DEYCRIT Sur Repositorio

Año 11,

Núm. 34

2006

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Para Don Efraím Silva Ovalles, por su apostolado espiritual y su testimonio en la Nueva Vida

Una vez más le ofrecemos a nuestros lectores una selección de temas que consideramos de gran actualidad. Nos anima el interés de poder construir colectivamente formas de pensamiento y de acción, frente a un mundo que es reflejo de la complejidad de ese espacio de interacción humana entre la historia, la política y la filosofía.

Esto nos coloca en un presente continuo que nos desafía, convoca y exhorta a profundizar en nuestro esfuerzo de reflexión, comprensión, interpretación y, sobre todo, transformación de una sociedad en la que participamos por medio de principios de convivencia democrática y condiciones de vida que debieran ser justas y equitativas, en libertad e igualdad.

Se requiere, entonces, que nuestros proyectos de vida, privados y públicos, sean asumidos como un proyecto "abierto" de valores para compartir con otros. En esa unidad-diversidad que siempre es deseable reconocer, es que todos podemos realizar y alcanzar muchos de los objetivos históricos, políticos y filosóficos, que los colegas investigadores que nos acompañan en esta nueva edición de la revista, proponen como viables y factibles.

Habrá, como es obvio suponer, acuerdos y desacuerdos sobre ideas y conceptos, análisis y argumentos, teorías y metodologías, es decir, entre episteme y hermenéutica; pero, precisamente, éstas son las características de una convivencia más próxima al diálogo sin necesidad de disfrazarlo de esa falsa resistencia que aconseja la fuerza para vencer o someter al otro. Es conveniente consentir y/o disentir. No existe otro mejor modo de plantear los problemas y resolverlos, siempre que el beneficio responda al bien individual y social que nos corresponde por derecho a cada uno de nosotros.

Entonces, les invito a que abramos las páginas de esta revista a "cielo abierto o campo travieso", y reconozcamos en el otro a ese interlocutor indispensable para la palabra y la escritura, la acción discursiva, porque entre todos debemos aprender la pedagogía de la escucha que no ha dejado de ser el mejor ejercicio para el habla.

Los estudios relativos al espacio público y la institucionalidad, plantean regularmente el fenómeno social, político y económico de la corrupción como un síntoma casi inevitable de las sociedades modernas. ***Fernando Filgueiras*** *considera en su artículo* ***"A Corrupção do Estado: perspectivas teóricas e seu processo social"****, que se puede sostener que es una condición de la vida pública y del Estado los procesos de corrupción, y que éstos solamente pueden ser tratados o disminuidos a través de una educación ciudadana fundada en valores éticos y morales. Desde varios puntos de vista, es indiscutible que existe la corrupción como un medio de lograr a través de acciones ilegales la obtención de un bien personal o institucional; sin embargo, aunque existe una mínima tolerancia normativa para que esto suceda, no siempre puede ser admitida como norma generalizada ya que pone en crisis la funcionalidad del sistema. Eso supondría la debilidad e inmadurez institucional del Estado para mantener la cohesión social de la ciudadanía. Se requiere establecer responsabilidades éticas entre los políticos y el gobierno, para reforzar el cumplimiento de las normas y reducir y evitar relaciones y prácticas de poder administrativas, parlamentarias, etc, vinculadas con el dinero y el mercado de influencias. Aparte de los aspectos que técnicamente pueden ser considerados jurídicamente para la penalización de*

la corrupción, lo importante que se debe destacar es el asunto de las relaciones de orden político que la fomenta. También el lenguaje y metalenguaje con los que se trata la interpretación del fenómeno de la corrupción afecta directamente la utilización y aplicación de las normas en su contexto institucional, lo que hace muy difícil establecer los criterios de culpa o castigo para los diversos actores sociales que se hacen infractores de la ley. Filgueiras desarrolla un interesante análisis de este tema con mucho acierto, siguiendo diversas teorías sobre la corrupción que consideran diversos dominios institucionales donde se presenta este fenómeno cuya interpretación puede ser una justificación de actos de este tipo, o una censura de los mismos. Por ejemplo, en términos de juicios jurídicos o morales, según los intereses que entren en juego, para unos es válida y para otros no. Existe una diversidad de posibles hechos corruptibles: a través de Estado, el individual y la ciudadanía, entre otros. Nos queda pendiente una respuesta que es inminente ofrecer a la crisis de valores sociales del Estado moderno, los juicios morales (Habermas), pueden ser uno de los primeros.

