanidad. De manera que sus movimientos deben ser considerados como opciones de cambio para la humanidad en la crisis del capitalismo, sus recursos son invaluable y las etnias nativas dejaron de ser ya una curiosidad para convertirse en sujeto para la construcción del socialismo del siglo XXI.

La segunda característica de esta filosofía es que ante la anarquía propia de la multitud, ha surgido desde siempre un tipo de populismo, un liderazgo carismático, que interesó a los sociólogos accidentales y fue catalogado como arcaico, sin embargo el desarrollo del nuevo capitalismo globalizado se ha encargado de recurrir de nuevo a este tipo de liderazgo a través de los medios de comunicación en donde se estandarizó la política espectáculo, de manera que no debe sorprender que la multitud cree su propio populismo. Los líderes ya no son figuras míticas, son seres corrientes creados por la masificación de la información, educados sobre la marcha y acomodados hábilmente a las circunstancias, de tal manera que también a ellos ha de aplicarse la idea de que todo lo sólido se disuelve también. Ya se ha demostrado que buena parte de los líderes mundiales, han sido personajes más leyenda creada artificialmente desde medios e instituciones que realidad genuina (Hitler, John F. Kennedy, etc.).

Con ello resulta evidente la nueva característica de la política con la que se mueve la multitud, sus líderes surgen espontáneamente y resultan a veces efímeros ante el movimiento, un ejemplo es la respuesta de Evo Morales a la preguntas de periodistas europeos sobre el surgimiento de su propio liderazgo en Bolivia que, por su contundencia, los dejó perplejos ¡«hartos Evos hay allí!»-. Así titularían un documental premiado sobre el movimiento aborigen boliviano-. Sin embargo también está relacionada con el sentido de informalidad y flexibilidad que adquiere el movimiento como una forma diluida de la lucha social. De la misma forma que el capitalismo se ha vuelto líquido la lucha de resistencia también se hace fluida, aunque a los ojos de teóricos tradicionales aparezca inestable y anárquica. Por ello no resulta extraño que filósofos maduros y académicos miren con desconfianza estos movimientos sociales de Nuestra América; tan alejados de los parámetros occidentales de organización, el mestizo Chávez y el indio Evo les resultan atípicos cuando son líderes que formados sobre la marcha, emergen como productos típicos (éstos sí) de las nuevas fuerzas (¿la multitud?).

Michel Foucault en 1966, cuando estaba en pleno auge el pensamiento estructural y el movimiento nihilista de la escuela de la trasgresión tomaba cuerpo dentro de la literatura francesa, se adelantó a muchas de sus investigaciones posteriores en la filosofía política planteando la llaga esencial de la modernidad -Habermas hablaría de Foucault como: *flecha clavada en el corazón de la modernidad*-. Dice en su ensayo en honor a Maurice Blanchot, en la revista Critique, fundada por el ya fallecido Bataille: «*Si estuviera presente en el fondo de uno mismo, la ley no sería ya la ley.... si por el contrario estuviera presente en el texto, si fuera posible descifrarla entre las líneas de un libro, entonces tendría la solidez de las cosas exteriores: podría obedecérsela o desobedecérsela: donde estaría entonces su poder?, ¿qué fuerza o qué prestigio la haría venerable? De hecho, la presencia de la ley consiste en su disimulación. La ley soberanamente, asedia a las ciudades, las instituciones, las conductas y los gestos; se haga lo que se haga, por grandes que sean el desorden y la incuria, ella se ha plegado a sus poderes: ¡»la casa está siempre y en cada momento, en el estado que le conviene!*»¹⁹.

El ensayo foucaultiano, *El pensamiento del afuera*, fue publicado el mismo año de su libro *Las palabras y las cosas*, que lo lanzaría vertiginosamente a la fama, la revista apareció sólo dos meses después, y ambos textos nos muestran un joven filósofo, lo suficientemente maduro para sumarse al movimiento que hacía algunos años, a través de Lacan, Levi Strauss, Althusser, Bataille, en Francia representaban la introducción de las críticas de Nietzsche a la modernidad y su sujeto trascendental. En la literatura, de acuerdo con el programa que queda esbozado en dicho ensayo, Foucault, sustenta lo que el libro plantea como la crítica radical a las ciencias humanas modernas, puesto que establece una línea de construcción paralela desde Sade a Banchot, pasando por Hölderlin, Mallarmé, Artaud y Bataille

¹⁹ FOUCAULT Michel. *El pensamiento del afuera*. Ed. Pretextos. Valencia.2004. p.43 (subrayado nuestro MGR).

hasta llegar a Klossowski, contemporáneo de su homenajeado. El problema es que la literatura, al igual que las ciencias humanas, ya no reconoce como centro de la cultura moderna occidental una subjetividad que otorga sentido a la realidad, pues el proyecto de la subjetividad clásica ha devenido una simulación, que se hace patética en el campo de la ley –de momento gramatical-, la modernidad ha devenido, entonces una jaula de hierro en la que el hombre está atrapado, en cuanto él mismo ha sido inventado por ella, como lo señala críticamente al final de *Las palabras y las cosas*.

No resulta difícil deducir que con la disolución de la metafísicamente incuestionable soberanía de la razón individual, comenzarían los llamados del deseo y de la carne a enturbiar los sueños utópicos de la maquinaria política del estado de derecho; al lado de la justicia ciega y la pureza del derecho, se posaría la figura deformada de las letras sangrientas y Juliette; de las jornadas de Sodoma y las todavía no bien documentadas hazañas del fascismo sobre el humanismo cristiano, europeo; y, para colmo, todas (como Fuenteovejuna) a una, igualmente democráticas. Si, después de Auschwitz resultaría imposible hacer poesía; después del medio siglo, igualmente, resulta difícil mantener el estado moderno de derecho occidental pues hasta el mismo Kelsen propuso replantear su teoría, que ya no sería más teoría pura.

Sin embargo, no debe olvidarse que unos años antes, ya Franz Fanon había anunciado otra verdad, otro pensamiento del afuera, el pensamiento de las almas colonizadas, el alma de los oprimidos a quienes se había alienado no sólo su fuerza de trabajo; el cuerpo de los condenados de la tierra a quienes se había arrebatado hasta el alma. Allí estaba la marca del sistema capitalista en su etapa última, señalada por los maestros de la escuela crítica en la dialéctica del Iluminismo. Era la crisis de la razón occidental y la caída en la contradicción insalvable, única justificación ya de la razón dialéctica pero, a la vez, insuficiente para comprender lo esencial de los nuevos movimientos, pues el problema era el reconocimiento de la necesidad de ir al afuera de lo que se podía ver desde una mente cartesiana. El más allá de las columnas de Hércules es decir el pensamiento desde el nuevo mundo. Ni los filósofos clásicos, ni los políticos –aún los marxistas ortodoxos- pudieron nunca salir de allí porque no les cabía en la cabeza esa dictadura del inconciente, el deseo y la tirada de dados que animaban poetas. La filosofía se doblegaba al peso de las necesidades, pero era posible ¿ir más allá?

Terminada la segunda guerra mundial y en medio del desbarajuste de la sociedad europea, con el fascismo a resolver y la codicia del nuevo pionero audaz -el capitalismo norteamericano- los filósofos, como Foucault mismo, no sabían hacia donde disparar sus dardos, pero el hombre negro sí (Fanon): la contradicción entre el alma del oprimido, el colonizado y el colonizador. Y ¿dónde era evidente ese más allá de la modernidad? Al sur, precisamente en el tercer mundo, el mismo que se le atravesó al profesor Marcuse en medio de sus críticas al estalinismo soviético mientras deslumbraba a la juventud alemana, en revuelta contra la cultura universitaria más sólida de Europa, tratando de mostrar lo que había más allá de la Utopía, cuando aquel delgado estudiante colombiano le pregunta si la nueva humanidad que asumiría el reto del capitalismo de posguerra era la misma que proponía el Che Guevara.

Es necesario asumir que desde ese momento comenzó a virar el eje de reflexión de la filosofía política –no se puede olvidar que desde 1959, un pueblo en armas, Cuba, se tomó el poder en las narices del naciente poderío norteamericano siguiendo a hombres como Guevara y Castro, hombres de Nuestra América que después de cincuenta años siguen caminando la palabra (bella expresión de la Minga colombiana)-, y aún tienen algo nuevo que decir pues ya el concierto crece, se va siendo muy grande con la vinculación de proyectos políticos latinoamericanos en Venezuela, Bolivia, Ecuador y Nicaragua. Pero el problema no sólo está en los contenidos políticos sino en el fondo teórico sobre la posibilidad de

construir un mundo independiente del capitalismo mundial que, entre tanto, se ha globalizado, y si los primeros pasos marcharon por la vía de la insurrección armada con amplios antecedentes en la España feudal de los carlistas, los Ursúa y Marañones del Nuevo Mundo, ahora se expresa en las multitudes que marchan desde el Alto a La Paz para defender la constitución o el agua (lo ultramoderno y lo primitivo), desde Oaxaca para defender el petróleo y el maíz, o preguntar desde la Minga hasta cuando serán desarraigados e impunemente masacrados.

Todas son las figuras de la nueva desobediencia civil, que entre la resistencia armada y el usufructo de los derechos humanos, mueve la humanidad contra la desfachatez de los defensores del capitalismo que se inventan desde armas de destrucción masiva hasta falsos positivos para secuestrar la democracia y hundir a la humanidad en el caos de la guerra de saqueo, las crisis financieras que se solucionan con más hambre y desempleo para los mismos pueblos, o mejor multitudes, de siempre. De manera que resulta obvio señalar que la nueva arma de la revolución, desde el afuera, es la desobediencia civil, pero la de los excluidos, los sin tierra, los sin alma, los sin empleo, los sin papeles; que difícilmente pueden ser despojados de lo último que les queda: su vida social, su existencia absolutamente necesaria en la práctica para la supervivencia de la sociedad misma, pero negada en teoría por la filosofía moderna del derecho. Se forma entonces la mueca feroz y goyesca con que la realidad del mundo actual la obliga a mirarse como en un espejo. Sin embargo, aún queda la alternativa de mirar al sur... porque parafraseando a Benedetti,... ***el Sur, ya, también existe.***

DIMENSIONES Y ANTINOMIAS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Por:

Augusto Velásquez Forero
Universidad del Cauca
avelasquez@unicauca.edu.co

Resumen

La democracia como alternativa de los gobiernos liberales se ha deslegitimado a través de la exclusión, el autoritarismo, la corrupción y la violencia en sus diferentes manifestaciones (armada y estructural). Los planteamientos teóricos de Terry Lynn Karl sobre la democracia son de vital importancia para comprender los mecanismos de la participación y la representación en el ámbito de la política, en especial cuando las relaciones de poder se reconfiguran en la dualidad aristotélica de la autoridad y la obediencia; es decir, en la autonomía de quienes ostentan el liderazgo político de las naciones y la gran masa de desarraigados que por sus condiciones de desigualdad tan sólo cuentan con uno de los instrumentos más valiosos de la política: el sufragio. Sin embargo, la democracia en América Latina ha tenido sus propios desencantos al no poder consolidar una nación de naciones libre de las dictaduras militares, el despotismo, los desaparecidos, el desplazamiento forzado, la corrupción y la violación de los derechos humanos; aunque por mandato popular en estos países se lleven cabo procesos electorales en los cuales predomina la competencia y la participación, las antinomias de la democracia son más evidentes en nuestra vida cotidiana del sur.

«Y jugué por ejemplo a los ladrones y los ladrones eran policías, y jugué por ejemplo a la escondida y si te descubrían te mataban, y jugué a la mancha y era de sangre». ¹

1. Concepción y dimensiones de la democracia:

Siempre que se pretende abordar el tema de la democracia, surgen limitantes en cuanto a la propia definición del concepto y su respectivo campo de acción. En términos políticos la democracia es algo más que una simple analogía o un problema etimológico, pues desde los griegos y los romanos la concepción política de esta palabra ha evolucionado en su acepción; bien desde las llamadas Ciudades Estado (*Polis*), el *demos*, la república hasta los hoy llamados Estados Nacionales. Como bien lo decía David Held,² todos hablamos de democracia pero es muy poco lo que sabemos al respecto, lo cual ha llevado a que en ciencia política se den diferentes categorías epistemológicas en cuanto al uso y aplicación de un concepto de gran trayectoria universal.

¹ **BENEDETTI Mario**. Inventario uno. Ed. Seix Barral, Bogotá 2001. Poema titulado: Hombre preso que mira a su hijo, pp. 276 - 279.

² Véase, **David Held**, La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita. Ed. Paidós, Barcelona 1997.

La democracia se ha venido asumiendo con los calificativos de: pueblo, participación popular, ejercicio de los derechos fundamentales, procesos electorales, igualdad, fraternidad, poder y con todo aquello que propenda por la integración social y el principio de la «libertad humana». Es realmente difícil asumir una categoría única en la dimensión política de la democracia, sin embargo, es viable tomar como punto de referencia epistémica su versión occidental, en donde el concepto se ubica en los postulados teóricos del liberalismo político; quizás esto sea muy significativo para comprender que la democracia vista desde esta perspectiva se ajusta al comportamiento de muchas de las sociedades que hoy componen el mundo.

Inicialmente Terry Lynn Karl,³ desvincula a la democracia de las tiranías y de los gobiernos autoritarios, lo cual ya es un avance positivo en su análisis y más cuando a la transición de la misma se refiere. Sin embargo, queda abierta una interrogación propia para el análisis de los politólogos: ¿será que la desaparición de los gobiernos despóticos en la década de los ochenta en América Latina, marcará el inicio de un proceso democrático, sobrevivirán estos regímenes a los avatares de las crisis económicas y las demandas sociales que el mundo moderno les depara, más cuando estamos aplaudiendo la muerte de las ideologías y el triunfo de la democracia liberal? La respuesta en cierta forma es positiva, porque aunque las democracias tengan todavía sus falencias, éstas son preferibles a los gobiernos militares que estuvieron muy de moda en la América Latina de los setentas y ochentas.⁴ Tanto Terry, como en su mayoría los políticos liberales repudian al socialismo y lo han mostrado como una traba para la consolidación de las democracias realmente existentes en el mundo; se ha pretendido mostrar a este modelo como una alternativa obsoleta y Marx como el demonio, cuando realmente sabemos que en muchos de los países donde impera la democracia; existen también serios problemas de representación y participación que deberán ser revaluados en su debido tiempo por los democratólogos y los gobernantes de turno.

Algo que llama la atención en Terry Lynn Karl, es el de considerar a la democracia como un régimen, provisto de todas las posibles características de autonomía, dominio y participación desarrolladas en las sociedades contemporáneas. Este calificativo lleva a comprender que la democracia a pesar de todas sus bondades también tiene su hegemonía, su razón de ser y su campo de acción dentro de unos parámetros establecidos por la legalidad normativa y la legitimidad de la sociedad civil. Esta legitimidad ha sido respaldada en la mayoría de las sociedades mediante los procesos electorales, en donde los partidos y los sistemas de partidos juegan el principal rol de la democracia, porque es a partir de esta estructura en que la democracia se edifica o desaparece. Terry Lynn Karl, al tratar esta problemática se refiere a la preocupación planteada hace más de dos décadas por Dankwart A. Rustow, cuando se interrogaba sobre: ¿Qué condiciones hacen posible la democracia, y cuáles la hacen florecer? Para este último investigador, la situación de la democracia y los esfuerzos por construirla se analizan desde la coyuntura que caracteriza a países «desarrollados y subdesarrollados», puesto que esta diferenciación de lo económico y lo social tiene serias connotaciones para el proceso de transición de la democracia, más cuando, los países pobres reclaman cotidianamente la autonomía de sus derechos de soberanía y

³ Docente en Ciencias Políticas y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, Departamento de Ciencias Políticas.

⁴ Recientemente, el 28 de Junio/09, las dictaduras hicieron su aparición después de un significativo receso al que los politólogos han dado en llamar «transición democrática en América Latina». En Honduras fue destituido mediante un golpe militar el presidente Miguel Zelaya, quien ocupaba el cargo de presidente por elección popular; sin embargo, los temores de la burguesía hondureña a significativas reformas de orden democrático y bajo la complicidad del gobierno de los Estados Unidos, se abrió nuevamente el camino hacia el fascismo en la región como una retaliación a los significativos avances del socialismo del siglo XXI y la propuesta bolivariana de resistencia al neoliberalismo, al «imperio» y la globalización.

libertad. Para el caso de Colombia, los ejemplos claros sobre la pérdida de la autonomía democrática se reflejan en la intromisión de la política nacional por parte de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Banca Mundial (BM), para definir asuntos de carácter social y económico. Nuestra lánguida democracia se ha visto intervenida recientemente por los Estados Unidos mediante las propuestas contenidas en el Plan Colombia, ajustes macroeconómicos, refinanciación de la deuda, certificaciones de buena o mala conducta en la lucha contra las drogas, controles al comercio internacional y recientemente la intervención directa en el país con bases militares, lo cual tiene una bifurcación desigual en sus reglas de juego, pues el pueblo colombiano, en su mayoría, considera estas estrategias de intervención extranjera como instrumentos para fomentar el saqueo, la explotación y la guerra, mientras que el «imperio» y nuestros gobiernos autócratas las describen como proyectos de profundo impacto social para el país. Esto permite sugerir que la nuestra es una democracia débil, sin autonomía y sin capacidad para responder a los intereses de los electores, pues recordemos que en los cuatro últimos gobiernos se manejaron alegorías de mistificación política, tales como: la revolución pacífica, el tiempo de la gente, el cambio es ahora, la seguridad democrática y muchas fraseologías que no han dado resultados claros en lo político, lo económico y lo social.

El populismo ha invadido por siempre la sed de democracia en nuestro país, y la demagogia ha sido el instrumento de retaliación más nocivo para un proceso de transición democrática en Colombia. Ante estas circunstancias, y a pesar de las convulsiones políticas en el contexto internacional, la democracia se sigue consolidando en el mundo moderno como una alternativa de gobernabilidad viable, frente a las dictaduras y los gobiernos totalitarios. En palabras de Schumpeter, la democracia se alcanza mediante los justos y legales procesos electorales: «*Define a la democracia como una organización institucional que permite la toma de decisiones políticas por parte de determinadas personas que obtienen el poder de decisión mediante el voto del pueblo en una lucha electoral competitiva*».⁵ En la mayoría de los países que hoy se consideran democráticos se realizan elecciones mediante el sufragio, para que el pueblo decida sobre el futuro político de sus respectivas naciones. No obstante, el voto tiene sus limitaciones para el proceso de consolidación y transición de los regímenes democráticos, en especial en los países en vías de «desarrollo», pues este mecanismo se ha clientelizado y degradado hasta llegar al grado de corrupción; sin embargo, sigue siendo el instrumento válido para la edificación de las sociedades democráticas.

En palabras de Terry Lynn Karl, la democracia es un concepto político que involucra varias dimensiones: «*1. Competencia por políticas y por puestos, 2. Participación de la ciudadanía por medio de partidos, asociaciones y otras formas de acción colectiva; 3. Obligación de los gobernantes de dar cuenta de sus actos a los gobernados, mediante mecanismos de representación y apego a la ley y, 4. Control civil sobre los militares*».⁶ Estas dimensiones tipifican el derrotero de las democracias, puesto que es necesaria la competencia política e incluso el multipartidismo para permitir la participación de todas las formas de expresión política y evitar incluso el surgimiento de grupos armados al margen de la ley. Admitir todo tipo de colectividad y formas de expresión política debe ser típico en un modelo democrático, porque la exclusión es la peor enemiga de los regímenes democráticos; de igual forma, es importante que en las dimensiones de la democracia los gobernantes mantengan informados a sus electores de todos sus proyectos y programas y acciones a emprender, para así garantizar el ejercicio de la democracia representativa. Finalmente dentro de las dimensiones de la democracia señaladas por Terry Lynn Karl, se destaca un aspecto de vital importancia para el normal funcionamiento de las democracias y es el del

⁵ SCHUMPETER J.A. Capitalismo, socialismo y democracia. Londres, George Allen & Unwin, 1943, p. 269.

⁶ TERRY Lynn Karl. Modos de transición en América Latina, sur y este de Europa. Dartmouth Press en: Transiciones a la Democracia en Europa y América Latina. Las Ciencias Sociales, 1995, p. 409.

control civil de los militares, ya que esto evita que las dictaduras proliferen y se impongan regímenes autoritarios. En América Latina hay un caso único, y es el de Costa Rica, que prefirió abolir las fuerzas militares para evitar el temor de estas en el poder político: «En 1950, Costa Rica eliminó la amenaza de forma dramática: en una decisión única y audaz ¡el presidente democrático abolió el ejército!».⁷ En Colombia, sería imposible eliminar las fuerzas armadas debido al gran conflicto armado que se viene gestando desde la cooptación del poder por el Frente Nacional y los graves problemas de orden público que cotidianamente se suscitan en nuestra sociedad civil, los cuales no son más que la respuesta a la ausencia de un legítimo poder democrático capaz de viabilizar las necesidades más prioritarias de los electores.

Este escenario político es de vital importancia para América Latina, ya que como lo plantea Giuseppe Di Palma,⁸ a partir de las teorías clásicas de la ciencia política la consolidación de las democracias en esta región tienden a ser problemáticas. Y es lo más lógico que se plantee nuestra situación política en tales términos, ya que la región tiene serios problemas de dependencia económica, de pobreza, atraso tecnológico, de conocimientos científicos, redistribución del ingreso, tenencia de la tierra y todas las demás contradicciones que lleva implícitas el régimen capitalista de producción. A pesar de que el capitalismo en América Latina se ha desarrollado en una forma tardía, sus directrices están enmarcadas dentro de la lógica de la explotación y la acumulación del capital, lo que en términos de Di Palma, significa una dualidad entre la reglas de juego del capital y las de la sociedad frente a la consolidación del proceso democrático.

El proceso de consolidación y de transición democrática en América Latina responde eminentemente a solucionar el conflicto armado y comunista de la región, que desde el triunfo de la revolución cubana en 1959, se venía gestando como alternativa democrática para millones de marginados que veían en la dictadura del proletariado otra opción política diferente a la del régimen capitalista de explotación. La pobreza y la miseria no pudieron eliminar de sus proyectos políticos al capitalismo, ya que el triunfo de la segunda revolución armada en la región en 1979, dio al traste con las buenas intenciones de una democracia popular en Nicaragua. La intervención del imperio norteamericano evitó que el socialismo se propagara en Latinoamérica, el miedo al comunismo y al infierno del marxismo, como ellos lo llaman, prevaleció por encima de las necesidades de una región que cotidianamente reclama más libertad al ejercicio de su soberanía. A esto le llaman democracia y bajo la consigna de la defensa de la soberanía nacional los Estados Unidos han intervenido durante décadas en el futuro político de sus neo-colonias.

En este sentido el debate sobre la literatura política que plantea Di Palma, responde a una fase moderna del capitalismo y de la democracia, en donde la prioridad política se encasilla hacia gobiernos que supuestamente manejan el proyecto electoral como alternativa de decisión del pueblo, lo cual deja atrás todo tipo de propuesta revolucionaria. Algo parecido ocurrió con el Salvador,⁹ pues se pensaba en un tercer país socialista en Latinoamérica; sin embargo, el conflicto armado terminó en una negociación en donde guerrilleros y dictadura se repartieron el poder y hoy por hoy, para citar a los teóricos del

⁷ DAHL Robert. La Democracia, una guía para los ciudadanos. Ed. Taurus, Madrid 1999. p. 169.

⁸ Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de California, Berkeley.

⁹ El 15 de Marzo/09 en el Salvador mediante el ejercicio de la democracia Mauricio Funes, de la coalición del Frente Farabundo Martí por la Liberación Nacional ganó las elecciones y ejerce como presidente popular desde el 1 de Junio/09. La mal llamada transición democrática en América Latina, eliminó a sangre y fuego y por la vía legal las posibilidades del socialismo como alternativa de gobierno, sin embargo, ahora que la mayoría de estos países han optado por el socialismo del siglo XXI, el «imperio» está utilizando nuevas estrategias de guerra para desestabilizarlos y hacerlos aparecer ante la opinión pública como mandatos que están infestados por el narcotráfico, la guerrilla y el castrismo cubano: los casos más visibles en esta nueva guerra por la geoconomía y la dignidad popular son Venezuela, Ecuador y Bolivia.

liberalismo político: ha triunfado la democracia sobre el totalitarismo. Esto es precisamente lo que Di Palma nos presenta como una etapa de transición a la democracia, a pesar de todas las anomalías que la misma pueda tener en el ejercicio del poder político.

La transición democrática en América Latina según Di Palma, amerita la regulación de unas reglas de juego para permitir el desarrollo de la política en un entorno de igualdad y equidad en cuanto a decisiones y participación del pueblo. La desaparición de los gobiernos militares en América Latina, se considera como un avance significativo de la democracia, y por supuesto, un proyecto de consolidación y transición de la misma hacia un escenario que reclama otro tipo de actores diferentes a los del conflicto armado; pues la guerra es muy costosa y deja un gran número de muertos y un proyecto político que con el tiempo se derrumba, como ha ocurrido con la mayoría de las dictaduras que se hacían llamar socialistas. La URSS nunca fue socialista en el significado marxista de la palabra, fue un gobierno totalitario enmarcado en la calificación de socialismo «utópico» y prácticamente se mantuvo durante más de setenta años a través del uso de la fuerza que, según sus gobernantes, era legítima para la defensa del orden. Gobiernos de esta dimensión fueron desapareciendo por sus propias negaciones internas y por el apremiante deseo de libertad de los pueblos modernos, que ya empezaban a asistir al entierro de las ideologías y al nacimiento de las democracias liberales: *«El resultado ha sido una orientación teórica que ve las nuevas democracias del siglo XX lastradas por problemas originales que resultan inherentemente difíciles de eliminar. El problema es de legitimación unido a una cuestión de eficacia (performance). Puesto que, por lo general, estas nuevas democracias reemplazan de manera abrupta y en condiciones de crisis a regímenes tradicionalmente oligárquicos o dictatoriales, nacen sin el consenso y el apoyo de los perdedores»*.¹⁰

Este proceso de consolidación democrática en América Latina, ha tenido diversas transformaciones desde el momento histórico en que Di Palma escribió su ensayo, pues se distingue al Perú como un país con alto grado de intervención militar, pero que trascendió con la legitimidad electoral a una supuesta democracia dirigida por el dictador civil Alberto Fujimori. Los resultados liberales a ultranza del fujimorismo fueron relativamente exitosos porque este gobernante logró acabar con el Sendero Luminoso y el Tupac Amará, los grupos guerrilleros más peligrosos del Perú: en la actualidad este fascista de corbata se encuentra en la cárcel por delitos de violación a los derechos humanos y corrupción administrativa. Como todo dictador cae, tanto en Chile como en Perú y Argentina la historia está haciendo ajuste de cuentas; la consolidación y la transición de la democracia le pidió cuentas jurídicas al criminal más peligroso de América Latina: el general Augusto Pinochet; de igual forma, en el Perú se derrumbó una de las principales democracias exclusionistas de la región debido a su alto grado de corrupción. La consolidación de la democracia es un hecho real en las mayorías populares del nuevo siglo y su tendencia es hacia el socialismo del siglo XXI, tal como lo muestran los nuevos gobiernos de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile, Brasil, Nicaragua y el Salvador.

2. Exclusión y crisis política en Colombia

De acuerdo con Terry Lynn Karl, la democratización por imposición es la más usual en América Latina, ya que: *«En éstas, los gobernantes tradicionales mantienen el control, aún cuando exista presión desde abajo, y utilizan con éxito estrategias de negociación o bien de fuerza - o alguna mezcla de ambas - para retener cuando menos parte de su poder»*.¹¹ Las transiciones democráticas en Latinoamérica se

¹⁰ GUISEPPE Di Palma. La Consolidación democrática una visión minimalista. Universidad de California, Berkeley 1990. p. 70.

¹¹ TERRY Lynn Karl. Op. Cit., p. 427.

desarrollan desde arriba, es decir desde la cúpula del poder, por eso no es extraño ver en Colombia que los representantes de los sectores más ultraderechistas terminen en las calles haciendo manifestaciones¹² para pedir por la paz, cuando ellos son los máximos responsables de la violencia que vive el país.

Karl Terry Lynn, nos presenta las estrategias de transición democrática por acuerdo y por uso de la fuerza, a través del predominio de las élites o el predominio de las masas. En cuanto al primero de estos referentes lo direcciona por la vía del acuerdo/pacto, o mediante el uso de la fuerza/imposición. En una segunda instancia, el predominio de las masas está inducido por el calificativo de la transición acuerdo/reforma y el uso de la fuerza/revolución. Al ubicar al régimen político colombiano dentro de estas modalidades, se podría argumentar que en nuestro país desde el periodo político del Frente Nacional (1958), la transición democrática fue predominantemente elitista mediante la relación acuerdo/pacto. Las facciones políticas liberal y conservadora se repartieron el poder político durante un periodo de diez y seis años, con alternancia en el poder de cada una de dichas subculturas; trayendo como resultado la exclusión de las terceras vías políticas del país representadas en movimientos sociales, sindicatos y demás actores sociales. A raíz de este fenómeno, se empeoró la situación política del país, a pesar de contenerse el derramamiento de sangre iniciado en el conocido periodo de la violencia en Colombia; situación que se agudizó aún más cuando en 1970, el General Rojas Pinilla gana las elecciones presidenciales, pero no asume el poder porque la oligarquía liberal-conservadora ya había definido las reglas de juego en la sucesión del poder. Estos acuerdos y pactos se han continuado ejerciendo en las dos facciones políticas más representativas del país: a partir de entonces los gobiernos liberales le dan participación en su administración política a los conservadores y estos últimos tienen en cuenta a los liberales para repartirse las cuotas burocráticas.

La concepción democrática está ligada a la lucha histórica del liberalismo por fortalecer los derechos del hombre, desde su dimensión social y política. Los aspectos económicos también han estado vinculados a esta dinámica del desarrollo de las sociedades, en la medida en que los periodos de escasez y abundancia de recursos han sido relevantes en el curso de los acontecimientos de cada nación. Hablar de democracia implica, desde luego, remontarnos a las tesis de la política en el mundo griego, ya que de acuerdo con Aristóteles: *«Todo Estado, es evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de los que les parece, ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política»*.¹³

La soberanía popular debe ejercer el principio de la democracia a través de los elementos formales de la sociedad; esto es, sin el ejercicio de la violencia, porque la democracia no puede estar al servicio de

¹² En Colombia se han puesto de moda las manifestaciones de la ultra-derecha a través de simbolismos como las marchas por los secuestrados, en donde se pone al servicio de los organizadores toda la maquinaria del Estado y sus medios de comunicación para tergiversar la realidad sociopolítica del país, de igual forma, se han promovido el uso de insignias y escudos alusivos a la paz e incluso el apagón de luces durante ciertas horas de la noche con el fin de sentar precedentes sobre la situación degradante en que se tiene a un grupo significativo de colombianos bajo la figura del secuestro. Sin embargo, las marchas contra el parainstitucionalismo han sido censuradas, se ha perseguido a sus líderes y se les acusa de pertenecer a la guerrilla, aún cuando se sabe que son ciudadanos honorables; las demás marchas, las del pueblo son desarticuladas mediante el uso de la fuerza militar y el autoritarismo de Estado. Mientras tengamos gobiernos fascistas no habrá ni siquiera la posibilidad de poder marchar por el desempleo, el hambre, la pobreza, la desigualdad social y la dignidad de nuestros pueblos.

¹³ ARISTÓTELES. La política. Ed. Espasa-Calpe, S.A. duodécima edición, Madrid 1974. p. 21.

una sola institución o clase social. El pueblo, como determinante activo de las luchas políticas y de las decisiones que rigen el destino de un país, debe estar en disposición del diálogo y la concertación. No obstante, para Aristóteles la concepción de lo natural trasciende sobre los niveles de obediencia de los seres humanos, cuando dice que: «*La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden*».¹⁴ En Colombia legalmente se ejerce la democracia política mediante el sufragio: todos los ciudadanos tenemos derecho a votar, con la simple y llana diferencia, de que este mecanismo se ha desvirtuado y degenerado en los bolsillos de caciques, alcaldes, concejales, senadores, representantes, e incluso, en los mismos presidentes de la república.¹⁵

Se ha concebido la democracia como la participación de las mayorías, con el viejo criterio de la mitad más uno. En este contexto la democracia funciona mientras la corrupción no la carcoma, pues no siempre las masas acuden con conciencia a decidir sobre su soberanía futura; en la mayor parte de los casos los electores son llevados de cabestro hacia fines y objetivos que ellos mismos desconocen. En la versión aristotélica, la relación entre dirigentes y dirigidos estaba altamente diferenciada por las condiciones de clase y las jerarquías que los individuos tenían dentro de su ámbito social: «*[...] Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen: Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro, puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa*».¹⁶

El clientelismo y la falta de una conciencia de clase han prostituido los procesos electorales colombianos, llegando al extremo de la apatía del pueblo por sus vínculos políticos. La pérdida de legitimidad de los partidos políticos y sus dirigentes, han creado un caos de identidad y soberanía, lo cual contrasta con los principios consignados en las constituciones hasta ahora difundidas en el país: «*[...] hay constituciones que se deben o a simples ciudadanos o a la filosofía y a los hombres de Estado. No hay una que no se aproxime a las formas recibidas y actualmente en vigor mucho más que las dos repúblicas de Sócrates*».¹⁷

En la mayor parte de los casos, las elecciones presidenciales son legales, a pesar de que el 50% del potencial apto para votar decide por el abstencionismo. ¿Qué implica todo esto?, falta de credibilidad y de gobernabilidad, crisis de los partidos políticos y, por ende, decadencia de los principios democráticos. En términos aristotélicos la organización de los pueblos era fundamental para el futuro desarrollo de lo que hoy conocemos como naciones estado, debido a la capacidad que la autonomía política ha venido exigiendo a los gobernantes a través de los tiempos: «*La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser estas satisfechas*».¹⁸ La participación y la representación en Colombia se han quedado a mitad de camino, en una sociedad convulsionada por el hambre y la miseria, que tan sólo es aliviada y reconocida en los períodos que anteceden a las diferentes elecciones.

¹⁴ Ibid., Libro primero, capítulo 1: origen del estado y la sociedad, p. 22.

¹⁵ Al respecto es fundamental mencionar la financiación de campañas políticas con dineros del narcotráfico y la incursión del parainstitucionalismo (*parapolítica*) en la política nacional.

¹⁶ Ibid., Libro primero, capítulo 1: origen del estado y la sociedad, p. 22.

¹⁷ Ibid., Libro segundo, capítulo IV: Examen de la constitución propuesta por Fáleas de Calcedonia, p. 56.

¹⁸ Ibid., Libro primero, capítulo I: Origen del Estado y de la sociedad, p. 23.

El saqueo, a través de la colonización, implicó el desprendimiento de nuestra riqueza natural y cultural al servicio de los foráneos. De acuerdo a Aristóteles, la sociedad colombiana no ha logrado coordinar en sus gobiernos la dualidad justicia vs derecho: «*La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y a la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho*».¹⁹ Los diferentes modelos de desarrollo, hasta entonces puestos en marcha no han podido responder al conjunto de las necesidades vitales de nuestra sociedad; en la mayoría de los casos estos paradigmas llevan implícitas ciertas externalidades dominantes que se han interpuesto entre el «desarrollo», el crecimiento y la justicia social.

De las contiendas políticas tristemente ha quedado el recuerdo de los muertos, de los desaparecidos, del asesinato a sangre fría por el sicariato, de la tortura, el secuestro y la cooptación del poder. La lucha armada surge como rechazo a las estructuras políticas del bipartidismo vigentes, junto con una serie de movilizaciones campesinas y obreras, que ponen al descubierto la deslegitimación de los partidos tradicionales. Un país que goza de una democracia participativa y que respeta los derechos humanos, no necesita de organizaciones al margen de la ley, ni de la irrupción de otros partidos políticos o facciones políticas, porque la esencia de la política en todas sus dimensiones, estaría representada y materializada por la filosofía del derecho.

En Colombia, después de los gobiernos frente nacionalistas, la crisis política continuó siendo una preocupación para sus dirigentes, tanto de derecha como de izquierda; se necesitaba una fórmula que le diera credibilidad a las facciones políticas tradicionales, frente a las continuas protestas de los sindicatos y organizaciones gremiales. La polarización de grupos de presión y movimientos sociales, aún inspirados en las tesis de la revolución cubana eran la piedra en el zapato para los subsiguientes gobiernos que de antemano reconocían las distancias existentes entre la sociedad civil vs Estado, por consiguiente: «[...] *La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos*».²⁰

La salida a los conflictos políticos y sociales, se fue plasmando en la construcción de nuevos procesos de participación política, pues no se podía seguir actuando con el totalitarismo de los años setenta cuando a la Anapo se le negó el derecho de acceder al poder, legalmente respaldado por la elección popular: la traición y el hurto personifican una vez más al Estado burgués que se jacta del concepto democrático. El pluralismo político aparece transfigurado como una opción para trascender a la legalidad de los acontecimientos en materia de asuntos sociales; se habla entonces de referéndum, diálogo nacional y procesos de purificación entre los polos en conflicto. La libertad y la participación se integran como conceptos de identidad democrática, y un gobierno que desconozca estos dos principios no puede de inmediato aspirar a ser democrático: Podrá de hecho tiranizar con la falacia de la dictadura y el despotismo, pero nunca abrigar esperanzas de paz y libertad. Estas ideas expresadas sobre la categorización de la democracia en sus diferentes interpretaciones, son una forma de ver como un país puede orientar sus destinos políticos sin acudir al uso de la violencia. En Colombia la transición del totalitarismo y el militarismo a la democratización, es un rompecabezas que se estaba armando a partir de la constitución de 1991.

El proceso político colombiano en sus continuas transformaciones (*autoritarismo, exclusión y fascismo*) se nos presenta como algo que está directamente asociado a los problemas existentes entre los partidos

¹⁹ Ibid., Libro primero, capítulo 1: origen del estado y la sociedad, p. 24.