La crítica a la modernidad y al hombre como objeto de la razón, es lucidamente expuesta por parte del filósofo español ***Antonio Pérez Estévez****, quien en su artículo:* ***"Sujeto moderno y naturaleza en el último Nietzsche"*** *sigue muy de cerca los textos del pensador germano y su extremo desapego a la tradición judeo-cristiana y a la filosofía del racionalismo. El sujeto ha sido desnaturalizado de su relación sensible con la naturaleza y la corporeidad. La razón pura y analítica, uniforme y homogénea, es la que regulará la dimensión humana del ser. No es posible para Nietzsche sostener una dualidad entre hombre y naturaleza, porque el hombre lo es todo en el sentido pleno de lo que es la existencia como naturaleza del ser. La sensibilidad, lo perecedero, lo contingente, lo que es inmediato y no trascendental, es lo que ata al hombre a su realidad humana concreta, fáctica, placentera, dionisiaca. La vuelta a la naturaleza no es en el sentido de Wagner, Rousseau o los románticos, sino más bien como la entiende Goethe, que la considera el cosmos y al hombre una parte que se hace en ella. La vida no tiene ningún significado y propósito fuera de la vida sensible y corpórea: no es ni universal ni inmortal. Es sujeto real, finito, vida y muerte. Es inseparable alma y cuerpo, razón y sentimientos, sensibilidad y percepción. Señala Pérez-Estévez que para Nietzsche "el ser humano es sólo y exclusivamente naturaleza o cuerpo sensible: naturaleza viviente, pensante y volente. Cualquier otra entidad que añadamos –alma, espíritu puro– es una idea ficticia inventada por nosotros sin referente alguno con la realidad". La afirmación de la vida pasa por la afirmación de la voluntad particular y existencial, debemos evadir el resentimiento y rechazar la idea de la vida mala. Es necesario decir si a la vida, con todas sus crisis. La aceptación de la vida es para Nietzsche negación del libre albedrío y la aceptación de la fatalidad, es decir, amor fati: la vida es tal cual se presenta y no hay otra manera de vivirla entre el placer y el dolor.*

Yohanka León del Río*, en una investigación sobre la* ***"Historia y lógica del concepto de utopía"****, estudia y replantea la vigencia del pensar utópico desde el punto de vista, principalmente, de la crítica de Marx y Engels al socialismo utópico del que parte esa ideología del utopismo de la que se ha valido la sociedad burguesa para neutralizar e invalidar el genuino sentido de la utopía como un lugar sin lugar en la realidad, pero que efectivamente no puede dejar de formar parte de la realidad como medio y alternativa que hace posible sus cambios. Desde sus inicios el vocablo "utopía", para unos confuso y ambiguo, para otros progresivo y esperanzador, sortea, hasta el presente cualquier tipo de interpretaciones. Su resistencia filosófica y literaria le ha permitido acorazarse de una conciencia crítica que de alguna manera impide su desaparición: vence el escepticismo y la incredulidad, la crítica y la sospecha, porque el principio utópico es otro más de los principios de la vida que siempre se proyecta desde un lugar incierto y que transcurre, hacia otro im-posible que se abre como promesa y proyecto realizable. Desde que el pensar utópico entra en la historia social y política, la historia es otra porque ahora su trascendencia está referida a esa voluntad de acción y transformación con la que los seres humanos asumen el desafío de hacer material lo ideal. Pero no se debe confundir –según lo enten-*

dió Marx y Engels– el ideal utópico de la revolución con el "utopismo" de los socialistas conservadores y reformistas. Nunca se deben desconocer las realidades concretas y contradictorias donde la praxis social se realiza, e intentar promover un discurso utopista que en sí mismo crearía las condiciones de cambio que históricamente le corresponden al ser social. El socialismo utópico es mera ideología, el socialismo científico es proyecto emancipador y no puede dejarse de entender la utopía como praxis social y política de ese proyecto humano.