²⁰ Ibid., Libro primero, capítulo II: De la esclavitud, p. 26.

tradicionales (*crisis de representación*), como ostentadores del poder y las posibles alternativas de quienes operan por fuera de los esquemas usualmente reconocidos por el bipartidismo. Desde la crisis que vivieron los mal llamados partidos políticos en el periodo comprendido entre 1948 y 1955, se ha institucionalizado en el contexto nacional un estado deprimente de guerra, asociado a disputas que en su gran mayoría carecían de una visión política clara. Los resultados de esta situación degradante, es considerada por los historiadores, sociólogos y politólogos, como una de las mayores calamidades de la historia política del país, cuyo calificativo sociopolítico no pasa de ser más que una horrorosa etapa de violencia entre facciones políticas y grupos al margen de la ley. Grandes conflictos se suscitan por entonces en el campo político de la sociedad colombiana, que inspirada en la constitución de 1886, no fue capaz de encontrar mejores vías para el ordenamiento económico y social del país, que las ofrecidas por el atroz enfrentamiento entre dos subculturas muy paralelas (*el bipartidismo*) en sus sistemas de gobernabilidad.

El sistema capitalista en su estructura lleva implícito este conjunto de contradicciones que suplantán la esencia de los valores humanos, por la mordaz y omnipotente presencia del capital, a expensas de la explotación y la violación de los derechos mínimos como son: el derecho a la vida, la libertad de expresión y el reconocimiento de la personalidad jurídica entre otros: «*La guerra misma es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y de aquellos hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a someterse; es una guerra que la naturaleza misma ha hecho legítima*».²¹ Las relaciones de producción se han enmarcado, desde los años cuarenta, en una estructura radicalizada por el capitalismo agrario y su inserción al proceso de industrialización, lo que en síntesis regula las luchas por la tierra y el fortalecimiento de un mercado auspiciado por la producción fabril; en un escenario social liderado por propietarios, industriales, obreros, terratenientes y campesinos.

Empezar a reflexionar sobre partidos políticos y democracia, en un ambiente como el que azotó a Colombia durante el infructuoso periodo de la violencia y el narcoterrorismo, induce a pensar que la dinámica de nuestra democratización es de por sí retardataria, y sus directrices de desarrollo han estado por siempre dependiendo de una élite que toma decisiones en torno a sus propios intereses de clase, más no, bajo el consenso de las mayorías, que por siempre han sido excluidas de las grandes decisiones; excepto de la del derecho al voto, el cual ha sido utilizado como un mecanismo de legitimación del poder al interior de los partidos tradicionales: «*De aquí se debe concluir que la unidad política está bien lejos de ser lo que se imagina a veces, y que lo que se nos presenta como el bien supremo del Estado es su ruina. El bien para cada cosa es precisamente lo que asegura su existencia*».²² La realidad política por la que ha trascendido la democracia en Colombia, se inserta a una trayectoria de luchas que recogen un conjunto de intereses diversificados en torno a un momento histórico que ha venido reclamando una mayor autenticidad en el ejercicio del poder. Los liberales y conservadores que por siempre han imperado en la maquinaria del gobierno, predominaron con programas radicales y dictatoriales que dieron origen a los primeros movimientos guerrilleros en Colombia; a partir del asesinato del caudillo Jorge Eliécer Gaitán. Estas guerrillas en primera instancia surgen como una necesidad de los liberales para defenderse de la «*chusma chulavita*», y marcan un hito en la historia de los movimientos armados en Colombia.

Las desigualdades sociales no desaparecen del contexto político nacional y la crisis político-militar se agudiza a un extremo tal que el General Rojas Pinilla en 1953, con una dictadura militar trata de poner orden a la violencia bipartidista y a su vez instaura una nueva etapa de la política en Colombia; en la que

²¹ Ibid., Libro primero, capítulo III: De la adquisición de los bienes, p. 32.

²² Ibid., Libro segundo, capítulo I: Examen de la república de Platón, p. 45.

los dos partidos se afianzan mutuamente para el logro de una paz transitoria en beneficio de los intereses de la oligarquía, los terratenientes y los industriales. El establecimiento del orden apunta hacia una cooptación del poder, transfigurado en proyectos políticos estructuralmente controlados por los partidos liberal y conservador y las fuerzas armadas. Aparecen las mencionadas amnistías, que tan sólo sirvieron para asesinar progresivamente a los líderes de las guerrillas liberales y campesinas; en un trasfondo político que se mostraba pasivo ante la opinión pública, pero reiterativo en el plano de la guerra sucia, a través de la muerte a sangre fría de los principales opositores al régimen.

Las elecciones, en el intervalo del Frente Nacional, son el símbolo de una farsa democrática que no conduce sino a la permanencia de una autoridad dual, la cual utiliza los mismos elementos para orientar el país: la fuerza traducida en el crimen y el despotismo institucional. Como era de esperarse, esta fase política cooptada por la oligarquía, más que facilitar las vías de la pacificación, repercutió en un fenómeno contrario y violento, al dar surgimiento a nuevos movimientos sociales, organizaciones guerrilleras, diversos grupos armados sin identidad definida; y a la exclusión total en política para las terceras fuerzas militantes en el país. Este conjunto político de excluidos reclamaba un espacio de participación democrática desde los siguientes tipos de organizaciones: movimientos barriales, sindicatos, frentes populares, comités estudiantiles, cabildos indígenas, campesinos, negritudes y obreros. Voces que nunca fueron escuchadas, sino más bien calladas bajo el imperio de la fuerza, el militarismo, los escuadrones de la muerte y el parainstitucionalismo.

La democracia no puede concebirse simplemente como el derecho que tienen las personas para ir a votar en las elecciones, eligiendo o siendo elegidos, pues este es un sistema que ha sido malinterpretado en el desarrollo de los quehaceres políticos, en la medida en que el voto se ha mercantilizado en los diferentes círculos del accionar político y en especial cuando de puestos públicos se trata. La democracia es también educar al pueblo colombiano, brindarle seguridad social, defender el patrimonio nacional, respetar la vida, darle participación al pueblo, fomentar el trabajo, facilitar vivienda, respetar la libertad de expresión, redistribuir equitativamente el ingreso y dignificar al hombre como individuo social etc., mucho más allá de los simples artículos que pueda contener una constitución, que por lo general nunca es respetada, sino más bien prevalece como una figura legal sujeta a continuas modificaciones del gobierno de turno para mantenerse en el poder, tal como se ha venido haciendo en los mandatos presidenciales del uribismo. Para Rousseau el éxito o el fracaso de la representación política reside en la voluntad popular, pues democráticamente son las mayorías quienes eligen a su propios gobernantes: *«Cuando se pregunta, en definitiva, cuál es el mejor gobierno, se establece una cuestión tan insoluble como indeterminada, o mejor dicho, una solución que tiene tantas soluciones posibles cuantas combinaciones puedan hacerse en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos»*.²³

Con la ambición de que la democracia real sea un proyecto en construcción, incansable para las futuras generaciones responsables de los destinos del país, se hace necesaria una relación más directa entre dirigentes y dirigidos, para diseñar las estrategias de una Colombia más justa y democrática. Significa esto, que la sociedad civil debe convertirse en un bloque de presión y de coexistencia mutua, para el cabal reordenamiento de las estructuras políticas, económicas y sociales. Sin embargo, para Rousseau, la democracia es un proyecto bastante complejo para el gobierno entre los hombres cuando dice: *«Si hubiera un pueblo de dioses estaría gobernado democráticamente. Un gobierno tan perfecto no le conviene a los hombres»*.²⁴

²³ ROUSSEAU Jean Jacques. El contrato social. Capítulo IX: De los signos de un buen gobierno. Ed. Sarpe, Madrid 1983. p. 132.

²⁴ Ibid., Capítulo IV: De la democracia, p. 111.

La experimentación de ciertos modelos económicos en la sociedad colombiana, de una y otra forma han variado el rumbo de las decisiones democráticas internas, por ejemplo, el paradigma clásico permitía la libertad del mercado, auspiciado por los principios de las leyes naturales, en las cuales, el papel del estado se reducía a una labor prácticamente policiva, en defensa de la propiedad y desde el punto de vista de la integridad de su ciudadanía; es decir, el orden económico se complementaba con el derecho positivo, la superestructura política y la praxis social. La sociedad civil ha venido ganando nuevos espacios de participación que no son más que el producto de la diversificación y puesta en marcha de nuevos modelos de desarrollo (*monetarismo, estructuralismo, institucionalismo y globalismos*). Desde finales del decenio de los ochenta, el Estado colombiano, entró en un proceso de revaluación de sus estructuras políticas y económicas; a partir del proceso de modernización e internacionalización de la economía, inspirado en el modelo de desarrollo neoliberal, lo cual implicó un cambio de políticas y estilos de la gobernabilidad que se han visto reflejados en los nuevos esquemas de la participación y la representación política.

La hegemonía de los partidos tradicionales (*liberal y conservador*) ha trascendido a la consolidación de estructuras de mayor participación política, comparadas con aperturas como la elección de alcaldes y mayores facultades de representación democrática para los gobernadores, diputados, senadores y concejales. Aunque se abren espacios que dan participación, es difícil concertar en cuanto a que es lo más objetivo, dentro de este estilo de gobernabilidad: los sistemas caducos que manejan la retórica de la democracia representativa o la ética en que se sustenta la moral de un pueblo que elige pero que no puede exigir ; «[...] *La oligarquía ha nacido del empeño de hacer absoluta y general una desigualdad que sólo es real y positiva en ciertos conceptos, porque siendo los hombres desiguales en fortuna han supuesto que deben serlo en todas las demás cosas y sin limitación alguna*».²⁵ Desde esta dimensión la participación del pueblo en la toma de decisiones se subordina al esquema de las normas jurídicas preestablecidas (*derecho positivo*) por la clase dominante, y al contexto de unos derroteros jerárquicos (*autocracia y olocracia*). Lo anterior nos dice claramente que en una sociedad donde impera la lucha de clases y la desigualdad en todos los géneros, es difícil lograr una autonomía de la democracia y la instauración de un estado de derecho que promueva en todas sus ramificaciones los principios fundamentales de la libertad.

Bibliografía

ARISTÓTELES. La Política. Espasa. Madrid. 1974.

_____, Ética Nicomaquea. Bedout. Medellín, 1980.

AHUMADA, Consuelo. El modelo neoliberal y su impacto en la sociedad colombiana. Áncora Editores. Bogotá. 2007.

BENEDETTI Mario. Inventario uno. Poesía completa 1950–1985. Seix Barral. Bogotá 2001.

BILBENY Norbert. Aproximación a la ética. Ariel. Barcelona, 1992.

²⁵ Aristóteles. Op Cit., Libro octavo, capítulo I: Procedimientos de las revoluciones, p. 208.

- BOBBIO, Norberto. Liberalismo y democracia. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1993
- _____, Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, 1997.
- _____, El futuro de la democracia. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2000.
- DAHL Robert. Un prefacio a la teoría de la democracia. CEREC. Bogotá, 1988.
- _____, La Democracia, una guía para los ciudadanos. Aguilar, Altea, Taurus, Alfagrama. Madrid, 1999.
- CÁRDENAS, Miguel Eduardo (*Coordinador*). Modernidad y sociedad política en Colombia. Foro Nacional por Colombia, FESCOL. Bogotá, 1990
- CARDONA, Diego (*Coordinador*). Crisis y transición democrática en los países andinos. Fondo Editorial CEREC. Bogotá, 1991.
- GILHODES, Pierre; SÁNCHEZ, Rubén (*y otros*). Modernidad democrática y partidos políticos. Fundación Friedrich Ebert de Colombia–Fescol. Bogotá, 1993.
- GONZÁLEZ, Jorge Enrique (*Editor*). Nación y nacionalismo en América Latina. CLACSO, Consejo Interamericano de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Lecturas CES. Buenos Aires, 2007.
- GUISEPPE Di Palma. La consolidación democrática una visión minimalista. Universidad de California. Berkeley, 1990.
- HELD, David. La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita. Paidós. Barcelona, 1997.
- LEAL, Buitrago Francisco. Estado y política en Colombia. Siglo XXI. 1989.
- _____, y LEÓN Zamora (*Editores*). Al filo del caos. Tercer Mundo, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1991.
- LOCKE, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Orbis, Barcelona, 1983.
- MILL, John Stuart. Sobre la libertad. Sarpe, Madrid, 1984.
- PÉCAUT, Daniel. Crónica de dos décadas de política colombiana 1969 - 1988. Siglo XXI. Bogotá, 1989
- POULANTZAS, Nicos. Fascismo y dictadura: la tercera internacional frente al fascismo. Siglo XXI. México, 2005.

ROUSSEAU Jean Jacques. El contrato social. Sarpe. Madrid, 1983.

_____, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Técnos, Rei Andes. Bogotá, 1995.

SARTORI, Giovanni. ¿Qué es la democracia? Altamir. Bogotá, 1994.

SCHUMPETER J.A. Capitalismo, socialismo y democracia. Londres, George Allen & Unwin, 1943.

SIEYÉS. ¿Qué es el tercer estado? Orbis. España, 1985.

STUART Mill. El utilitarismo. Altaya. Barcelona, 1994.

TERRY Lynn Karl. Modos de transición en América Latina, sur y este de Europa. en: Transiciones a la Democracia en Europa y América Latina. Las Ciencias Sociales, Dartmouth Press. 1995.

CARL SCHMITT Y WALTER BENJAMIN*

Por:

Rafael Gutiérrez Girardot

La facilidad y prisa con que se aceptó y difundió la ocurrencia de un arquitecto norteamericano (Barth), eso es, la de decretar el fin de una época (la modernidad) y el comienzo de otra (la postmodernidad), delata la prisa y «la conciencia desgraciada» (Hegel) con la que el mundo occidental intenta olvidar la responsabilidad de la segunda guerra mundial con sus consecuencias, como el genocidio judío. Ni Inglaterra ni Francia, principalmente, pusieron freno al ascenso de Hitler, cuya ideología creció en las sementeras abiertas por el racismo ario del conde de Gobineau, el prefascismo populista francés azuzado por Maurice Barres y la perversión antisemita del ejército de la *Grande Nation* cristalizado en la condena ilegal del oficial judío Dreyfus. Puede ser casualidad que el arquitecto norteamericano y las ramas del tupido árbol llamado post modernidad hayan coincidido con una época de la historia alemana después de la derrota que se conoce como la «Alemania de la restauración», cuyo afán se redujo al fervor con el que se silenció el pasado inmediato nacionalsocialista y se encubrió su presencia tras la metamorfosis del autoritarismo y los resentimientos racistas y totalitarios en la «democracia cristiana», en la sustitución de una ideología religiosa confesional por una ideología laica confesional. El *slogan* de la postmodernidad – la delimitación de sus linderos es arbitraria: se fecha su comienzo con Nietzsche, que es la tercera estación de la «modernidad» después de Kant y Hegel, por ejemplo-flanquea el neoliberalismo en el sentido que proclama la «pluralidad» en la cual se ahoga la crítica y se fomenta su correlato, esto es, una democracia como técnica del poder en beneficio de una economía transnacional, que es siempre la de los ricos. En este horizonte, la avalancha de la pluralidad de supermercado, de la «postmodernidad» imperativa al compás de la sacralización de la moda, sofoca la «respiración normal de la inteligencia», esto es, «pensar, analizar, inventar» (Borges) y la sustituye por ocurrencias de apariencia «técnica», por una terminología hermética y narcisista, llamada pomposa e injustificadamente «teoría de la literatura», cuyo abuso llamó George Steiner «mundo secundario» y que el ámbito de la filosofía y de la filosofía política favoreció a parásitos de Wittgenstein, fomentadores de la nebulosidad que ya en la época de Hegel trataban de imponerse y que él caracterizó con el dicho alemán: «de noche todas las vacas son negras». Esta oscuridad miméticamente interesada excluye de sus miras un problema fundamental, obnubilado por

*Este ensayo se ha tomado de *Cuadernos hispanoamericanos*. Nro 612, junio 2001

La bibliografía entre las relaciones de Walter Benjamin y Carl Schmitt es, comprensiblemente reducida. Se indican los primeros esbozos de análisis imparciales de estas relaciones. Liselote Wiesenthal, Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins, ed. Athenäum, Frankfurt/m., 1976. –Bernd Witte, Der Intellektuelle als Kritiker, Metzler, ed. Stuttgart, 1976. –Michael Rumpf, Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt en P. Gebhardt (comp.), Walter Benjamin-Zeitgenosse der Moderne, col Scriptor, Kronenberg/Taunus, 1976.-Norbert Bolz, Charisma und Souveranität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Scahtten Max Weber en Jacob Taubes (comp.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, de. F. Schöning y W. Fink, Munich, 1983. Susane Heil, «Gefährliche Beziehungen». Walter Benjamin und Carl Schmitt, ed. J.B. Metzler, Stutgart, 1993. Esencial para el contexto intelectual: Norbert Bolz, Auszug aus der entzauberten Welt (Adorno, Benjamin, Benn, Bloch, E. Jünger, G. Lukács, Schmitt, Max Weber), Wilhelm Fink Verlagn, Munich, 1991.

los sectarismos agudizados durante la guerra fría, esto es, el de la crítica a la modernidad y su manifestación diferenciadamente conjunta en dos inteligencias biográficamente contrarias: Carl Schmitt y Walter Benjamin. Entre las características del primero son de sobra conocidas su temprana adhesión al nacionalsocialismo, su antisemitismo, su formulación de justificaciones del «Estado fuerte», en suma, de lo que le valió ser llamado el «jurista de cabecera del Tercer Reich» quien dictaminó apodicticamente que «el Führer protege el derecho» y elaboró la teoría de «lo político» como manifestación de la relación fundamental entre «amigo y enemigo». Sin embargo, tras esta imagen dibujada con actitudes y opiniones del propio Carl Schmitt, se oculta una ambigüedad que ya no cabe reducir a oportunismo o afán de poder, sino que constituye el presupuesto de esa imagen y a la vez el motor y la sustancia a la vez de sus teorías. En los *Apuntes de los años 1947-1951*, publicados póstumamente bajo el título *Glossarium* en 1991, confesó que «ésta es la palabra clave secreta de toda mi existencia espiritual y publicista: la lucha por la agudización católica propiamente tal (contra los neutralizadores, los ociosos estéticos, contra los abortadores de frutos, los incineradores y los pacifistas). Aquí por este camino de agudización ya no me acompañó Theodor Haecker; aquí se quedaron todos lejos de mí, aun Hugo Ball. Sólo me quedaron Konrad Weiss y fieles amigos como Paul Adams»¹. La agudización católica fue el antídoto contra la modernidad racional, contra los neutralizadores, especialmente el Estado «liberal» religiosamente neutral. Walter Benjamin, por otra parte, judío, perseguido por el nacional socialismo, que se adhirió libremente al marxismo de Bertolt Brecht y al «materialismo» hegeliano de Theodor W. Adorno, quien suprimió el epistolario de su protegido la carta que éste dirigió a Carl Schmitt en 1930 con la indudable intención de borrar toda huella del «jurista de cabecera» nazi en la víctima del Tercer Reich. En esa carta, Benjamin le decía a Schmitt sobre el libro *El origen del teatro barroco alemán* (1930): «Usted notará rápidamente cuanto le debe a usted este libro en su exposición de la teoría de la soberanía en el siglo XVII. Tal vez me permita además decirle que también de sus obras posteriores, ante todo *De la dictadura* he deducido una confirmación de mis formas de investigaciones artístico-filosóficas por sus formas de investigaciones filosófico-constitucionales. Si la lectura de mi libro le hace comprensibles este sentimiento, se ha satisfecho así el propósito de mi envío»². El reconocimiento de estas deudas no bastó, al parecer, para analizar desprevencidamente la conjunción de dos posiciones políticas opuestas que fascinó a Benjamin mismo, como observó Gershom Scholem: «Él pudo percibir el rodar subterráneo de la revolución aun en autores cuya imagen del mundo tiene del todo rasgos reaccionarios, pues Benjamin poseía en general un sentido despierto para lo que él llamo 'la rara reciprocidad entre teoría reaccionaria y praxis revolucionaria'». En estos análisis es palmaria la secularización de una apocalíptica judía y en ninguna parte niega su origen»³. ¿Confluyen en estas posiciones opuestas la «agudización católica» y la «apocalíptica judía» secularizada? El concepto de soberanía al que se refiere Benjamin fue formulado por Schmitt en su libro *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía* (1922), cuya primera frase dice: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción»⁴. La definición del soberano adquiere su sentido teológico-político específico con la afirmación de que «todos los conceptos concisos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»⁵. El soberano es como Dios y su poder, consecuentemente, absoluto. Pero esta clarificación del concepto de soberano y soberanía en el siglo XVII, en la primera etapa del proceso de secularización no fue sólo lo que aprovechó Benjamin en su libro. La diferenciación crítica de esa noción que hizo en la

¹ Carl Schmitt, *Glossarium*, ed. Freiherr von Medem, Duncker & Humboldt, Berlín, 1991, p. 165

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1974, t. I,3, p. 887. En adelante se cita con las siglas GS, tomo y página.

³ Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983, p. 31 s.

⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humboldt, Berlín, 6 1993, p. 13.

⁵ Carl Schmitt, op. cit., p. 43.

interpretación histórica de ese proceso no oculta el hecho de que en la definición de soberano y soberanía encontró un punto de contacto con Schmitt que va más allá de la tesis de la secularización. Es el concepto de «estado de excepción». En *Sobre el concepto de la historia* (1940) escribió: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que corresponda a ello. Entonces se nos presentará como nuestra tarea ocasionar el real estado de excepción...»⁶. La tesis VIII se encuentra en el marco de la lucha contra el fascismo, pero la contraposición de estado de excepción como regla cotidiana y real estado de excepción, pone de manifiesto una concepción de la historia que no es lineal sino un permanente estado de excepción, un apocalipsis, que Benjamin ilustró en la famosa tesis IX en la que interpreta el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus* del que dice que «Ha vuelto su rostro al pasado. Donde se nos aparece una cadena de sucesos, él ve una única catástrofe que incesantemente acumula escombros sobre escombros y se los lanza a sus pies. Él quiere detenerse, despertar a los muertos y juntar lo destrozado. Pero una ráfaga sopla desde el Paraíso, se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no las puede cerrar. Esta ráfaga lo empuja incesantemente hacia el futuro, al que él le vuelve las espaldas, mientras el montón de escombros crece ante él hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es esta ráfaga»⁷. En uno de los apuntes preparatorios de la tesis escribió: «La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe. La catástrofe como el *continuun* de la historia»⁸. Este apocalipsis secularizado en que consiste el real estado de excepción tiene en Schmitt también una significación religiosa: «El estado de excepción tiene para la jurisprudencia una significación análoga a la que tiene el milagro para la teología»⁹. La deuda de Benjamin a Schmitt se fundó en una concepción teológica del mundo, de la historia y de la política. Por encima de las diferencias que separan sus posiciones políticas, la teología política de Schmitt y la teología de la historia de Benjamin constituyen un horizonte complejo en el que dos contemplan la modernidad y desde el cual sientan las medidas para su crítica.

Pero ¿qué significa modernidad para Schmitt y Benjamin? Schmitt nunca mencionó a Nietzsche, en tanto que Benjamin se ocupó con él repetidamente. Sin embargo, el clima en el que se perfiló esa crítica a la modernidad estuvo determinado por Nietzsche. Su estilo polémico «anticientífico», su lenguaje «evangélico» y «poético» despertaron fuertes y hasta sarcásticas resistencias como la de Wilamowitz-Moellendorf con su artículo de intención destructiva sobre *El nacimiento de la tragedia...* y el aire triunfal con que el filólogo clásico en nombre de la ciencia comprobó que el blanco de sus ataques había abandonado esa ciencia. Los adeptos posteriores a su muerte, imitadores de su gesto profético, contribuyeron a mantenerlo en un aislamiento del que Nietzsche mismo se quejó en vida. Sin embargo, precisamente sus dos obras más «acientíficas», esto es, *Así habló Zaratustra* y *El Anticristo* suscitaron la obra «científica» de mayor influencia en la interpretación de la modernidad, es a saber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1902) de Max Weber. En las últimas páginas de esta obra, Weber sugiere una valoración, con la que no quiere perturbar su «exposición puramente histórica». Sobre el capitalismo triunfante conjeturó: «Nadie sabe hoy aún quien habitará en el futuro esa casona y si al final de este tremendo desarrollo estarán profetas completamente nuevos o un poderoso renacimiento de antiguas ideas o ideales o si no-cuando ninguno de los dos- petrificación mecanizada, encubierta con una especie de crispado hacerse el importante. Entonces ciertamente, para los 'últimos hombres' de este desarrollo cultural podría devenir verdad la frase: 'especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: esta nada se

⁶ Walter Benjamin, GS I, I p. 697.

⁷ Walter Benjamin, op. cit., loc. Cit.

⁸ Walter Benjamin, GS I, 3. p. 1244.

⁹ Carl Schmitt, Politische Theologie, p. 43.

imagina haber ascendido a una grada hasta ahora nunca lograda de la humanidad' »¹⁰. Los «últimos hombres» son una referencia al *Zarathustra* (Nro 5) de Nietzsche, a los que no entienden «la anunciación del relámpago». Pero la referencia impone la pregunta ¿por qué precisamente alude a estos «últimos hombres» incapaces de «la anunciación del relámpago»? Weber suprime el pathos de Nietzsche y describe en que consiste esa incapacidad: «La creciente intelectualización y racionalización no significa pues un creciente conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se está, sino que significa algo diferente: el saber de que o la fe en que, si sólo se quisiera, se pudiera en cualquier momento enterarse de que en principio no hay poderes secretos incalculables, que operan en ellas, de que más bien, en principio, se pueden dominar por cálculo todas las cosas. Pero eso significa: la desmiraculización del mundo. Ya no se puede acudir a medios mágicos, como lo hace el salvaje, para quien hay tales poderes, para dominar o suplicar a los espíritus, sino que los medios técnicos y el cálculo lo producen, esto, ante todo, significa la intelectualización como tal»¹¹. Esta observación, hecha en su conferencia *La ciencia como profesión* (1917) no carecía de *pathos*, pero ya no el evangélico de Nietzsche, sino el del profesor que plantea el problema de su tarea como orientador en una situación irreversible, que parecía un callejón sin salida. Pues Weber no dedujo de esta pérdida de la capacidad de captar «la anunciación del relámpago» un retorno al estado natural del «buen salvaje» de Rousseau. Sus propuestas de salida de este callejón sin salida fueron ambiguas o mal entendidas (la noción de carisma, por ejemplo), pero el análisis de la relación entre economía y religión neutralizó el tono acusatorio que Marx y Nietzsche habían dado a esas relaciones y complementó la descripción de la racionalización característica de la sociedad burguesa, que Hegel había puesto de relieve, con la determinación religiosa del fundamento de la sociedad occidental. La modernidad fue, dicho *grosso modo*, un problema «teológico». Carl Schmitt y Walter Benjamin comparten con Max Weber esa interpretación de la modernidad, pero le dan un acento diferente. Carl Schmitt la comparte en el marco de las «ideas filosófico-constitucionales» y amplía la correspondencia entre «estado de excepción »y «milagro»: «... la idea del Estado de derecho moderno se impuso con el deísmo, con una teología y una metafísica que expulsa del mundo al milagro y rechaza tanto la excepción que estatuye un quebrantamiento de las leyes naturales por una intervención inmediata contenida en el concepto de milagro como la intervención inmediata del soberano en el ordenamiento jurídico válido»¹². Para Walter Benjamin no es el desarrollo de las ideas sobre el Estado de derecho moderno lo que condujo a esa expulsión del milagro, sino la primera guerra mundial y sus consecuencias sociales, que él resume con el concepto de «empobrecimiento de la experiencia». En su ensayo *Experiencia y pobreza* (hacia 1933) lamentó que en esa época ya no se acostumbra la transmisión de las experiencias personales a la juventud y aseguró: «No, lo que es claro es que la experiencia está en baja cotización y eso en una generación que en 1914-1918 tuvo una de las más monstruosas experiencias de la historia universal... (la gente) no vino más rica sino más pobre de experiencia inmediata. Lo que diez años después se vertió en la marea de libros de guerra, fue algo completamente diferente de la experiencia que fluye de la boca al oído... pues nunca se han desmentido tan laboriosamente las experiencias como las estratégicas por la guerra de trincheras, la económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por los detentadores del poder. Una generación que había ido a la escuela en el tranvía de mulas, se hallaba al aire libre en un paisaje en el que nada había quedado inalterado sino las nubes y en el centro, en un campo de fuerzas de destructivas corrientes y explosiones, el pequeñísimo cuerpo frágil del hombre. Una pobreza completamente nueva sobrevino a los hombres con ese monstruoso despliegue

¹⁰ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus en Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 4 1947,t .I, p. 204

¹¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winkelmann, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1951, p. 578.

¹² Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 43.

de la técnica»¹³. En la guerra culminó el proceso de racionalización de la sociedad occidental, el proceso de la modernidad o sociedad burguesa. La crítica a ella se desprendió de las medidas que pusieron para juzgarla Carl Schmitt y Walter Benjamin: el «estado de excepción» el «milagro» y la nostalgia de la riqueza humana, de una «tradición». La diferencia de actitudes frente a esta modernidad (contrarrevolución en Schmitt; futuro revolucionario como salida ambiguamente mesiánica de la situación en Benjamin) no son obstáculo para que en los análisis concretos de la situación. Schmitt y Benjamin desvelen con penetrante agudeza los complejos entretejidos contradictorios de esa modernidad.

Esas medidas teológico-políticas y teológico-históricas se nutrieron en Schmitt y Benjamin de la poesía. En Benjamin fue la poesía de Hölderlin, de Rilke y de manera intensa – admiración y rechazo- y personal la de Stefan George, que aunque encerrada en el hermetismo de los iniciados de su Círculo influyó decisivamente en la vida intelectual alemana del primer cuarto de siglo. En la respuesta a una encuesta de *Die literarische Welt* sobre la significación de George en la vida cultural alemana, publicado bajo el título *Sobre Stefan George* (1928), recordó Benjamin lo que debía a George. A los tres libros *Los libros de los poemas bucólicos...* (1895), *El año del alma* (1897) y *El tapete de la vida* (1900) agradeció la juventud la «dicha indomable» de «legitimarse en versos». Un decenio después apareció *La estrella de la alianza* (1914) y tras la estela fatal que anunciaba se cernió la primera guerra mundial. Sus amigos Fritz Heinle y Rika Seligson se suicidaron. Heinle dejó poemas, y Benjamin al leerlos los comparó con los de George que lo habían conmovido y comprobó que para él estos eran como «un viejo bosque de columnas» y los de Heinle «una joven protección». «Así, la influencia de George en mi vida está ligada al poema en su sentido más vital. La manera en la que su dominación devino en mí y cómo se derrumbó, todo eso ocurre en el espacio del poema y en la amistad de un poeta»¹⁴. Entre 1915 y 1925 Benjamin escribió una serie de sonetos dedicados a la amistad y a la muerte del poeta Heinle. Su lenguaje delata la intención de superar la huella de George en la lengua poética alemana, pero delata también ese eco. La conjunción de amistad y poesía bajo el signo de George arrancó a Benjamin esta confesión: «De todos modos me detuve demasiado tiempo en el ámbito de estas poesías como para no dejar de conocer un día también sus terrores»¹⁵. La permanencia en la poesía de George, la significación vital de la poesía que experimentó en aquella, suscitaron en el epitafio de los sonetos una esperanza que va más allá del «amor constante más allá de la muerte» (Quevedo) que expresan. La primera estrofa del soneto 24, por ejemplo, dice:

En el fin de los tiempos Dios nos inflamará

Dorado diálogo de nuevo en el que las cosas

Como utensilios susurrantes en ondas plateadas

Se encuentran igual que la consigna de fieles guardias¹⁶

El fin de los tiempos es el fin de la historia que anunciaron los profetas judíos (Daniel), que en Benjamin es, en este caso, la Utopía de un «diálogo dorado», la poesía, en el que se recupera la experiencia de las cosas perdidas por su empobrecimiento actual. Esta Utopía poética, que otorga a la

¹³ Walter Benjamin, GS II, I. p. 214.

¹⁴ Walter Benjamin, GS II, 2. p. 622 s.

¹⁵ Walter Benjamin, op. cit., p. 623.

¹⁶ Walter Benjamin, Sonette, ed. R. Tiedemann, Suhrkamp. Frankfurt/M., 1986, p.30.

poesía una facultad mesiánica, es un eco del fragmento del poema de Hölderlin conocido como «fiesta de la paz», cuya estrofa central reza:

Muchos ha conocido el hombre.

Muchos de los celestiales ha nombrado

Desde que somos un diálogo

Y podemos oír los unos a los otros.¹⁷

Pero este eco de Hölderlin se entrelazó con el de George, en cuyo círculo surgió la primera edición histórico-crítica separada por Norbert von Hellingrath. El poema *Hölderlin* de George iba acompañado de un comentario que terminaba con el elogio «mesiánico», esto es que Hölderlin es el «invocador del Nuevo Dios». La influencia de George despertó en Benjamin «desconfianza y réplica», es decir, fue un desafío. Criticó acremente la concepción del papel del poema de Círculo de George, que un miembro cercano del poeta, Max Kommerell, trató de fundamentar en su libro *El poeta como conductor en el clasicismo alemán* (1928), pero le concede significación política fundamental «desde el otro lado». «Si hubiera un conservatismo alemán que se preciara de sí, debería ver en este libro su carta magna»¹⁸. En la detallada reseña del libro, Benjamin clarifica su concepto de tradición, y al reprochar al Círculo su carencia de sentido del presente, asegura que «este hoy puede ser precario, ciertamente. Pero sea como sea, debe tomárselo por los cuernos para poder inquirir en el pasado»¹⁹. Benjamin diferenció más tarde (en *Sobre el concepto de la historia*) este postulado de una reciprocidad de presente y pasado y, con ello, se deslindó de la conmoción que le había causado la fusión de vida y poesía en Stefan George. Esa conmoción, sin embargo, no se manifestó visiblemente en sus escritos, pero en sus cartas a Gerschom Scholem dejó testimonio de lo que positiva y negativamente significó para él esa figura.

Igualmente fuerte fue la impresión que causó en Carl Schmitt la obra poética de Theodor Däubler, especialmente *La luz del Norte* (1910-1912). El poema, que abarca más de tres mil versos, es pesadamente accesible. El Yo poético recorre las ciudades de preferencia del poeta, Venecia, Florencia, Nápoles, Roma y tras un «intermezzo órfico» continúa su viaje por regiones intelectuales como el Antiguo Testamento, la sabiduría oriental, que se fusionan con el Occidente, para terminar en un volcán que, como el Brahma hindú, es símbolo del cosmos creador y destructor. Los componentes culturales y el propósito cósmico del poema son irradiación de un peculiar complejo literario y cultural del fin de siglo alemán, en el que las intenciones de rigor y totalidad de la filosofía del idealismo alemán descendieron a un nivel especulativo y sectario, en el que se plantaron los confusos bosques de una mitología diversamente interpretable. El libro de George que Benjamin apreció estaba dedicado a Alfred Schuler y Ludwig Klages, pontífices del Círculo llamado de los «cósmicos». Según su teoría, el mundo occidental es desde su comienzo un mundo de la depravación y de la decadencia, una tradición incesante a las fuerzas primarias de la vida. El racionalismo y el progreso son las causas de esta perversión, que se supera sólo mediante el retorno a los orígenes paganos-telúricos. Däubler no fue menos especulativo, y la actualidad de su poema consiste, según Schmitt, en esa oposición a la época, en que constituye «el contrapeso a la época mecánica». La interpretación del poema por Schmitt lo priva del ambiente especulativo irracional y lo encauza a una crítica a la modernidad que parece una especificación de la crítica de Max Weber a los «últimos hombres»

¹⁷ Hölderlin, «Friedensfeier», en *Sämtliche Werke*, ed. M. Knaupp, Hanser Verlag, Munich, 1991, t.I, p. 361.

¹⁸ Walter Benjamin, GS III, p. 252.

¹⁹ Carl Schmitt, Theodor Däublers «Nordlicht», Georg Müller Verlag, Munich, 1916, .64 s.

que han creído escalar una grada hasta ahora no alcanzada de la humanidad: «Ellos querían el cielo sobre la tierra, el cielo como resultado del comercio y la industria, que de hecho se debe hallar en la tierra, en París, Berlín o Nueva York, un cielo con baños, automóviles y sillas de club, cuyo libro sagrado sería el horario de trenes. Ellos no querían ningún Dios de amor y de la gracia, habían ‘hecho’ tantas cosas sorprendentes, porque no habrían de ‘hacer’ la torre de un cielo terrenal. Las cosas más importantes y las ultimidades ya estaban secularizadas. El derecho se había transformado en poder, la lealtad en calculabilidad, la verdad en cabalidad generalmente reconocida, la belleza en buen gusto, el cristianismo en una organización pacifista... En lugar de la diferencia de bueno y malo se introdujo una diferenciadamente sublime de aprovechamiento y daño»²⁰. El cuño poético de la crítica a la modernidad engendra una comunidad de posiciones, que se percibe en medio de los diferentes acentos: la nostalgia de solidaridad, de amor, de comunicación, que es también una crítica a la preeminencia del sujeto en filosofía y del «liberalismo» en la política. Esa nostalgia de solidaridad encerraba, a su vez, un peligro, que se manifestó claramente en el «Círculo de Stefan George» y en la pedagogía de Gustav Wyneken, que Benjamín aprobó con entusiasmo: el del retorno a la relación feudal de «señor» («conductor») y «pupilo», el de la revivificación de la mentalidad obediente que caracterizó a la sociedad alemana y que favoreció el militarismo. Benjamín adjuró de este elemento de Wyneken y George. Schmitt lo transpuso a la teoría política y la llamó: «decisión». La decisión supone la obediencia al que decida. Con la definición de soberano, Schmitt trató de desacralizar políticamente la pirámide teológica que subyacía al ordenamiento feudal, en la que el soberano era el representante de Dios, y que había sido secularizada o derrumbada por la pretensión de la razón, que Kant concibió como tribunal de la verdad en una nota concisa al prólogo de la primera edición de *Crítica de la razón pura* (1781)²¹. La desacralización no tuvo el proceso de detener y revertir la rueda de la historia, sino el de aprovechar el «derrumbamiento del idealismo alemán», el del pensamiento sistemático, que pusieron en marcha el joven Marx y Nietzsche, para llenar ese vacío con una actualización de las estructuras jerárquicas de la iglesia católica, propuestas como ejemplo de la superación del caos individualista «liberal» y de la crisis de la modernidad. Benjamín no tuvo en cuenta ese derrumbamiento, sino recurrió a Kant para criticar la «ceguera histórica y religiosa de la Ilustración y de toda la época moderna», su concepto de experiencia que se «redujo al mínimo de significación», es decir, su empobrecimiento de experiencia, y contraponerle un concepto de experiencia que también abarca la religión, esto es como la verdadera, no siendo ni Dios ni el hombre objeto o sujeto de la experiencia, si bien esta experiencia descansa en el conocimiento puro que como quintaesencia de la filosofía sólo debe y puede pensar a Dios»²². En la resacralización de conceptos teológicos secularizados y en el enriquecimiento de la experiencia empobrecida de la modernidad con la recuperación de la noción de Dios en la filosofía, Schmitt y Benjamín concretaron paulatinamente su respuesta teológico-crítica a la secularización de la modernidad. Pero en esta primera configuración de sus medidas teológico-poéticas surge un nuevo punto de contacto entre las dos, es a saber, la relación con Kant. En su conferencia *La era de las neutralizaciones y despolitizaciones* (1929), pronunciada once años después de la redacción de *Sobre el programa de la filosofía venidera* de Benjamín, coincidió Carl Schmitt con la crítica a Kant que aquel hizo en el trabajo inédito, y en vez de pretender una rectificación del pensamiento kantiano bajo las sugerencias del neokantismo de Cohen, lo interpreta como capítulo que inaugura la ruptura de «las categorías morales» preparada por «el tránsito de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII», a la «era propiamente heroica del racionalismo occidental». En el siglo XVIII sobresale Kant: «Una expresión característica de este siglo es el concepto de Dios de Kant, en cuyo sistema Dios

²⁰ Kant *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmitt, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, p.7.

²¹ Walter Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie* en GS, II, 1, pp.158 y 163.

²² Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlin, 31994, p. 140.

aparece solamente, según se ha dicho burdamente, como un 'parásito de la ética'; toda palabra en la unión de palabras 'Crítica de la razón pura' - crítica, pura y razón- va dirigida polémicamente contra dogma, metafísica y ontologismo»²³. A ello sigue el siglo XIX como «un siglo de la unión aparentemente híbrida e imposible de tendencias estético-románticas y económico-técnicas»²⁴. Schmitt reduce su crítica al siglo XIX principalmente al romanticismo alemán, que considera como el estadio estético intermedio entre el moralismo del siglo XVIII y el economismo del siglo XIX, e insiste con ello en la acre crítica al romanticismo que detalló en su libro *Romanticismo político* (1919). Benjamin, en cambio, considera otro aspecto de Kant y lo coloca en una modernidad estética al hacer coincidir el aspecto kantiano de la crítica con el concepto romántico de crítica, que él rehabilitó en su tesis doctoral sobre *El concepto de la crítica artística en el romanticismo alemán* (1917). La divergencia de actitudes frente a Kant y al romanticismo alemán es signo de una divergencia de caminos dentro de las medidas teológico-estéticas con las que Schmitt y Benjamin juzgan y se enfrentan a la modernidad secularizada. La crítica de Schmitt a ella es insistente y «decidida» y delata el cuño católico que lo llevó a su consigna de la «agudización católica». La crítica de Benjamin es «fragmentaria» en el sentido que tiene ese concepto en Friedrich Schlegel y Novalis, esto es, que el «fragmento» es formalmente asistemático pero que tiene una intención sistemática. El «fragmentarismo» de esa crítica se manifiesta como una exploración por «camino del bosque» (Heidegger), por sendas que concluyen en salidas hoy cerradas y que ocasionalmente dejan entrever un «claro del bosque». Esas divergencias delatan los dos términos de una complejidad cristiano-judía y, más concretamente, germano-judía, el del católico alemán (Schmitt) que supera los límites sociales impuestos al catolicismo alemán por la mentalidad jerárquica anticatólica prusiana y protestante y el del judío que vivió en una «patria», en la que se juntaban el antisemitismo católico y protestante, la afirmación judía de su identidad, la significación de los judíos para la fama y el florecimiento de las ciencias y la cultura alemanas con la pregunta y esperanza de una configuración concreta de esa identidad y el fin del secular exilio. El «estado de excepción» fue para Schmitt la regla en el sentido de que la secularización y el liberalismo fueron la regla que favoreció el destronamiento de los valores católicos a veces de manera bélica como en la llamada *Kultukampf* («lucha cultural»), desatado por Bismarck en 1871 como guerra abierta a la iglesia y al partido de centros católicos, cuyas consecuencias para su familia recordó toda la vida. Para Benjamin, el «estado de excepción» consistió en que, como observó Gerschom Scholem sobre los intelectuales judíos a comienzos del siglo, éstos se plantearon «la pregunta de cómo habría de considerarse el hecho de que el haber cultural de esa generación estaba administrado en gran parte por judíos, quienes la gran mayoría del pueblo alemán le negaba el derecho para ello»²⁵. Estas situaciones personales influyeron indudablemente en el juicio de Schmitt y Benjamin sobre la modernidad y su cristalización del estado moderno, cuya ambigua figura en el imperio Guillermino se desmoronó con la primera guerra mundial. Asja Lacis, la comunista lituana de la que se enamoró Benjamin en 1924, lo indujo primero, a ocuparse del presente y le proporcionó la perspectiva para hacerlo: «un comunismo radical» como escribió a Gerschom Scholem. Independientemente la heterodoxia de su marxismo y de su rechazo del partido comunista el «comunismo radical» nutrió la teoría de la historia que desarrolló en su libro *Calle de una dirección* (1928). Benjamin corona las «imágenes del pensamiento» que hace desfilar en el libro con una titulada *Sobre el planetario*, en la que compara la relación del hombre con la naturaleza y el cosmos en la época moderna con la que se acostumbró en la antigüedad, caracterizada por la embriaguez. Frente a ella «la última guerra fue un intento de boda con los poderes cósmicos. Masas humanas, fuerzas

²³ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 141.

²⁴ Gerschom Scholem, *Zur Sozialpsychologie de Juden in Deutschland 1900-1930* en *Judaica* 4, *Suhrkamp, Frankfurt/M.*, 1984, p. 259.

²⁵ Walter Benjamin, *GS IV*, 1. p. 147.

eléctricas fueron lanzadas al campo abierto, altas frecuencias atravesaron el paisaje, nuevas estrellas emergieron en el cielo, en el espacio aéreo y las profundidades del mar retumbaron por las hélices, y por doquier se cavaron pozos de sacrificio en la madre tierra. Este gran cortejo por el cosmos se realizó por primera vez en medida planetaria, esto es, en el espíritu de la técnica. Pero como el afán de lucro de la clase dominante se propuso repasar en ella su voluntad, la técnica traicionó a la humanidad y transformó el lecho nupcial en mar de sangre. Dominio de la naturaleza, dicen los imperialistas, en el sentido de la técnica». La consecuencia de esa transformación se manifestó en el hecho de que «en las noches de aniquilación de la última guerra, sacudió al cuerpo de la humanidad un sentimiento que pareció igual a la dicha del epiléptico. Y las revueltas que le siguieran fueron el primer ensayo de apoderarse del nuevo cuerpo. El poder del proletariado es el barómetro de su convalecencia»²⁶. Esta interpretación de la primera guerra mundial como abuso de la técnica coincide parcialmente con la de Ernst Jünger, pero el nuevo carácter técnico de la guerra que los dos comprueban planteó un problema central de la época. Benjamin lo formuló en el ensayo *Teorías de fascismo alemán* que reseña el volumen *Guerra y guerreros* (1930) editado por Jünger, en que sostiene que «el fallo de poder del Estado ante la guerra» favoreció su disolución y despertó la esperanza en el advenimiento del Führer imperial con que sueñan los autores de este libro²⁷. La crisis del Estado que anuncia Benjamin era más concretamente la crisis del parlamentarismo, de la democracia y del liberalismo, que se agudizó después de la primera guerra mundial, cuya experiencia nutrió una creciente crítica al sistema. En su ensayo *La situación histórico-intelectual del parlamentarismo actual* (1923), Carl Schmitt examinó detalladamente los fundamentos y alternativas de esa crisis con la intención de «dar el blanco en el núcleo de la institución del parlamentarismo moderno». Del análisis «resultará evidente cuan poco es siquiera captable la base sistemática de las ideas políticas y sociales dominantes de las que surgió el parlamentarismo moderno, hasta qué punto la institución ha perdido moral e intelectualmente su fundamento y sólo se sostiene aun como un aparato vacío gracias a una mera pertinacia mecánica *mole sua*»²⁸. La crítica del parlamentarismo, del estado de derecho, de la democracia y del liberalismo, de la modernidad política, de Schmitt fue una constante en su pensamiento político y se desarrolló en polémica con Max Weber, Hans Kelsen y, de modo tácito, con Leo Strauss. El carácter polémico y a la vez científico de esa crítica y las transformaciones teóricas y políticas de la carrera de Schmitt fueron los requisitos de un escenario público, en el que él actuó con ambición y propósito de lucha y ascenso. Su crítica al liberalismo y a la modernidad, la formulación de su «teología política» y de su «concepto de lo político» le dieron fama y despertaron replicas que, más tarde, se convirtieron en «consignas» de condena y en *clichés*, como la dicotomía «amigo-enemigo» a la que el refirió lo político. Fundamento de esa crítica fue su «agudización católica», pero el motor que la movió fue su profesión. En las páginas de confesión tituladas *Ex Captivitate Salus* recogidas en el breve libro del mismo título (1950) reconoció que las disciplinas a las que se dedicó, derecho internacional y derecho constitucional, estaban expuestas inmediatamente al riesgo de lo político, que en tiempo agitados «se agudiza el peligro inmanente a todo pensamiento libre. El investigador y profesor de derecho público se ve entonces súbitamente comprometido y clasificado por alguna frase libre y cierto que por hombre que en su vida nunca han tenido idea libre, y a quienes le es extraña esencialmente toda libertad del espíritu. El trabajo científico de un erudito del derecho público, su obra misma lo sitúan en un país determinado, con grupos determinados y en una situación temporal determinada. La materia con la que el configura sus conceptos y al que está librado en su trabajo científico, lo liga a situaciones políticas, cuyo favor o desfavor,

²⁶ Walter Benjamin, GS III. p. 248.

²⁷ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1961. P.30.

²⁸ Carl Schmitt, *Ex captivitate Salus*, Greven Verlag, Colonia, 1950, p. 55.

dicha o desgracia, victoria o derrota abarca también al investigador y profesor y decide su destino personal»²⁹. De la astuta justificación de su ambiguo y oportunista compromiso con el nacionalsocialismo, que él deduce de su profesión, es preciso poner de relieve su invocación del pensamiento libre y del riesgo que éste implica. Benjamín corrió el mismo riesgo y se mantuvo fiel al pensamiento libre. Pero el riesgo que acosó a Benjamín fue el de una existencia de profesional de la inteligencia librada a la competencia publicitaria. Su ambición de ser el crítico más importante de Alemania lo indujo a someterse a reservas y a dependencias en el desarrollo de su pensamiento, es decir, a limitar esa libertad y a luchar a la vez por ella. Su dependencia económica de Adorno, quien como lo muestra a saciedad el epistolario de los dos, usufructuó sus ideas y obstaculizó su despliegue, y la influencia imperativa de Bertolt Brecht, fueron «gajes del oficio» que él aceptó con ingenua gratitud (Adorno) y callada reserva (Brecht). Pero eso no debilitó su comprensión del intelectual como «estratega en la lucha literaria», cuya tarea formuló, antes del exilio, en *La técnica del crítico en trece tesis de Calle de una dirección*: «La 'objetividad' debe sacrificarse siempre al espíritu del partido cuando vale la pena la cuestión por la que se lucha». La crítica es un asunto moral. Si Goethe no apreció en su justo valor a Hölderlin y a Kleist, a Jean Paul y a Beethoven, eso no afecta su comprensión del arte, sino su moral». «Polémica significa aniquilar un libro en pocas páginas. Mientras menos se lo estudia, tanto mejor. Sólo quien puede aniquilar, puede criticar»³⁰. La decisión en beneficio del espíritu de partido fue voluntaria, no, pues, como en el caso de Schmitt, resultado de su profesión. Pero esa decisión no privó, en última instancia, sobre su libertad intelectual. La aparente contradicción entre la observancia del espíritu de partido y la libertad del pensamiento fue más bien una de las diversas posiciones que tomó Benjamín y que reflejan su concepción del pensamiento fragmentario y de la oscilación de su carrera en busca de una existencia segura. Por encima de los cauces diferentes que siguieron el ejercicio del pensamiento libre y el riesgo concomitante, ello plantea un problema político y cultural de la época y, concretamente, de la primera democracia alemana, esto es, de la República de Weimar. Es el problema de la transición de una sociedad hondamente arraigada en la obediencia de las autoridades jerárquicas de la vida cotidiana y del Estado a una sociedad burguesa, cuyos principios, esto es, el egoísmo y la relación social de los hombres como relación de medios y fines, describió Hegel en sus *Lecciones de filosofía del derecho* (1833). Esta racionalización, que Hegel dedujo de la Revolución Francesa, no logró en Alemania relativizar la estructura jerárquica de «conducción y obediencia» entre los estratos y condujo a una «peculiar alianza de conformismo, indiferencia, alienación y rebelión, a veces en nombre de la modernidad, pero siempre empapada de elementos antimodernos»³¹. Schmitt y Benjamín fueron manifestación de esta «peculiar alianza», fueron los diversos y semejantes acentos que la matiza, pero esa matización pone de relieve la semejanza de los puntos de partida de la crítica a la modernidad. La crítica al parlamentarismo de Benjamín fue tan decidida como la de Schmitt, pero este no intentó acertar en el blanco de su núcleo, sino diagnosticar su significado sociológico. En su ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936) observó: «La crisis actual de las democracias burguesa incluye una crisis de las condiciones que son determinantes para la exposición de los gobernantes. Las democracias exponen a los gobernantes inmediatamente, personalmente y por cierto ante representantes. El parlamento es su público. Con las innovaciones de los aparatos de grabación que permiten a los oradores durante el discurso ilimitadamente ser escuchados por muchos y poco después ser vistos ilimitadamente, se pone en primer plano la exposición del hombre político ante este aparato. Los parlamentos se despueblan al mismo tiempo que los teatros; la radio y el cine cambian no

²⁹ Walter Benjamin, GS, IV, 1. p. 108.

³⁰ Richard Münch, *Die Kultur der Moderne. Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, p. 844.

³¹ Walter Benjamin, GS I, 2. p. 454.

solamente la función del actor profesional sino exactamente lo mismo que la función del que, como hacen los gobernantes, se expone así mismo ante ellos. La dirección de este cambio, independientemente de sus tareas especiales, es la misma en el actor de cine y en el gobernante. Ella pretende la especificación de benéficos controlables, hasta adaptables bajo determinadas condiciones sociales. Esto da por resultado una nueva selección, una selección ante el aparato de la que salen triunfantes la estrella y el dictador»³². Benjamin tenía a la vista el advenimiento de Hitler. Schmitt había postulado un gobierno dictatorial en 1924 y asegurado que ello no implicaba una reforma de la Constitución³³. En un punto especial de la «peculiar alianza», coinciden Benjamin y Schmitt, esto es, en el advenimiento de la dictadura en el horizonte de la crisis del parlamentarismo. Aunque Benjamin optó por la dictadura del proletariado, sus reservas frente al marxismo oficial se fundaron no sólo en la simplicidad de algunas de sus tesis sino en dos categorías centrales de su pensamiento en una versión judía y que Scholem resume: «una es la revelación, la idea de la Thorá, la noción de la doctrina y de textos sagrados en general, y por otra parte el mesianismo y la redención»³⁴. Carl Schmitt también hizo de su catolicismo substancia de su pensamiento y elaboró su «teología política» con conceptos como el del «milagro» y el de la representación de Jesucristo, el Absoluto, como medida de la realidad política. Esa reactualización política de la teología en un mundo secularizado no tuvo la pretensión de suscitar siquiera la formación o fortalecimiento de partidos católicos o de partidos híbridos, es decir confesionales y seculares como los «demócratas cristianos», cuyo camaleónico techo protege la boda del neoliberalismo con el fascismo nostálgico, entre otras más. La rehabilitación de la teología fue una reacción contra la secularización, el liberalismo y el capitalismo, contra la modernidad, pero principalmente tanto en Benjamin como en Schmitt, un desafío gnoseológico. Tanto el «estado de excepción» como el «empobrecimiento de la experiencia» o la «pérdida del aurea» son situaciones extremas, «casos limites» que, considerados como regla, constituyen el «extremo desde el que parte el concepto»³⁵. Un extremo que mantiene en vilo al pensamiento y que puso en movimiento y desafío a «desdogmatizar» los conceptos y nociones de la modernidad y a abrir el camino para su transparente conocimiento. Su primer paso es la crítica al progreso, pero esa crítica trasciende la comprobación de sus negatividades y suscita la supresión del concepto de progreso como forma de la consideración de la historia y de la sociedad. Desde la perspectiva de esa crítica Carl Schmitt puntualizó en 1970 el estado a que había llevado la modernidad y con ironía corrobora la tesis de Benjamin de que «el progreso es la catástrofe». En una réplica a la obra de Hans Blumenberg, *La legitimidad de la época moderna* (1966), que pretende invalidar el concepto de secularización y, por tanto, el fundamento de la «teología política», resumió las tesis de Blumenberg que caracteriza la modernidad como el surgimiento de una «nueva humanidad» y concluye: «El hombre nuevo es agresivo en el sentido del progreso incesante y de incesantes nuevas posiciones; rechaza el concepto de enemigo y toda secularización o cambio de papeles de antiguas nociones de enemigo, supera lo anticuado mediante lo nuevo; lo antiguo se liquida a sí mismo y de por sí en proceso-progreso científico-técnico industrial que o bien utiliza lo antiguo – según la medida de la nueva utilización- o lo ignora como inutilizable o como no-valor perturbador lo aniquila. ¿A cuál de aquellas tres libertades es inmanente la más intensa agresividad: a la libertad de valor de la libertad técnico-industrial de la producción o a la libertad de valoración del consumo libre humano? Si esta pregunta fuera científicamente ilícita, porque entretanto el concepto de agresividad se ha vuelto neutral, entonces la situación sería clara: en vez de *pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*»? Schmitt insiste en su complejo y plurívoco concepto dicotómico de amigo-enemigo, pero con ello actualiza con el ejemplo

³² Carl Schmitt, *Die Diktatur*. Duncker & Humboldt, Munich-Leipzig, 21928, p. 259.

³³ Walter Benjamin, GS I, 1, p. 215.

³⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1984, p. 12.

³⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed., J. Winckelmann, Kiepenheuer & Witsch, Colonia, 1964, t. I, p. 66.

del presente la tesis de Max Weber sobre el núcleo del capitalismo, el cálculo del dinero o del capital: «El cálculo del capital supone por eso en su configuración *formalmente* más racional *la lucha del hombre con el hombre*». Schmitt, pues, descubre un aspecto de la modernidad, la agresión, que luego desarrolló en su *Teoría del partisano* (1963), en diálogo con la obra clásica de ese tema nuevo, Rof Schroers, *El partisano. Una contribución a la antropología política* (1961). Rof Schroers fue precisamente uno de los pocos escritores de izquierda liberal que consideró que una discusión competente con Carl Schmitt es una discusión con la historia alemana de este siglo y rompió así un cómodo tabú de la posguerra. La discusión con Schmitt y Benjamin es indudablemente un asunto alemán, pero los temas que los ocuparon y los métodos de desarrollarlos sobrepasan esos límites nacionales. Son temas y problemas que exigen análisis concretos históricos, sociológicos, teológicos, y que no son captables por los epígonos pertinaces de las corrientes de moda, para las que es inútil la crítica y lectura de la tradición filosófica y de lo que no corresponde a los diversos «consensos» provocados por los veloces cambios políticos. Para la discusión y análisis de las obras de Carl Schmitt y Benjamin se han derrumbado los muros de los prejuicios, condenas y acaparaciones de izquierdas y derechas. Una ocupación más amplia e intensa de la modernidad está todavía muy lejos de ser llevada al cementerio suntuoso de la postmodernidad.