Los niveles de encuentro e inclusión social son difíciles y escasos, en una sociedad donde los espacios de interacción se encuentran confiscados por mediaciones que restringen la libertad personal y política para que esto sea posible. Considera ***Marcos Santos Gómez*** *la posibilidad de lograr, a través de nuestro cuidado en la escucha del otro, ese espacio a través de* ***"La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia"*** *como punto inicial de proximidad. Hasta ahora se ha concebido a la estructura social verticalmente, es decir, en forma de pirámide. Se impone aceptar el orden jerárquico de los poderes que se exige cumplir para que la sociedad se desenvuelva (el otro desaparece como prójimo). Entonces, el orden se sobrepone a la libertad de acción. El aspecto que Santos Gómez desea destacar es el contrario. Es decir, la relación de "horizontalidad" que se debe generar (recuperación del diálogo con el otro) propicia el reconocimiento del otro como sujeto, no como una cosa. Es una correlación basada en la libre expresión del otro sin subordinaciones, dominio o exclusión. Precisamente, la posición o situación de ser y estar abierto al otro, reside en la tolerancia que implica esa aceptación y escucha por quien se tiene un espontáneo y sincero interés. La igualdad es una condición básica para la confianza, solidaridad y coparticipación, pues al decir de Jasper sin el otro no somos, y "yo no puedo estar cierto de mí si no estoy también cierto del otro". Los resultados inmediatos de este corresponder a través de la tolerancia en perspectiva de horizontalidad, serían: confianza, desalienación, estima, "amor idolátrico", libertad para ser y hacer-se, re-creación, conocerse, dialogar, comunicar. El lugar existencial donde el otro se me presenta, es su lugar de vida: una acción abierta a la reciprocidad que de otro modo no permitiría el auténtico encuentro entre dos o más.*

La legitimación del Estado se realiza y depende de un pueblo o población a la que se le reconoce su condición de ser el espacio constituyente de la legalidad de ese Estado. Es decir, que el poder constituyente tiene un origen de fuerza para normar lo que se ha denominado la "soberanía popular", que debe ser entendida como un concepto de praxis política superior a cualquier institución de representación política, social o estatal. La crisis del sistema de partido que se vivió recientemente en Venezuela, puso en el tapete la discusión sobre lo que es este tipo de poder que funda la Asamblea Nacional Constituyente y fragmenta los poderes clásicos que nutren el derecho positivo. ***Agustina Yadira Martínez y Ana Irene Méndez****, han realizado un análisis de este momento histórico, y lo han entendido como la "****Utopía de la soberanía popular: la convocatoria de una Asamblea Constituyente"****. Consideran las autoras que los déficits de legitimidad del sistema político y de representación democrática en Venezuela, históricamente, en los años de Estado social de derecho, contribuyeron a través de bipartidismo a la crisis institucional del sistema. Un nuevo modelo de participación emerge y una nueva cultura de hacer política se pone en marcha con la presencia en la primera magistratura del Estado de Hugo Chávez Frías. La idea de un poder constituyente por parte de quienes políticamente son los receptores y actores de ese poder, el pueblo en su condición de soberano, es lo que permite que a través de nuevas reglas de participación directa como por ejemplo, el referéndum consultivo y revocatorio, se canalicen las funciones del Estado y de sus representantes elegidos libremente. Se deroga la Constitución de 1961 y se redacta una nueva Constitución en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente, por medio de la que el pueblo se ve reconocido e identificado. Se da de hecho una transferencia de facultades entre poderes: el constituyente y el constituido. En el primero, el pueblo reasume su protagonismo directo, en el segundo éste está bajo la tutela de un orden legal que lo sanciona y discrimina. El primero, amplia la beligerancia del co-*

lectivo social para elegir y ser elegido; el segundo, reduce y minimiza cualquier participación espontánea o voluntaria que no este sometida a regulación. Las autoras consideran después de sustanciar su investigación con toda pertinencia, que procesos como los evaluados y vistos en prospección permiten que la mayoría social o pueblo en general puedan asistir a procesos de coparticipación en el ejercicio de la política cada vez más democráticos. Igualmente, que el poder público que le sirve de status al Estado para gobernar, tiene su génesis natural y complementaria en la soberanía popular. Esto indica un grado de madurez por parte del pueblo y un proceso de transformación política de lo que ha sido la teoría política y la estructura formal del Estado moderno.

*En los temas relacionados con la intersubjetividad, la alteridad y la ética, el pensamiento de E. Lévinas es de referencia obligada. Un agudo sentido sobre lo que es la existencia del ser, despliega Lévinas en toda su obra y nos acerca a una noción de ser y ser otro, de tal importancia que no es posible asumir la vida sin esa relación ontológica ya establecida y que inevitablemente nos compromete a entender la vida en su conjunto, más allá de lo que "yo soy". **Marcelo Leandro Dos Santos** nos da una oportunidad de acercarnos a las reflexiones de Lévinas, a través de su trabajo, **"Emmanuel Levinas e a inteligibilidade da experienciação"**, donde nos pone en circunstancias personales para entender el sentido de la vida a partir de nuestra experimentación con la realidad que despierta nuestros sentidos y sensibilidad. La experiencia del hoy y del ahora, es válida para proyectar el sentido de la vida en el futuro de acuerdo a lo que hemos experimentado en nuestro ámbito personal e intencional, por lo que nos hacemos responsables de nuestros actos y de sus consecuencias. Nuestras intenciones no son aisladas, responden a un propósito aunque no seamos totalmente conscientes de ello. Nos abrimos ontológicamente al mundo porque estamos y existimos como seres que comprendemos y nos comprendemos a través del lenguaje, la significación, y la experiencia de nuestras vidas.*

*Discípulo y testigo presencial de su pensamiento y de su acción en lo personal y académico desde los días de su juventud, el filósofo mexicano **Gabriel Vargas Lozano** pone de relieve en su ensayo **"El humanismo teórico-práctico de Adolfo Sánchez Vásquez"**, a su Maestro. Indiscutible la figura que es, en el concierto de la intelectualidad latinoamericana, este mexicano de corazón que nace en Algeciras (Cádiz, España). Uno de los marxistas de mayor raigambre y representatividad es Sánchez Vásquez cuya obra traspasa cualquier frontera nacionalista de carácter geográfico o lingüístico. Una obra amplia, compleja y muy prolífica en temas de filosofía política y social, estética y arte. Excede interdisciplinariamente cualquier campo del conocimiento. Es lo que nos muestra este ensayo dedicado a Sánchez Vásquez que vale como biografía en la que él es otro actor y autor de la escena. El Sánchez Vásquez intérprete y traductor de Marx y del neomarxismo, hizo posible entender a Marx en la América Latina y sembrar en parte ese momento futuro de lo que haría posible el socialismo como revolución, utopía y política. Una reflexión y una acción que aún permanece porque sigue siendo una alternativa valida para la libertad.*

*En América Latina la filosofía sigue formando parte fundamental de su Historia. Desde la colonia hasta la independencia; desde el logocentrismo hasta la interculturalidad, los caminos de la filosofía se amplían y diversifican. En este caso particular, **Aránzazu Oviedo García** nos da a conocer una de las más recientes entrevistas, de la que es autor, sobre **"Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana"**, donde nos expone las ideas de este filósofo cubano en torno a lo que es eso que Fornet-Betancourt ha denominado "filosofía intercultural" para América Latina. Es una filosofía que se piensa y se realiza en clave de la alteridad y la subjetividad, con criterios y principios liberadores. La filosofía en la América Latina parte y continúa, se hace y repiensa desde la diversidad del diálogo que se genera entre las culturas, con el propósito de rescatar e interactuar con los otros desde la cultura original. El autor nos plantea el presente de esta filosofía y su permanencia en el futuro. Nos toca responder a esa convocatoria.*

ESTUDIO

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 11 - 34
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

A corrupção do Estado: perspectivas teóricas e seu processo social

State Corruption, Theoretical Perspectives and Social Process

Fernando FILGUEIRAS
Faculdade Metodista Granbery, Brasil.

RESUMEN

En este artículo se hace un ejercicio normativo del problema de la corrupción en la política y sus efectos en el contexto del orden social. Por tratarse de un ejecicio normativo, se procura comprender los largos procesos históricos del origen y evolución de la corrupción en el orden político y describir los diferentes lenguajes en los que ha sido pensada. Desde este punto de vista, la corrupción forma parte, esencialmente, de la vida institucional, por lo que no puede ser erradicada sino a partir de principios éticos y morales.
Palabras clave: Corrupción, Estado, ética, moral.

ABSTRACT

This article is a normative exercise on the problem of political corruption and its effects in the context of social order. Since it is a normative exercise, it attempts to comprehend long historical processes of the origin and evolution of corruption in the political order, and to describe the different languages in which it has been meditated upon. From this point of view, corruption is essentially part of institutional life, and for this reason cannot be eradicated unless this eradication is based on ethical and moral principles.
Key words: Corruption, state, ethics, morals.

Recibido: 02-05-2006 Aceptado: 25-07-2006

"A corrupção gravemente perniciosa é a que assume o carácter subagudo, crônico, impalpável, poupando cuidadosamente a legalidade, mas sentindo-se em toda a parte por uma espécie de impressão olfativa, e insinuando-se penetrantemente por ação fisiológica no organismo, onde vai determinar diáteses, irremediáveis."