DIÁLOGO SOCRÁTICO ACERCA DE LA MATEMÁTICA

Por:

Alfred Renyi

Sócrates: ¿Estás buscando a alguien, mi querido Hipócrates?

Hipócrates: No, Sócrates, puesto que ya lo he encontrado, es decir a ti. Te he buscado por todas partes. Alguien en el ágora me dijo que te había visto paseando a lo largo del río Ilisos y aquí me tienes.

S. –Bien, primero dime a qué viniste que luego quiero preguntarte algo acerca de nuestra discusión con Protágoras. ¿Aún lo recuerdas?

H.- ¿Cómo puedes preguntarlo? Desde entonces no ha transcurrido un solo día sin que piense en ello. Y hoy vengo a solicitar tu consejo precisamente porque esa discusión me quedó muy grabada en la mente.

S. –Parece, mi querido Hipócrates, que quieres hablarme de la misma cuestión que deseaba hablar contigo; así los dos asuntos son uno y el mismo. Parece que los matemáticos yerran al decir que dos nunca es igual a uno.

H. – Casualmente, Sócrates, la matemática es el mismo tópico que quiero discutir contigo.

S – Tu bien sabes Hipócrates, que yo no soy matemático. ¿Por qué no llevas tus inquietudes al célebre Teodoro?

H. – Eres increíble, Sócrates. Respondes más preguntas antes de que pueda formularlas. Vengo a pedir tu opinión acerca de volverme discípulo de Teodoro. Cuando vine ante ti la última vez, con la intención de ser pupilo de Protágoras, los encontré juntos y dirigiste la discusión de tal forma que no me quedó duda de que él no supiera el asunto que enseñaba. De esta forma cambió mi pensamiento original y no lo seguí. Esta discusión me ayudó a ver lo que no debía hacer, pero no me mostró lo que debo hacer. Aún me encuentro indeciso. He ido a banquetes y a la palestra con jóvenes de mi edad, y te juro que me he divertido, pero todo esto no me satisface. Me perturba sentirme un ignorante, más exactamente, siento que el conocimiento que poseo es más bien incierto. Durante la discusión con Protágoras, me percaté que acerca de nociones tan familiares como virtud, justicia y valor, mi conocimiento distaba de ser satisfactorio. No obstante creo que es un gran progreso poder ver claramente mi propia ignorancia.

S.- Mi querido Hipócrates, me alegro que me hayas entendido tan bien, siempre me he dicho con toda franqueza que no sé nada. «me diferencio de la demás gente en que no imagino saber lo que en realidad no sé».

H. – Esto revela claramente tu sabiduría, Sócrates. Pero tal conocimiento no me basta. Tengo

intensos deseos de obtener algún conocimiento sólido y seguro, y no seré feliz hasta lograrlo. Me la paso sopesando el tipo de conocimiento que debo tratar de adquirir. Recientemente Teeteto me dijo que la certidumbre sólo existía en la matemática y me insinuó aprenderla de su maestro Teodoro que es el mayor experto de Atenas en números y en geometría. El caso es que no quiero cometer el mismo error que cuando quise ser pupilo de Protágoras. Por tanto, dime Sócrates, ¿puedo hallar el tipo de conocimiento profundo que busco si aprendo matemática con Teodoro?

S.- Si quieres estudiar matemática, ¡oh hijo de Apolodoro! no puedes hacerlo mejor que yendo donde mi altamente estimado amigo Teodoro. Pero debes decidir por tu propia cuenta si realmente deseas, o no, estudiar matemática. Nadie puede conocer tus necesidades mejor que tú mismo.

H.- ¿Por qué me rehúas la ayuda, Sócrates? ¿Quizá te he ofendido sin saberlo?

S.- Me entiendes mal joven amigo. No estoy disgustado pero tú me pides lo imposible. Todo el mundo debe decidir por sí mismo lo que quiere hacer. «No puedo más que actuar como partera al nacimiento de tu decisión.»

H.- Por favor, mi querido Sócrates, no me niegues tu ayuda y si estás libre en este momento, comencemos inmediatamente.

S. – Muy bien si así lo deseas sentémonos a la sombra de aquel plátano y comencemos. Pero dime primero, ¿estás dispuesto a llevar la discusión en la forma que yo prefiera? Te haré preguntas y tú debes responderlas. Por este método comienzas a ver más claramente lo que ya sabes, puesto que transformaré en capullos las semillas de conocimientos que ya se encuentran en tu alma, confío en que no te portarás como el rey Darío quien mató al capataz de sus minas al extraer sólo cobre de donde el rey suponía que había oro. Espero que no olvides que un minero sólo puede encontrar en una mina lo que ella contiene.

H.- Declaro que no te haré reproches, pero ¡por Zeus!, comencemos a excavar ahora mismo.

S.- Muy bien. Entonces dime, ¿sabes que es la matemática? Supongo que puedes definirla, ya que quieres estudiarla.

H.- Creo que cualquier niño puede hacerlo. La matemática es una de las ciencias y una de las más bellas.

S.- No te he pedido el elogio de la matemática sino la descripción de su naturaleza. Por ejemplo, si te preguntara por el arte de los médicos, tú podrías responder que dicho arte trata de la salud y la enfermedad; y que se propone curar los desarreglos y preservar la salud. ¿Estoy en lo cierto?

H.- Sin duda alguna.

S.- Entonces, respóndeme esto: ¿El arte de los médicos se refiere a algo que existe o a algo que no existe? Si no hubiera médicos, ¿aún existiría la enfermedad?

H.- Seguramente, y aún más que actualmente.

S.- Echemos una ojeada a otro arte, digamos al de la astronomía. ¿Estás de acuerdo conmigo en que los astrónomos estudian el movimiento de las estrellas?

H.- Completamente de acuerdo.

S.- Y si te pregunto si la astronomía se refiere a algo que existe, ¿cuál es tu respuesta?

H.- Mi respuesta es sí.

S.- ¿Existirían las estrellas si no hubieran astrónomos en el mundo?

H.- Por supuesto. Y si Zeus en su furia extinguiera la humanidad entera, aún brillarían las estrellas en el ciclo nocturno. Pero, ¿por qué discutimos de astronomía en vez de matemática?

S.- No seas impaciente, mi buen amigo. Consideremos unas pocas artes más, a fin de compartirlas con la matemática. ¿Cómo podrías definir al hombre que conoce todo lo de las criaturas que habitan en los bosques o en las profundidades del mar?

H.- Es un científico que estudia la naturaleza viviente.

S.- ¿Y concedes que tal hombre estudia cosas existentes?

H.- Sí.

S.- Y si te digo que todo arte trata de algo que existe, ¿estarías de acuerdo?

H.- Por completo.

S.- Entonces, dime mi joven amigo, ¿cuál es el objeto de la matemática?, ¿qué cosas hacen estudiar a un matemático? Le he preguntado a Teeteto el mismo asunto. Me respondió que un matemático estudia los números y las formas geométricas.

S.- Muy bien, la respuesta es correcta, pero ¿podrías afirmar que esas cosas existen?

H.- Evidentemente, ¿cómo puedo hablar de ellas si no existen?

S.- Entonces, respóndeme, si no hubiese matemáticos ¿podrías haber números primos?, y si es así, ¿en donde estarían?

H.- Francamente, no sé lo que debo responder. A todas luces, si los matemáticos piensan en números primos; entonces ¿ellos existen en su conciencia?; pero si no existieran los matemáticos, los números primos no existirían en ninguna parte.

S.- ¿Eso significa que hay que aseverar que los matemáticos estudian cosas no existentes?

H.- Sí, creo que toca admitirlo.

S.- Examinemos la cuestión desde otro punto de vista. Aquí he escrito en esta tablilla de cera el número 37. ¿Lo ves?

H.- En efecto.

S.- ¿Quizás existen los números?

H.- ¡Oh, Sócrates! ¿Te burlas de mí? Fíjate aquí he dibujado en la misma tablilla un dragón de siete cabezas. ¿Se sigue que tal dragón existe? No he hallado a nadie aquí que haya visto a un dragón, y estoy convencido de que los dragones no existen en absoluto, excepto en fábulas de feria. Pero suponte que estoy equivocado; suponte que en algún lugar, más allá de las columnas de Hércules, existen realmente. Los dragones, ni aún así, nada tienen que ver con mi dibujo.

S.- Has dicho la verdad, Hipócrates, y me identifico completamente contigo. Pero esto significa que, aunque podemos hablar de ellos y escribirlos, no existen números en la realidad

H.- Ciertamente.

S.- No llegues a conclusiones precipitadas. Hagamos otro ensayo: ¿Estoy en lo cierto cuando digo que podemos contar las ovejas en este pastal, o los barcos en el puerto del Pireo?

H.- Si, claro que podemos.

S.- ¿Y que los barcos y las ovejas existen?

H.- Por supuesto.

S.- Pero si las ovejas existen, su número debe ser algo existente, ¿no es así?

H.- Estás riéndote a mis costillas, Sócrates, los matemáticos no cuentan ovejas; esto es oficio de pastores.

S.- Quieres decir que lo que estudian los matemáticos no es el número de ovejas o de barcos, o cualquier otra cosa, ¿sino el número en sí? ¿Y qué de esta manera a ellos les concierne sólo algo que está en su mente?

H.- Sí, eso es lo que he querido decir.

S.- Me dijiste que de acuerdo a Teeteto, los matemáticos estudian números y formas geométricas. ¿Cómo así formas? Si te preguntan sobre su existencia, ¿cuál es tu respuesta?

H.- Ciertamente existen. Podemos ver la forma de una bella ánfora; por ejemplo y también la podemos sentir con nuestras manos.

S.- Aún queda una dificultad. Si te fijas en un ánfora, que ves, ¿el ánfora o su forma?

H.- Veo ambas.

S.- ¿Es lo mismo que cuando observamos un cordero? ¿Ves el cordero y también su vellón?

H.- Me parece muy apropiada la comparación.

S.- Es posible, pero yo creo que cojea como Hefestos. Puedes cortar la lana del cordero y ver entonces el cordero sin su pelo, y el pelo sin su cordero. ¿Puedes separar de una manera similar la forma de un ánfora de la misma ánfora?

H.- Seguramente no, y apuesto a que ninguno puede.

S.- Y a pesar de todo, ¿insistes en que puedes ver una forma geométrica?

H.- Comienzo a dudarlo.

S.- Y ya que los matemáticos estudian las formas de las ánforas, ¿debemos llamarlos alfareros?

H.- Claro que no.

S.- Entonces; aunque Teodoro es el mejor matemático ¿no es también el mejor alfarero? He oído a mucha gente cantar sus alabanzas, pero nadie me ha contado que él tenga alguna noción de alfarería. Dudo si él sería capaz de fabricar el cacharro más simple. ¿O quizás los matemáticos se entienden con las formas de las estatuas o edificios?

H.- Si lo hicieran, serían escultores y arquitectos.

S.- Bien, amigo mío, has llegado a la conclusión que los matemáticos al estudiar geometría no se entienden con las formas de objetos existentes, tales como ánforas, sino con formas que sólo existen en su entendimiento. ¿Estás de acuerdo?

H.- Tengo que admitirlo.

S.- Habiendo establecido que los matemáticos tratan con cosas que no existen en la realidad, sino sólo en sus mentes, examinemos la afirmación de Teeteto, que ya había mencionado, de que la matemática nos da un conocimiento más seguro y confiable, que cualquier otra rama de la ciencia. Dime, ¿Teeteto te mencionó algunos ejemplos?

H.- Si, me dijo por ejemplo que uno no puede saber exactamente cuánto dista Atenas de Esparta. Por supuesto, la gente que recorre el camino está de acuerdo en el número de días que uno debe viajar, pero es imposible saber exactamente de cuantos pies es la distancia. Por otra parte, uno puede decir, por medio del teorema de Pitágoras, cuál es la longitud de la diagonal de un cuadrado. También dijo Teeteto que es imposible conocer el número exacto de habitantes de la Hélade. Si alguien trata de contarlos todos, nunca obtendrá la cifra exacta, ya que durante el conteo algunos viejos pueden morir y algunos niños nacer; así el número total sólo puede ser aproximadamente correcto. Pero si le preguntas a un matemático, cuántas aristas tiene un dodecaedro regular él te dirá que el dodecaedro está limitado por doce caras, y que cada una tiene cinco aristas. Esto hace 60, pero como cada arista pertenece a dos caras, el número de aristas del dodecaedro es igual, y esta cifra está fuera de toda duda.

S.- ¿Dio algunos otros ejemplos?

H.- Bastantes, pero no los recuerdo todos. Dijo que en realidad jamás se encontraban dos cosas que fueran exactamente iguales. No hay dos huevos exactamente iguales, y aún las columnas del templo de Poseidón difieren ligeramente entre si; pero uno puede estar seguro de que las dos diagonales de un rectángulo son exactamente iguales. El citó a Heráclito, quien afirmaba que todo lo existente está en cambio continuo, y que el conocimiento seguro sólo es posible acerca de las cosas que nunca cambian, por ejemplo, lo par y lo impar, la línea recta y el círculo.

S.- Suficiente. Estos ejemplos me convencen que la matemática proporciona conocimientos más allá de cualquier duda, lo que es imposible en otras ciencias, o en la vida diaria. Ensayemos resumir los

resultados de nuestra búsqueda de la naturaleza de la matemática. Digo la verdad al afirmar que llegamos a concluir que la matemática estudia cosas que no existen, ¿y qué es capaz de extraer toda la verdad de ellas?

H.- Claro, eso es lo que hemos establecido.

S.- Pero por Zeus, dime querido Hipócrates, ¿no es una cosa misteriosa que sepamos más de cosas que no existen, que de las existentes?

H.- Si me lo pintas así, ciertamente es un misterio. Pero estoy seguro que debe haber algún error en nuestros argumentos.

S.- No puesto que hemos procedido con el más exquisito cuidado, controlando todas las etapas del argumento. No puede haber error en nuestro raciocinio. Pero espera, recuerdo algo que nos puede ayudar a resolver el rompecabezas.

H.- Dímelo, ya que estoy completamente atontado.

S.- Esta mañana estuve en el despacho del segundo arconte, donde la mujer de un carpintero del pueblo de Pitos era acusada de infidelidad y del asesinato de su marido, en asocio con el amante. La mujer protestaba y ponía de testigos de su inocencia a Artemisa y a Afrodita, jurando que no había tenido otro amor que su marido, y que éste había sido asesinado por los piratas. Mucha gente fue llamada a testimoniar. Algunos dijeron que era culpable, otros que era inocente. Fue imposible descubrir lo que realmente había sucedido

H.- ¿De nuevo te burlas? Primero me confundes totalmente, y ahora en vez de ayudarme a encontrar la verdad, me sales con tamañas historias.

S.- No te enfurezcas amigo, ya que tengo razones muy serias para hablarte de esta mujer cuya inocencia fue imposible establecer. La mujer existe. La vi con mis propios ojos, y cualquiera de los presentes, muchos de ellos no han mentido jamás, te responderán lo mismo si les preguntas.

H.- Querido Sócrates, tu declaración me basta. Seguro que la mujer existe. ¿Pero qué tiene que ver este suceso con las matemáticas?

S.- Mucho más de lo que imaginas. Pero antes respóndeme, ¿conoces la historia de Agamenón y Clitemnestra?

H.- Cualquiera lo sabe. El año pasado vi la trilogía de Esquilo en el teatro.

S.- Dime el argumento en pocas palabras.

H.- Mientras Agamenón, rey de Mecnas peleaba, bajo las murallas de Troya, su esposa Clitemnestra, cometía adulterio con Egisto, el primo de su marido. Después de la caída de Troya, cuando regresó Agamenón, el amante de su mujer y a ella lo mataron.

S.- Dime Hipócrates, ¿es completamente seguro que Clitemnestra era culpable?

H.- No entiendo por qué me haces esas preguntas. No puede haber dudas sobre esa historia.

Según Homero, cuando Ulises visitaba el Hades, se encontró con Agamenón quien le refirió su triste destino.

S- Pero ¿estás seguro que Clitemnestra y Agamenón, y todos los demás caracteres de la historia, realmente existieron?

H- Quizás me condenaría al ostracismo si dijera esto en público pero mi opinión hoy día después de tantos siglos, es que es imposible probar o refutar las historias de Homero. Esto es completamente indiferente. Cuando te digo que Clitemnestra, era culpable no me refiero a Clitemnestra real – en el supuesto que tal persona haya vivido- sino a la Clitemnestra de nuestra tradición homérica, a la Clitemnestra de la trilogía de Esquilo.

S- ¿Puedo decir que no conocemos nada de la Clitemnestra real? Su misma existencia está en duda, pero figurada como la Clitemnestra que es un carácter de la trilogía de Esquilo, estamos seguros que era culpable y que mató a Agamenón, puesto que eso es lo nos cuenta Esquilo.

H.- Está claro pero ¿por qué insistes en todo esto?

S.- Lo descubrirás en un instante. Déjame condensar lo que hemos encontrado. Es imposible en la mujer de carne y hueso que fue juzgada hoy en Atenas, establecer si es culpable, mientras que no hay duda de la culpabilidad de Clitemnestra que es un personaje de una tragedia, y que a lo mejor nunca existió. ¿De acuerdo?

H.- Ahora comienzo a entender. Pero sería mejor que tú mismo sacarás las conclusiones.

S.- -La conclusión es la siguiente: tenemos un conocimiento mucho más seguro de personas que existen sólo en nuestra imaginación. Por ejemplo, de los personajes de una obra, que sobre personas vivientes. Si decimos que Clitemnestra era culpable, esto sólo significa que así lo imaginó Esquilo y lo presentó en su obra. Podemos estar seguros que las diagonales de un rectángulo son iguales, ya que esto se sigue de la definición que dan los matemáticos del rectángulo.

H.- Quieres dar a entender, Sócrates, ¿qué nuestro paradójico resultado es realmente correcto y que uno no puede tener un conocimiento mucho más seguro de cosas inexistentes? Por ejemplo, de los objetos de la matemática que sobre los objetos reales de la naturaleza. Creo vislumbrar la razón de esto. Las nociones que hemos creado nosotros mismo son, por su naturaleza, completamente conocidos por nosotros, y podemos hallar toda la verdad que contienen ya que no poseen ninguna realidad fuera de nuestra imaginación. Sin embargo, los objetos que existen en el mundo real no son idénticos con la imagen que tenemos, que siempre es incompleta y aproximada; por tanto, nuestro conocimiento de esas cosas reales nunca puede ser completo, ni totalmente seguro.

S.- Esa es la verdad, mi joven amigo, y la has enunciado mejor que lo que yo habría podido.

H.- Es merito tuyo Sócrates; tú me has llevado a comprender esas cosas. No sólo me doy cuenta que Teeteto estaba en lo cierto al decirme que el estudio de las matemáticas me proporcionaría un conocimiento impecable, sino también porque estabas en lo cierto. Pero si has tenido tanta paciencia en guiarme hasta este punto, por favor no me abandones todavía, pues una de mis dudas, por cierto la más importante, aún no está solucionada.