Rui Barbosa, 1889.

Toda ordem constituída traz consigo um conjunto de normas de comportamento, bem como algumas possibilidades de sua corrupção. Faz parte da essência de uma sociedade a constituição de regras para a conduta humana, configurando cenários de ordenação, aos quais subjazem elementos materiais de sua formatação. Todavia, o controle dos desejos e dos instintos humanos depende de um devir que entrelace opostos e possibilite a existência de uma ordem, na trama que caracteriza uma sociedade. Ou seja, a existência de uma ordem depende da sua potencial desordem, do mesmo modo que sua integridade, enquanto um valor que define uma expectativa comportamental, depende de uma corrupção potencial. Parafraseando a epígrafe desse texto, a corrupção é perniciosa e degenerativa para a ordem apenas quando é impalpável, guardada em perfeito segredo. É por estar entrelaçado a um devir que o fenômeno da corrupção coloca-se como fronteira do direito e da ética, fazendo parte de uma normalidade institucional. Mas, quando bem sucedida, é perniciosa a ponto de corroer instituições, gerando patologias que são próprias do mundo político.

Se há um sentimento corriqueiro de que a corrupção torna-se presente e recorrente na esfera pública, pois muitos casos surgem na forma de escândalos, é porque ela potencializa a mudança e a ordenação e, de algum modo, ativa as forças constituintes de uma determinada comunidade política. Em muitos casos, a corrupção pode ser considerada perniciosa de um ponto de vista jurídico, mas não ser considerada do ponto de vista ético. Judeus pagarem propinas para se verem livres de Auschwitz é um ato de corrupção pelas leis do nazismo e, como tal, condenável. Do ponto de vista ético, entretanto, o pagamento de propina para se ver livre de um campo de concentração é legítimo. Do mesmo modo, participar de *lobbies* para influenciar as decisões sobre o gasto público do governo americano pode ser legal, de um ponto de vista jurídico, mas representar a corrupção e ser condenável de um ponto de vista estritamente moral. Não há como escapar, desse modo, do fenômeno da corrupção como uma transposição dos limites jurídicos e morais.

Este texto pretende ser uma reflexão sobre o fenômeno da corrupção do Estado, tendo em vista a compreensão de suas linguagens e dos valores que orientam o juízo emitido pelos atores políticos em contextos de interação. Esta reflexão quer estar orientada pelo modo de acordo com o qual podemos dizer que certa ordem é corrompida, tendo em vista não o ato da corrupção, mas seu alcance e suas conseqüências no seio da ordem estatal. Argumento que apenas é possível a compreensão do fenômeno da corrupção do Estado, se revisarmos seu conceito de modo a cotejá-lo pela união dos planos moral e jurídico. Por outras palavras, argumento que a corrupção é um fenômeno inerente à ordem estatal e que a possibilidade de seu controle é encontrada apenas na junção de controles institucionais associados a uma educação cívica.

1. CONCEITO DE CORRUPÇÃO

As ciências sociais tratam o conceito de corrupção a partir de vieses epistemológicos traçados pela sociologia, pela ciência política e pelo direito. Assentado no paradigma positivista da ciência, as ciências sociais terminam por naturalizar conceitos, uma vez que a linguagem dos interesses e a linguagem da legalidade trabalham com referenciais que encontram assento apenas na diferenciação funcional entre Estado, direito e sociedade. Toda a construção do saber, ademais, ao longo da modernidade, restringiu, por outro lado, a compreensão da natureza humana pela idéia de ação e de indivíduo. E a compreensão dos fenômenos sociais, nesse contexto, ocorre pelo seu ato, abdicando da compreensão de seu processo e de suas configurações de valores. O resultado, para uma teorização da corrupção, é que este referencial positivista das ciências sociais termina por encobrir, rigorosamente, os sentidos hermenêuticos atribuídos pelos atores políticos em contextos de interação, fazendo com que haja um estreitamento da imaginação política, pelo fato de ela ser compreendida estritamente a partir de sistemas formais e fechados de normas.

A sociologia política ligada à teoria da modernização[1], a partir da década de 1950, desenvolveu hipóteses testáveis e premissas derivadas de um contexto social, no qual a idéia de desenvolvimento foi central como estruturante da imaginação sociológica. Partindo da idéia de que a corrupção representa uma disfunção no interior de sistemas sociais, a teoria da modernização a colocou, enquanto fenômeno, como uma realidade social objetiva, responsável por reproduzir um tipo de estrutura social predatória, a qual tende a configurar um conjunto de comportamentos orientados por espólios e por vantagens obtidas de modo eminentemente ilegal. A corrupção representa tanto uma função manifesta nos sistemas sociais, quanto uma função latente, uma vez que, em sociedades cuja estrutura é tradicional, a corrupção é, em essência, a própria norma[2].

Como função manifesta, a corrupção, como estrutura da sociedade, pode exercer a função de modernização, representando, em muitos casos, eventuais benefícios para a constituição de uma ordem moderna, balizada, principalmente, nas iniciativas do espírito capitalista. De acordo com Merton, a funcionalidade da corrupção é determinada porque as ações praticadas pelos atores são intencionais, reproduzindo continuamente uma estrutura social onipresente, a qual faz a mediação e a contextualização das práticas sociais, tendo em vista seus meios e seus objetivos[3]. Em vista de uma natureza calculista dos indivíduos, esta perspectiva remeteu a corrupção, desse modo, para um viés de modernização das sociedades, tornando-a variável conforme o estágio que cada sociedade ocupa na evolução, além de sua problematização estar contextualizada no jogo inerente dos sistemas que configuram o agir social.

Para a sociologia comparada, desse modo, há uma relação necessária entre corrupção e modernização, uma vez que cenários de larga corrupção definem uma baixa instituciona-

1 A teoria da modernização é uma agenda de pesquisas da sociologia americana, cujo mote é a compreensão social dos processos políticos e econômicos de desenvolvimento. A teoria da modernização trabalha, necessariamente, com a metodologia comparativa, visando a descrever singularidades histórico-sociais no plano sistêmico. A esse respeito, conferir EISENSTADT, Sh N. (1968): *Modernização e Mudança Social.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

2 MERTON, R.K. (1970): *Sociologia: Teoria e Estrutura*. São Paulo: Mestre Jou.

3 *Idem.*

lização política e, por sua vez, uma ordem fraca para a mediação e a adjudicação de conflitos[4]. A corrupção, fundamentalmente, pela tese da modernização, é mais evidente em sociedades pouco desenvolvidas em relação aos critérios do moderno capitalismo, sendo conceituada como uma ação intencional por parte de uma autoridade, no interior de um sistema social, que tende a sobrepor seus interesses privados ao bem comum, tendo em vista uma estrutura normativa institucionalizada, a qual determina as fronteiras de uma ação aceita ou não aceita por parte do sistema[5].

O sistema normativo tanto pode motivar quanto inibir a prática de corrupção. Seu sucesso em coibi-la, na vertente sociológica, depende da institucionalização política, entendida como a aceitação de normas por parte de uma comunidade política. Os critérios de institucionalização são determinados funcionalmente, visando a assegurar a estabilidade e a previsibilidade dos sistemas sociais face aos dilemas da modernização. Desse modo, sociedades imbuídas da modernização, mas que tenham baixa institucionalização política, estão mais sujeitas às práticas de corrupção, porque, entre modernização e institucionalização, há um *hiato político*, no qual a corrupção ocorre, possibilitando um agir orientado para a obtenção de bens e de vantagens ilegais[6].

Tendo em vista a dimensão estrutural e funcional dos sistemas sociais, a análise da sociologia, ligada à teoria da modernização, conceitua a corrupção como um tipo de ação praticada por autoridades políticas que se desviam das normas e regras vigentes no sistema. Por outro lado, este tipo de conceituação, no contexto de análises funcionais, termina por colocar a corrupção no interlúdio da dicotomia custos e benefícios. A análise de custos e benefícios da corrupção, em vista do processo de modernização, lança a hipótese de que ela pode resultar em ganhos agregados ao sistema, tais como o desenvolvimento econômico, a integração nacional e o aumento da capacidade do governo[7].