S.- ¿De qué se trata?

H.- ¿Quieres recordar que vine a pedirte consejo acerca de estudiar matemática? Me has ayudado a ver que la matemática, y sólo ella, puede proporcionarme la clase de conocimiento que busco. ¿Pero qué uso tiene este conocimiento? Es obvio que cualquier conocimiento del mundo que existe aunque sea incompleto y no del todo seguro, es a pesar de todo valioso para el individuo y para el Estado. Si uno adquiere conocimientos de cosas tales como estrellas, ello puede ser de utilidad, por ejemplo, para la navegación nocturna. Pero ¿cuál puede ser la utilidad de saber mucho sobre cosas inexistentes, como las que presenta el matemático? Aunque esta sabiduría estuviera libre de duda, ¿qué haríamos con estos conocimientos de algo que no existe en la realidad?

S.- Querido amigo, estoy seguro de que ya sabes la respuesta y que sólo quieres ponerme a prueba.

H.- ¡Por Hércules!, no conozco la respuesta. Ayúdame por favor.

S.- Bien, tratemos de encontrarla. Hemos establecido que las nociones de las matemáticas son creadas por los mismos matemáticos. ¿Dime si esto significa que los matemáticos escogen arbitrariamente sus nociones de acuerdo a sus gustos?

H.- Ya te he dicho que no conozco gran cosa de la matemática. Pero me parece que el matemático es tan libre de escoger los objetos de un estudio como el poeta los personajes de su obra, y así como el poeta reviste sus caracteres de los rasgos que a bien tenga, de igual manera el matemático puede dotar a sus nociones de las propiedades que quiera.

S.- Si así fuera, ¿no habría tantas verdades matemáticas como matemáticos hay? Entonces ¿cómo explicas el hecho tan corriente que matemáticos que viven alejados y no tienen contactos, descubren independientemente las mismas verdades? Nunca he sabido de poetas que hayan escrito el mismo poema.

H.- Tampoco he oído tal cosa. Pero si recuerdo que Teeteto me hablaba de un fascinante teorema que descubrió sobre las distancias inconmensurables. Él mostró el resultado a su maestro Teodoro, y éste le desenrolló una carta de Arquitas en donde se probaba el mismo teorema y casi con las mismas palabras.

S.- Esto sería imposible en poesía. Ya ves que hay una dificultad. Pero continuemos. ¿cómo explicas que los matemáticos de diferentes países puedan ponerse de acuerdo sobre la verdad mientras que sobre los asuntos que conciernen al Estado, por ejemplo, los persas y los espartanos tengan puntos de vista completamente opuestos a los nuestros en Atenas, y más aún entre nosotros no sea frecuente ponerse de acuerdo?

H.- Puedo responder lo último. En las cuestiones que conciernen al Estado, todo el mundo está totalmente interesado, y estos intereses personales entran a menudo en conflicto. Así es como se dificulta lograr un acuerdo. Por el contrario, el matemático es conducido sólo por un deseo de encontrar la verdad.

S.- ¿Estás dando a entender que los matemáticos se esfuerzan en hallar verdades completamente independientes de su propia persona?

H.- Sí

S.- Pero entonces estamos equivocados al pensar que los matemáticos seleccionan a su acomodo los objetos de estudio. Parece que el objeto de su estudio tiene alguna suerte de existencia que es independiente de su persona. Tenemos que resolver esta nueva dificultad.

H.- No sé cómo comenzar.

S. – Si aún te queda paciencia, intentémoslo juntos. Dime ¿en qué se diferencia el marinero que encuentra una isla deshabitada y el pintor que encuentra un color nuevo, alguno que no haya usado ningún pintor anterior?

H.- Creo que el marinero puede ser llamado descubridor y el pintor inventor. El marinero descubre una isla que existía antes de él, sólo que la ignoraba, mientras que el pintor inventa un nuevo color que antes de hacerlo no existía en absoluto.

S.- Nadie habría podido responder mejor. Sin embargo dime, ¿el matemático que encuentra una verdad nueva, la descubre o la inventa? ¿Es un descubridor como el marino, o un inventor como el pintor?

H.- Me parece que el matemático es semejante al descubridor. Es un audaz marino que navega en el mar desconocido de la mente y explora sus costas, islas y remolinos.

S.- Bien dicho, y estoy completamente de acuerdo contigo. Sólo añadiría que en menor grado el matemático es también un inventor, especialmente cuando inventa nuevos conceptos. Pero, en cierta forma, todo descubridor debe ser también un inventor. Por ejemplo, si un navegante desea arribar a países que sus predecesores han sido incapaces de alcanzar, debe construir una nave que sea mejor que todas las anteriores. Los nuevos conceptos que inventan los matemáticos son como barcos originales que permiten atravesar a su descubridor el gran océano del pensamiento.

H.- Mi querido Sócrates, no sabes la ayuda que me has proporcionado en esta cuestión tan difícil. Ahora sé que el objetivo principal del matemático es explorar los secretos y los vericuetos del mar del pensamiento humano. Esos secretos existen independientes de la persona del matemático, aunque no de la humanidad en conjunto. El matemático tiene alguna libertad de inventar nuevos conceptos, sus herramientas, y parece que pudiera hacerlo a discreción. Sin embargo, no es completamente libre de hacerlo, ya que los nuevos conceptos deben ser útiles para su tarea. El marinero también podría remar cualquier buque a su antojo, pero obviamente sería un loco si construye uno que se despedace en los primeros embates de la tormenta. Ahora creo que todo se aclara.

S.- Si lo ves tan claro, intenta otra vez responder la pregunta: ¿cuál es el objeto de la matemática?

H.- Hemos concluido que a parte del mundo en que vivimos, existe otro mundo, el mundo del pensamiento humano, y que el matemático es el impávido navegante que explora este mundo, sin achicarse ante las dificultades, los azares y las aventuras que le aguardan.

S.- Amigo mío, tu juvenil vigor casi me arrastra hacia los cielos, pero me temo que el ardor de tu entusiasmo ha descuidado ciertas cuestiones.

H.- ¿Cuáles son esas cuestiones?

S.- No quiero causar tu desagrado, pero me parece que tu pregunta principal no ha sido respondida. Todavía no has resuelto aquella duda: ¿qué utilidad tiene la exploración del fantástico mar del pensamiento humano?

H.- Como siempre tienes la razón querido Sócrates. Pero aunque sea esta vez, ¿no quieres bajar del todo tu método y darme inmediatamente la respuesta?

S.- No amigo mío, y es por tu bien. «El conocimiento que alguien adquiere sin esfuerzo, es prácticamente inútil para él». Sólo se comprende de modo cabal lo que quizá con algún auxilio ajeno encontramos por nuestra mente, así como la planta sólo puede utilizar el agua que sus propias raíces absorben del suelo.

H.- Está bien Sócrates, continuemos la investigación con el mismo método, pero debes ayudarme en alguna que otra pregunta.

S.- Retrocedamos al punto donde concluimos que al matemático no le interesa el número de ovejas, barcos, o cualquier otra cosa existente, sino el número en sí, sin embargo, ¿no se te ocurre qué lo que los matemáticos encuentran verdadero para los números puros, también es cierto para las cosas existentes? Por ejemplo los matemáticos encuentran que el 17 es un número primo. En consecuencia, ¿no es cierto que sea imposible distribuir 17 ovejas vivas entre un grupo de personas, dándole a cada una el mismo número, a menos que haya 17 personas?

H.- Por supuesto, es cierto.

S.- Bien, pero ¿acerca de la geometría? ¿No puede aplicarse en la construcción de cosas, en la manufactura de cerámica o en el cálculo de la cantidad de grano que puede almacenar un buque?

H.- Claro que puede aplicarse, pero presumo que para tales propósitos prácticos del artesano no será mucha la matemática que se necesita. Las simples reglas que ya conocían los capataces de los faraones en Egipto son suficientes para casi todos estos casos y los nuevos descubrimientos que me relataba Teeteto con fervor irresistible, ni se usan ni se necesitan en la práctica.

S.- Por el momento quizá no, pero bien podrían utilizarse en el futuro.

H.- Me interesa el presente.

S.- Si quieres llegar a matemático, debes darte cuenta que trabajarás principalmente para el futuro. Pero retornemos al asunto importante. Vimos que el conocimiento del mundo del pensamiento, de las cosas que no existen en el sentido habitual de la palabra, puede emplearse en la vida práctica para responder preguntas sobre el mundo real. ¿No es muy sorprendente todo esto?

H.- Más que eso, es incompresible. Realmente es un milagro.

S.- Quizás no es tan misterioso después de todo, y si abrimos la concha de este asunto, podríamos encontrar una real perla.

H.-Te ruego, querido Sócrates, que no me hables en adivinanzas, como la Pitia.

S.- Entonces contéstame, ¿te extrañaría que alguien que ha viajado por países lejanos, que ha visto y experimentado muchas cosas, retornará a su ciudad y empleará su experiencia para dar sabios consejos a sus conciudadanos?

H.- De ninguna manera.

S.- ¿Aún cuando los países visitados por el viajero fueran demasiado lejanos y estuvieran habitados por gente completamente diferente, que hablara otro lenguaje y adorara otros dioses?

H.- Ni siquiera en este caso, ya que hay mucho en común entre gentes diversas.

S.- Y dime, si resultara que el mundo de las matemáticas, a despecho de sus peculiaridades, es en algún sentido semejante al mundo real, ¿aún te resultaría milagroso que las matemáticas pudieran aplicarse al mundo real?

H.- En este caso no, pero no veo ninguna similitud entre el mundo real y el mundo imaginario de las matemáticas.

S.- ¿Ves la roca al otro lado del río, allí donde se explaya y forma un remanso?

H.-Lo veo.

S.- ¿Y puedes ver la imagen de la roca reflejada en el agua?

H.- Perfectamente

S.- ¿Cuál es la diferencia entre la roca y su reflexión?

H.- La roca es un trozo sólido de materia rígida. Se calienta por el sol. Si la tocas, la sentirás áspera. La imagen reflejada no puede palparse; si coloco mi mano en ella, sólo percibiré el agua fría. Con seguridad, la imagen reflejada no existe es una ilusión nada más.

S.- ¿No hay nada en común entre la roca y su imagen reflejada?

H.- Bueno, en cierto sentido, la imagen reflejada es un retrato fiel de la roca. El contorno de la roca, con sus pequeños abultamientos, se ve claramente en la imagen reflejada. Pero ¿a qué viene esto? ¿No querrás decir que el mundo de la matemática es una imagen del mundo real reflejada en el espejo de nuestra mente?

S.- Tú los has dicho y muy bien.

H.- ¿Pero cómo puede ser posible?

S.- Fijémonos cómo se desarrollaron los conceptos abstractos de la matemática. Afirmamos que el matemático se entiende con números de los objetos reales. Pero, ¿crees que alguien que nunca haya contado objetos reales pueda entender la noción abstracta de número? Cuando un niño está aprendiendo a contar, primero cuenta piedras y palitos. Sólo cuando se da cuenta que dos bolas y tres bolas hacen cinco bolas, y que lo mismo vale para palitos o monedas es capaz de comprender entonces, que dos y tres hacen cinco. En geometría, la situación es fundamentalmente igual. El niño logra la noción de esfera por medio de experiencias con objetos redondos, tales como bolas. La humanidad desarrolló todas las

nociones fundamentales de la geometría en forma parecida. Estas nociones se cristalizaron del mundo real, y sí no es sorprendente, sino completamente natural que lleven huellas de su origen, de la misma manera que los niños las llevan de sus padres, y exactamente como los niños, que cuando crecen llegan a ser apoyo de sus padres; cualquier rama de la matemática, cuando alcanza un desarrollo suficiente, se convierte en una herramienta necesaria para la exploración del mundo real.

H.- Ahora si se me aparece con toda claridad la manera como el mundo de la matemática puede emplearse en la vida práctica. Me has prestado un gran servicio al ayudarme a comprender todo esto.

S.- Te envidio querido Hipócrates, pues aún cavilo sobre una cosa que ya hubiera querido resolver. Tal vez me puedas ayudar.

H.- Lo haría con gusto, pero sospecho que te burlas de nuevo. No me avergüences solicitando mi auxilio, dime más bien, ¿qué es lo que he descuidado?

S.- Lo verás por ti mismo si ensayas a resumir nuestra discusión.

H.- Muy bien. Cuando se hizo claro por qué la matemática es capaz de proporcionar conocimiento verdadero de un mundo diferente al que habitamos, del mundo del pensamiento humano, quedó el problema del uso de este conocimiento. Ahora hemos encontrado que el mundo de la matemática no es más que la reflexión del mundo real en nuestra mente. Esto ilumina el hecho de que todo descubrimiento del mundo de la matemática nos da alguna información del mundo real. Estoy muy contento con esta respuesta.

S.- Si te digo que la respuesta todavía no es completa, lo hago no porque quiera confundirte, sino porque sé que tarde o temprano te surgirá la pregunta y me reprocharás no haberte llamado la atención sobre ella. Podías decir: Sócrates, cuéntame ¿qué sentido tiene el estudio de la imagen reflejada si podemos estudiar el objeto mismo?

H.- Tienes toda la razón, es una cuestión evidente. Eres un brujo, Sócrates. Puedes confundirme totalmente con pocas palabras, y puedes derribar con una pregunta de aspecto inocente el edificio que hemos construido con tanta dificultad. Por supuesto, podríamos responder que si pudiéramos observar la cosa original, no tendría objeto fijarnos en la imagen reflejada. Pero estoy seguro que esto sólo demuestra que nuestra comparación falla en este punto. Seguramente habrá una respuesta sólo que no sé cómo encontrarla.

S.- Tu conjetura es correcta; surge una paradoja porque nos hemos atenido demasiado a la comparación de la imagen reflejada. Una comparación es como un arco si lo tensionas excesivamente, se rompe. Descartémosla y elijamos otra. Bien sabes que los viajeros y marinos hacen buen uso de los mapas.

H.- Lo he comprobado por experiencia. ¿Quieres decir que la matemática nos brinda un mapa del mundo real?

S.- Sí. Ahora puedes responder lo siguiente: ¿qué ventajas trae mirar el mapa en vez de mirar el paisaje?

H.- Es sencillo, al usar el mapa podemos divisar vastas extensiones que sólo podrían cubrirse en un

viaje de muchas semanas, o aún meses. El mapa nos señala todos los detalles, únicamente las cosas más importantes. Es por tanto muy útil si deseamos planear una larga excursión.

S.- Muy bien, pero hay otra cosa que se me ocurre

H.- ¿Qué es?

S.- Hay otra razón que hace utilizable el estudio de la imagen matemática del mundo. Si los matemáticos descubren alguna propiedad del círculo, de inmediato nos dan alguna información de cualquier objeto de forma circular. Así, el método de la matemática nos posibilita tratar diferentes cosas al mismo tiempo.

H.- ¿Qué piensas de estos símiles: si alguien observa una ciudad desde la cumbre de una montaña vecina, adquiere una visión más comprensiva que si caminara en sus calles intrincadas, o si un general avisara desde una colina los movimientos de un ejército enemigo tendrá una imagen más clara de la situación que la de un soldado en la primera línea, que sólo ve lo que está directamente frente a él?

S.- Me superas inventando nuevos símiles, pero como no quiero quedarme rezagado, permíteme añadir una parábola. Recientemente contemplaba una pintura de Aristofón, el hijo de Aglaofón, y el pintor me advirtió: «Si te sitúas muy cerca del cuadro, ¡oh Sócrates!, verás sólo manchas coloreadas, pero no veras la pintura completa»

H.- Por supuesto tenía razón, como también la tenías cuando no permitiste acabar nuestra discusión antes de haber llegado al corazón del asunto. Pero creo que es hora que regresemos a la ciudad; están cayendo las sombras de la noche y estoy hambreado y sediento. Si aún te queda paciencia, me gustaría preguntarte algo mientras caminamos.

S.- De acuerdo, partamos. Hazme la pregunta.

H.- Nuestro discurso me convenció plenamente que debo comenzar a estudiar matemática, y estoy muy agradecido contigo por esto. Pero dime, ¿por qué eres lo que eres sin hacer matemática? Al juzgar por tu profunda comprensión de la verdadera naturaleza y a la importancia de la matemática, sospecho que superarías a todos los demás matemáticos de la Hélade, sólo con que te propusieras. Y sería placentero seguirte como tu pupilo en matemática, si me aceptaras.

S.- No, querido Hipócrates, no es negocio. Teodoro sabe mucho más de la matemática que yo, y no podrás hallar mejor maestro que él acerca de tu pregunta porque no soy matemático. Te daré las razones. No escondo la elevada opinión que tengo de la matemática. Creo que los helenos no tienen un arte que haya llegado tan lejos, y éste es sólo el comienzo. Si no nos extinguimos mutuamente en guerras insensatas, podremos obtener resultados maravillosos como descubridores y como inventores. Me preguntas por qué no me uno a aquellos que desarrollan esta gran ciencia. De hecho, soy una especie de matemático. Sólo que de tipo diferente. Una voz interior que puedes llamar oráculo, a la que siempre escucho atentamente, me preguntó hace muchos años: ¿cuál es la fuente de los grandes avances que los matemáticos han hecho en su noble ciencia?, y respondí «pienso que la fuente del éxito de los matemáticos estriba en sus métodos, las elevadas exigencias de su lógica, su lucha sin compromisos por lograr la verdad completa, su habito de comenzar siempre con los principios básicos, de definir cada noción en forma exacta y de evitar auto contradicciones.» Mi voz interna añadió «Todo eso está bien, pero piensas Sócrates ¿qué este método de argüir, y pensar sólo puede aplicarse al estudio de números y formas

geométricas? ¿Por qué no tratas de convencer a tus conciudadanos que aplique las mismas condiciones lógicas en todos los campos, por ejemplo en filosofía y en política, y en la discusión de todos los problemas de la vida privada y civil? «Desde aquel tiempo, este ha sido mi objetivo. He demostrado (¿recuerdas por ejemplo, nuestra discusión con Protágoras?) que aquellos que piensan ser muy sabios son en su mayoría tontos ignorantes. A todos sus argumentos les falta una base sólida, ya que usan contrariamente a los matemáticos- nociones indefinidas y entendidas a medias-. Con esta actividad he tenido éxito en volver enemigos a casi todos. Esto no es raro pues para todos aquellos de mente inactiva y ociosa que se complacen en el uso de términos oscuros, yo soy un reproche viviente. La gente no soporta a los que les recuerdan constantemente las faltas que no quieren o no pueden corregir. Vendrá el día en que esa gente caerá sobre mí y me exterminará. Pero hasta que ese día asome, continuaré mi predica. Pero ve donde Teodoro.