Se mantida sob controle, a corrupção pode ser uma forma alternativa, encontrada pelos agentes políticos, de articular seus interesses junto à esfera pública. Por exemplo, a construção de máquinas políticas[8] visa a influenciar o conteúdo das decisões tomadas na arena legislativa, por meio da persuasão das elites partidárias. A constituição destas máquinas políticas colabora para o arrefecimento da disputa entre clivagens sociais que surgem com a modernização, servindo, desta forma, para o desenvolvimento político, econômico e social[9]. A corrupção é explicada, portanto, como desfuncionalidade inerente de uma estrutura social de tipo tradicional, que, no contexto da modernidade, gera instabilidade no plano político e econômico. A corrupção, dessa forma, pode cumprir uma função de desenvol-

4 HUNTINGTON, S.P. (1975): *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*. São Paulo: EDUSP, Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

5 BROOKS, R.C. (1979): "The Nature of Political Corruption", In: HEIDENHEIMER, A. (org.) (1979): *Political Corruption. Readings in Comparative Analysis.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

6 HUNTINGTON, S.P. (1975): *Op. cit.*

7 NYE, J. (1967): "Corruption and Political Development: A Cost-Benefit Analysis". In: *American Political Science Review*, vol. 61, nº 4.

8 As máquinas políticas são uma estratégia destinada a aparelhar o Estado de modo que um determinado grupo social se perpetue no poder.

9 SCOTT, J (1969): "Corruption, Machine Politics, and Political Change" In: *American Political Science Review*, vol. 63, nº 4.

vimento, uma vez que ela força a modernização. Porém, sua função de desenvolvimento é cumprida desde que ela esteja sob controle das instituições políticas.

Todavia, as pesquisas produzidas a partir da década de 1980 encontrarão assento em um outro tipo de teorização, a par da idéia de sistemas sociais. A natureza da política passa a ser percebida como todas aquelas decisões tomadas em contextos institucionais que afetam a todos, indistintamente, fazendo com que a corrupção seja entendida, primordialmente, como um custo elevado para a ordem. A par dos critérios sociológicos, a ciência política pura explica que a natureza da política está centrada na busca dos resultados de seu processo, uma vez que seu objeto de estudo passa a ser os fatores que incidem sobre estes mesmos resultados, derivando, a partir dessa premissa fundamental, as seguintes premissas auxiliares: (a) os atores políticos são eminentemente racionais, ou seja, buscam maximizar a utilidade esperada em contextos de decisão, conforme uma estrutura de preferências[10] e, (b) os contextos de decisão influenciam as preferências e são determinados pela estrutura organizacional da política, que requer, fundamentalmente, uma institucionalização dada à representação dos atores[11].

As representações produzidas pelas teorias positivas da política[12] possibilitam, desse modo, um trabalho de intervenção da ciência na sociedade, uma vez que a explicação do comportamento dos atores, conforme regras fixas do jogo político, permite um trabalho de engenharia institucional, o qual está destinado a produzir os resultados esperados do jogo político, segundo orientações normativas produzidas em contextos democráticos representativos[13]. Desse modo, na virada produzida pelas pesquisas sobre a corrupção, a partir da década de 1980, torna-se fundamental a criação de constrangimentos institucionais à sua prática, ensejando um contexto de reformas destinadas a implementar maior responsabilização dos políticos e maior responsividade do governo.

Pela vertente da ciência política, a corrupção ocorre na interface dos setores público e privado, representando um tipo de agir político motivado pela satisfação de interesses privados, conforme um comportamento racional calculista, por parte dos atores. Os esquemas de corrupção, por conseguinte, dependem do modo como as instituições do Estado permitem a discricionariedade de suas autoridades, tendo em vista um conjunto de relações de poder configuradas em torno do dinheiro. Esta discricionariedade ensejada pelo arranjo institucional incentiva o uso de pagamento de propinas e de suborno e reforçam, dessa forma, a prática de corrupção no âmbito do setor público e do setor privado[14].

10 DOWNS, A. (1957): *An Economic Theory of Democracy.* New York: Harper & Row.

11 MARCH, JG & OLSEN, J.P. (1989): *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics.* New York: Free Press.

12 Teorias positivas da política são aquelas que pretendem criar um estatuto metodológico próprio, abdicando dos conceitos e categorias das demais ciências, especialmente, no caso, da sociologia e da filosofia. A esse respeito, conferir SHEPSLE, K & WEINGAST (1998): *Positive Theories of Congressional Institutions.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

13 MANIN, B. (1995): "As Metamorfoses do Governo Representativo", In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* nº 29.

14 ROSE-ACKERMAN, S. (1999): *Corruption and Government. Causes, Consequences, and Reform.* Cambridge: Cambridge University Press.

A abordagem da ciência política para o fenômeno da corrupção chama a atenção para a necessidade de reformas institucionais, no plano político e econômico, visando a criar regras fixas para a interação entre os interesses privados e o interesse público, comungando com mecanismos institucionais que impeçam a existência de monopólios e a captura da burocracia estatal por parte de funcionários públicos e de agentes privados. Um excesso de controle para coibir a prática de corrupção, no entanto, pode implicar na ineficiência da administração pública, fazendo com que a busca de integridade mediante a maquinaria anticorrupção e as reformas institucionais caminhem, necessariamente, nos preceitos da eficiência burocrática[15].