Traducción del inglés de Guillermo Hernández

PROBLEMAS HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICOS DE LAS CIENCIAS EN LA ENSEÑANZA

Por:

Grupo de Investigación Representaciones y Conceptos Científicos – Grupo IREC1

Adriana Patricia Gallego Torres
adpgallegot@udistrital.edu.co
(Universidad Distrital)

Rómulo Gallego Badillo
rgallego@pedaggoica.edu.co
Royman Pérez Miranda
royman@pedagogica.edu.co
(Universidad Pedagógica Nacional)

RESUMEN

Los autores presentan un análisis de los cambios en la concepción de ciencia ocurridos a lo largo del siglo XX y en lo que va en esta primera década del XXI. Los resultados de las investigaciones complementarias de los historiadores «internalistas» y «externalistas», demostraron que la química y la biología han construidas de una manera diferente a como lo había sido la física. Los logros de las comunidades de especialistas en química y en biología no ponen en duda el estatuto científico de ambas, aun cuando sus lenguajes conceptuales y metodológicos difirieran significativamente. La física dejó de ser el referente que desde Kant, era la base para juzgar el estatuto científico de construcciones diferentes, cuyos proponentes aspiraran a que se les atribuyera ese estatuto. Esta propuesta intenta someter a discusión la versión de ciencia que Colombia sigue promocionando.

INTRODUCCIÓN

El interés que mueve y ha impulsado a los autores de este escrito es de carácter didáctico. En este sentido, la pregunta de por qué la versión de ciencia que se socializa en las instituciones educativas en todos los niveles de los sistemas educativos de los países periféricos, al hacer objeto de enseñanza los saberes producidos por las comunidades de especialistas en Europa y en los Estados Unidos, por ejemplo, no hacen posible un desarrollo como productores de ciencia y tecnología en la escala internacional. Se es del parecer de que una respuesta admisible a este interrogante lo suministran los historiadores sociales de la ciencia y, por supuesto, las reconstrucciones (Lakatos, 1983) y la de los historiadores internalistas (Laudan, 2005; Shapiro, 2005). Se hacen necesarias las precisiones que faciliten la comprensión de este problema.

Filosofía de la ciencia y construcción del conocimiento científico.

E. Kant juzgó que la química por su estatuto de construcción en relación con la física, no pasaba de ser tan solo un «arte sistemático». De hecho, los logros de las explicaciones físico-matemáticas de Newton incluyendo la geometría de Euclides, fueron la base para una concepción sobre el estatuto científico. Hay que recordar que la filosofía de la ciencia y la concepción de actividad científica es un quehacer que se centra en el siglo XX. Por ciencia se entiende la física de Newton, formulada siguiendo a Euclides, en términos de definiciones, postulados, demostraciones y corolarios (Assis, 1998); la aproximación epistemológica positivista planteada entre 1830 y 1840 por A. Comte y la admisión de un método científico, de la misma manera que el determinismo explicitado por Laplace.

Todo esto cambió con la publicación en 1905, de los cinco famosos artículos de A. Einstein. En uno de ellos «*La electrodinámica de los cuerpos en movimiento*» Einstein critica las bases de la ciencia newtoniana. Los restantes son acerca del fenómeno fotoeléctrico y del movimiento browniano, que contribuirán a la admisión definitiva de la hipótesis acerca de los átomos. La majestad de la ciencia newtoniana se somete a crítica y, por tanto, a la concepción de ciencia dominante.

Vendrá después, en 1926, el artículo en el que W. Heisenberg en el cual formula la mecánica cuántica de matrices y el principio de incertidumbre. En 1927 un artículo sobre la mecánica cuántica ondulatoria de E. Schrödinger. La función de onda propuesta será interpretada por el grupo de Copenhague dirigido por N. Bohr, en el sentido de que sólo el cuadrado de esa función tiene significado físico, en el sentido de que habla de la probabilidad de encontrar un electrón en una determinada región del espacio.

El determinismo entra igualmente en crisis. La concepción kantiana se olvida. El sustrato del mundo físico observable que es base de una idea de estabilidad es indeterminable por principio. Habría que agregar que la versión de átomo creada por J. Dalton como esfera concreta en el sentido del saber común y cotidiano se deja de lado. Con el artículo de N. Bohr de 1919, en el que propone su modelo semicuántico para el átomo de hidrógeno, que tuvo una vigencia de cuatro años, el electrón no salta de un nivel de energía a otro, en razón de que las ecuaciones que propone al respecto, no dan valores espacio-temporales entre esos niveles. Cuando un electrón en un nivel de energía es afectado por la absorción de una cantidad de energía, no salta de un nivel a otro. «Desaparece en el que se encontraba y reaparece en el consecuente». Los electrones no son una especie de «pepitas», tal cual como esta imagen cotidiana suele ser enseñada. Una aproximación fue la de N. Bohr, cuando afirmó que un electrón era una torsión de la nada cargada negativamente.

Frente a lo ocurrido, se volvió a formular la pregunta que se suponía resuelta desde Kant, acerca de qué era en sí la ciencia. Los positivistas lógicos del Círculo de Viena elaboraron varias respuestas, pero ninguna de ellas fue admitida. Apoyaron la elaboración de K. Popper que fue publicada en 1936, En la *Lógica de la investigación científica (Logik der Forschung)*, Popper sostuvo que, desde la lógica inductiva era inexplicable lo sucedido. Popper retomó la lógica deductiva y puntualizó que la tarea de los hombres y mujeres de ciencias es la formulación de proposiciones y sistemas de proposiciones (teoría) que han de ser contrastados rigurosamente incluyendo la experimental. Por lo tanto, hay una era pospositivista (Laudan, 2005) entre los tratadistas sobre la naturaleza de las ciencias de la naturaleza.

El método científico será objeto de fundadas revisiones que conducirán al convencimiento de que en el proceso de creación de ese conocimiento, los colectivos no siguen rutas ni procedimientos previamente establecidos (Zahar, 1980). No obstante, quedó claro que ese método era útil para los especialistas de

aquellos países de la periferia, no interesados en la construcción de nuevos conocimientos (Feyerabend, 1984).

Historia interna e historia externa de las ciencias.

La comunidad de historiadores «internalistas» (Shapin, 2005) se inicia como tal y se fortalece con los inicios del siglo XX (Barona, 1994). Los estudios de ese desarrollo interno se apoyaron en la propuesta de K. Popper, dado que se dedicarán al análisis de las razones por las cuales la estructura conceptual y metodológica de una teoría aceptada fue abandonada y remplazada por otra de mayor potencia heurística. De hecho, es esta dirección investigativa la que caracteriza la denominada era pospositivista. Es la historia que elabora algunas explicaciones acerca de la lógica de los cambios significativos en las direcciones de la actividad usual de los científicos (Echeverría, 1998).

En la primera mitad del siglo XX dos investigaciones realizadas por R. K. Merton, dan pie para el inicio de los llamados estudios sociales sobre la ciencia o sociología del conocimiento científico. En ellos se ocupa de explicar las condiciones culturales, sociales, políticas y económicas que hicieron factibles el renacimiento de la llamada ciencia moderna. Una convicción que se ha derivado de estos estudios es la de que los practicantes de esa ciencia moderna, se comprometieron con la lógica del capitalismo que emergía, adoptando esa lógica (Barona, 1994).

Esta explicación de la ciencia que emergió de ese siglo XVII, adquirió las características del entorno cultural de la Inglaterra en la que nació, hasta el punto de que los productos de las investigaciones del funcionamiento se convirtieron en mercancía (Vessuri, 1992). Estos estudios demostraron que la actividad científica nació ligada al capitalismo y a su lógica, en la que la verdad se plasmó en un tecnofacto específico (Gallego Badillo, 1998).

La reconciliación.

La mayoría de los tratadistas reconocen que T. S. Kuhn, en su reconocido libro de 1962, (Kuhn, 1972) allana las controversias entre «internalistas» y «externalistas». De ahí que en la actualidad cualquier discurso sobre el desarrollo del conocimiento en el campo de las ciencias de la naturaleza es considerado incompleto, si no echa mano de estas dos consideraciones complementarias. La versión «externalista» que, además, insiste en la construcción comunitaria, la de que cada una de estas ciencias no ha sido obra de individuos geniales y aislados (Gallego Torres, 2002).

En el texto citado T. S. Kuhn, además de puntualizar que los profesores de ciencia hacen objeto de enseñanza una ciencia que ya pasó, es decir una ciencia «producto» que ya no es objeto de discusión entre los colectivos de especialistas, estipula que cualquier análisis epistemológico acerca de un hecho científico, requiere indispensablemente de un apoyo en revisiones históricas; apoyo que ha de basarse en la cita de documentos originales (Jenkins, 2006).

En 1972, I. Lakatos (1983) escribe y da a conocer un artículo en el que puntualiza que toda reconstrucción histórica está epistemológicamente comprometida. De un mismo hecho científico, pueden darse distintas versiones, dependiendo cada una de la posición que asuman los respectivos historiadores. Por eso Lakatos habla de reconstrucciones racionales. No hay «una» historia sino pluralidad de historias (Estany, 2005). Esta puntualización obliga a pensar sobre la versión de ciencia que se hace objeto de enseñanza en las instituciones educativas, incluyendo las universidades nuestras, cuyos profesores, por

lo general, dicen enseñar su ciencia por fuera de la historia, desconociendo que, por lo general presentan a los estudiantes la versión positivista; una historia de descubrimientos y de descubridores (Scerri, 2001; 2003).

Las nuevas reconstrucciones históricas

En las últimas décadas del siglo XX y en la que va corrido del XXI (con las puntualizaciones que se hicieron) algunos especialistas se han dedicado a reconstruir ciencias como la química (Jensen, 1998aG; 1998b; 1998c) y la biología. La química se ha constituido como ciencia, en el siglo XIX, con las leyes de conservación de los pesos, de la composición constante, de la composición múltiple y de los volúmenes de combinación. En comparación con las leyes de Newton, por ejemplo, estas leyes de la química no pueden ser expresadas en ecuaciones matemáticas, pues no obedecen a un proceso de axiomatización (Scerri, 1997). Se ha llegado al extremo de quitarles su carácter legal, para pasar a denominarla como reglas operacionales de los químicos.

En ese siglo XIX los químicos se dividieron entre atomistas y equivalentistas, que eran la mayoría. Estos últimos se opusieron al modelo atómico formulado por J. Dalton (1766 – 1844). Grandes personajes como M. Farady (1791 – 1867) lo consideraron como una entelequia, mientras que G. Ostwald (1853 – 1932) consideraba que era una hipótesis innecesaria. Ostwald sólo lo vino aceptar cuando su colega J. E. Van't Hoff (1852 – 1911) aplicó las leyes de los gases para explicar del fenómeno osmótico.

Esas nuevas reconstrucciones de la química han permitido concluir que es una ciencia distinta de la física cuya construcción no siguió el mismo proceso histórico de ésta. Los objetivos y el objeto de conocimiento de los químicos son totalmente diferentes al de los físicos. Si se mantiene la categoría epistemológica de teoría, los objetivos y el objeto de conocimiento de la química, no tienen la estructura que Newton creó para la física (Assis, 1998).

Ante esta problemática, los especialistas han retomado la categoría de modelo científico, formulado por los estudiosos de las humanidades (Keeves, 1990). Para el caso de las ciencias de la naturaleza, con las redefiniciones de la taxonomía creada, se habla de modelos icónicos o gráficos, de analógicos y de simbólicos (Tomasi, 1999; Caldin, 2002). Se afirma que los últimos son los propios de la física, basados en la axiomática de las matemáticas (Lombardi, 1998).

En la química predominan los modelos científicos gráficos o icónicos. Los modelos científicos de los químicos requieren de esferas y bastones para representar su objeto de conocimiento. Esta expresión ha de ser tomada con beneficio de inventario. Es así por cuanto, si bien la taxonomía es de gran utilidad para las reconstrucciones históricas, ha de tenerse en cuenta que no existen modelo icónicos, analógicos o simbólicos puros, puesto que cada uno de ellos posee características propias de los otros (Gallego Torres, Gallego Badillo y Pérez Miranda, 2006). Frente a cualquier toma de decisión con respecto a una clasificación, se recomienda recurrir a reconstrucciones históricas (Greca y Dos Santos, 2005). En la perspectiva kantiana, existe el convencimiento de que cada modelo no es «la realidad en sí», sino una representación que se construye como objeto de trabajo científico. No son verdades y por tanto, pueden esos modelos ser desarrollados y modificados.

Se comparte lo estipulado acerca de que el objeto de conocimiento de los químicos no es el átomo, como de manera tergiversada se ha socializado a través del sistema educativo colombiano. Es la molecularidad (Hoffmann, 1997); una convicción a la que habían llegado los miembros del Grupo IREC.

En el siglo XIX los químicos precisaron ésta como su objeto de conocimiento y después de los replanteamientos indispensables en su saber, construyeron moléculas no existentes en la naturaleza, como la bakelita, el primer edulcorante y el primer medicamento contra la sífilis, el salvarsán (Gallego Badillo, Pérez Miranda, Gallego Torres y Torres de Gallego, 2006).

En lo tocante a la biología algunas de las conclusiones hablan a favor de que las propuestas epistemológicas de K. Popper, T. S. Kuhn, I. Lakatos, que tienen como fundamento el desarrollo de la física como ciencia, ninguna de ellas sirve de fundamento para explicar la construcción histórica de esta ciencia cuya edad es la de la física, si se acude a Aristóteles. Incluso, que la categoría de modelo científico tampoco es adecuada, por lo que se reclama la necesidad de una historia y una epistemología específica (Mayr, 2006).

A manera de conclusión

La complementación entre historia externa e historia interna y la multiplicidad de las reconstrucciones de un mismo hecho científico, lleva a pensar en que se está frente a un problema complejo. A lo anterior hay que sumar el hecho de que no existe un patrón para determinar el estatuto científico de cualquier propuesta elaborada por los especialistas, papel que desempeñó la física por lo menos, hasta entrado el Siglo XX. De ahí que la pregunta acerca de qué es ciencia sea difícil de responder (Echeverría, 1998), no así qué es la biología, la física, la química y así sucesivamente, a las que se les puede elaborar unas respuestas aproximadas o diversas respuestas.

Habría entonces que examinar sistemáticamente qué traen los textos de enseñanza al respecto y cuáles las concepciones que han elaborado los profesores de ciencias ¿Se mantienen aún en los comienzos del siglo XX? y ¿qué versión de cada ciencia se socializa en las aulas?

BIBLIOGRAFÍA

Assis, A. K. T. (1998). Newton e suas obras: o Principia e o Óptica. En: *Liguagens, leituras em ensino da ciencias*. Alameida, M. J. P. M. y Da Silva H. C. (Org.), pp, 37 – 52. San Pablo: Unicamp.

Barona, J. L. (1994). *Ciencia e historia. Debates y tendencias en la historiografía de la ciencia*. Valencia: Guada.

Caldin, E. F. (2002). The Structure of Chemistry In Relation to the Philosophy of Science. *International Journal for Philosophy of Chemistry*, Vol. 8, No. 2, 103 – 121. <http://hyle.org/journal/issues/8-2/caldin.html>

Echeverría, J. (1998). *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Akal.

Estany, A. (2005). El papel de la historia de la ciencia en los estudios interdisciplinarios de la ciencia. En: *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*, S. F. Martínez y G. Guillaumin (Comp.), pp. 291 – 303. México: UNAM.

Feyerabend, P. (1984). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del uraconocimiento*. Barcelona: Orbis.

Gallego Badillo, R. (1998). *Discurso constructivista sobre las tecnologías*. Bogotá: Magisterio.

Gallego Badillo, R., Pérez Miranda, R. Gallego Torres, A. P. y Torres de Gallego, L. N (2006). El objeto de saber de los químicos. Formulación, modificación y abandono del modelo icónico inicial. *Investigações em Ensino de Ciências*, Vol.11, No.3. En línea: <http://www.if.ufrgs.br/ienci/artigos/Artigo>

Gallego Badillo, R., Pérez Miranda, R. Gallego Torres, A. P. y Torres de Gallego, L. N (2006). El objeto de saber de los químicos. Formulación, modificación y abandono del modelo icónico inicial. *Investigações em Ensino de Ciências*, Vol.11, No.3. En línea: <http://www.if.ufrgs.br/ienci/artigos/Artigo>

Gallego Torres, A. P. (2002). *Contribución del cómic a la imagen de la ciencia*. (Tesis doctoral). Valencia: Universidad de Valencia.

Gallego Torres, A. P., Gallego Badillo, R. y Pérez Miranda, R. (2006). ¿Qué versión de ciencia se enseña en el aula? Sobre los modelos científicos y la didáctica de la modelación. *Educación y Educadores*, Vol. 9, No. 1, 1 – 13.

Greca, I. M. y Dos Santos, F. M. T. (2005). Dificuldades da generalização das estratégias de modelação em ciências: O caso da física e da química. *Investigações em Ensino de Ciências*. En línea: http://www.if.ufrgs.br/public/ensino/vol10/n1/v10_n1_a2.htm

Hoffmann, R. (1997). *Lo mismo y no lo mismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jenkins, K. (2006). *Por qué la historia?* México: Fondo de Cultura Económica.

Jensen, W. B. (1998a). Logic, history and the chemistry textbooks I: Does chemistry have a logical structure? *Journal of Chemical Education*, Vol. 75, No. 6, 679 – 687.

Jensen, W. B. (1998b). Logic, history and the chemistry textbooks II. Can we unuddle the chemistry textbook? *Journal of Chemical Education*, Vol. 75, No. 7, 917 – 828.

Jensen, W. B. (1998b). Logic, history and the chemistry textbooks III: One chemical revolution or tree? *Journal of Chemical Education*, Vol. 75, No. 8, 961 – 969.

Keeves, J. P. (1990). Models and model building. In: *Educational research, methodology, and measurement. An International Handbook*. J. P. Keeves (Edit.), pp, 559 – 566. Oxford: Pergamon.

Kuhn, T. S. (1972). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laudan, R. (2005). La «nueva» historia de la ciencia: implicaciones para la filosofía de la ciencia. En: *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*, S. F. Martínez y G. Guillaumin (Comp.), pp. 121 – 130. (Traducción de R. Bárcenas de Anda). México: UNAM.

Lombardi, O. (1998). La noción de modelo en ciencias. *Educación en Ciencias*, Vol. II, No. 4, 5 – 13.

Mayr, E. (2006). *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*. Buenos Aires: Katz.

Scerri, E. (2001). The new philosophy of chemistry and its relevance to chemical education. *Chemistry Education: Research and Practice in Europe*, Vol. 2, No. 2, 165 – 170.

Scerri, E. (2003). Philosophical confusion in chemical education research. *Journal of Chemical Education*,

Vol. 8, No. 5, 468 – 474.

Scerri, E. R. (1997). Has the periodic table successfully axiomatized. *Erkenntnis*, 47, 229 – 343.

Shapin, S. (2005). Disciplina y delimitación: la historia y la sociología de la ciencia a la luz del debate externismo-internismo. En: *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*, S. F. Martínez y G. Guillaumin (Comp.), pp. 67 – 119. (Traducción de L. E. Manríquez) México: UNAM.

Tomasi, J. (1999). Towards «chemical congruence» of the models in theoretical chemistry. *International Journal for Philosophy of Chemistry*, Vol. 5, No. 2, 79 – 115. <http://hyle.org/journal/issues/5/tomasi.html>

Vessuri, H. M. C. (1992). Perspectivas recientes en el estudio social de las ciencias. *Fin de Siglo*, No. 3, 40 - 52. Vessuri, H. M. C. (1992). Perspectivas recientes en el estudio social de las ciencias. *Fin de Siglo*, No. 3, 40 - 52.

Zahar, E. (1980). Experimentos cruciales. Estudio de un ejemplo. En *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Radnitzky, G y Andersson, G (Edit), pp. 70 – 94. Madrid: Alianza.