Por outras palavras, não cabe às reformas institucionais reforçar o poder da burocracia, uma vez que estas reformas resultariam em maior discricionariedade e, por redundância, em maior incentivo para o pagamento de propina e de suborno, ou seja, em ampliação das práticas de corrupção. Por outro lado, é necessário um mecanismo de agregação de vontades particulares em decisões coletivizadas, visando a assegurar a consecução de uma ordem estável e produtora de cooperação entre os indivíduos[16]. No aspecto formal, que representa um consenso entre analistas ligados a teorias neo-institucionalistas, a prática de corrupção não é coibida mediante o reforço do poder burocrático, mas pelo fomento do mercado[17].

As causas estáveis da corrupção, portanto, é a existência de monopólios e de privilégios no setor público, os quais criam incentivos para que os agentes busquem maximizar sua renda privada através do suborno e da propina, visando a auferir recursos públicos. Contudo, a corrupção sofre o problema de coordenação da ação coletiva, caso os recursos e o poder de negociação dos agentes públicos estejam fragmentados[18]. A fragmentação de monopólios e a criação de estruturas competitivas simétricas de um mercado político inibem a cobrança de propinas por parte de atores racionais, que têm os custos da ação corrupta ou corruptora ampliados. Entrar em esquemas de corrupção, deste modo, depende das motivações criadas pelo arranjo institucional, tendo em vista uma aritmética racional de custos e de benefícios da ação.

Como conceito, a corrupção, pela ciência política pura, é a maximização de renda privada através da apropriação de recursos públicos, tendo em vista um conjunto de preferências racionais dos atores, formadas no contexto do arranjo institucional, o qual motiva ou coíbe a prática da corrupção[19]. O problema da corrupção na política é, em essência, um problema de distribuição do poder, principalmente econômico, o qual pode ser controlado apenas por uma democracia competitiva. Contudo, a corrupção afeta, principalmente, a legitimidade do sistema democrático, uma vez que fomenta, pela opinião pública, a decadência da cooperação e a recorrência de práticas ilegais. A corrupção resulta em instabilidade

15 ANECHIARICO, F. & JACOBS, J. (1996): *The Persuit of Absolute Integrity. How Corruption Control Makes Government Ineffective.* Chicago: The University of Chicago Press.

16 SARTORI, G. (1994): *A Teoria da Democracia Revisitada.* São Paulo: Ática (vol. II).

17 NORTH, D.C. (1990): *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

18 RASMUSEN, E. & RAMSEYER, M. (1994): "Cheap Bribes and the Corruption Ban: A Coordination Game Among Rational Legislators". In: *Public Choice*, vol. 78, nº 3/4.

19 ROSE-ACKERMAN, S. (1999): *Op. cit.,* p. 116.

política, porque enseja cenários de desconfiança em relação à ordem vigente, podendo emperrar, em muitos casos de países em desenvolvimento, a consolidação democrática[20].

Toda a construção teórica produzida pela sociologia e pela ciência política é tributária da idéia de ação ilegal praticada pelos atores, os quais tomam como orientação seus interesses e sua relação com o público, de modo funcional. Não é possível, por conseguinte, à sociologia e à ciência política construírem uma teorização a respeito da corrupção sem levar em consideração os preceitos de uma teoria do direito. Mesmo conceituações e pesquisas que levam em conta a opinião pública, tais como aquelas ligadas à idéia de percepção da corrupção, partem da tese que ela é um desvio em relação à norma[21].

Toda a construção normativa da modernidade parte do fato de que o direito é definido por uma estrutura formal de normas, as quais são oriundas de uma autoridade delineada pelo Estado, que proíbe ou autoriza os súditos, conforme um elemento imperativo[22]. Uma vez que a teoria do direito está focada no elemento formal da ordem jurídica, ela pode ser considerada uma ciência descritiva de normas, tendo em vista um tratamento dogmático que organiza, sistematiza e interpreta o direito com base em uma técnica específica. Como ciência descritiva de normas, o direito termina por instrumentalizar sua relação com a sociedade, funcionando como mecanismo de intervenção e de controle, uma vez que as normas pretendem ter um caráter pedagógico para controlar os desejos e as pulsões humanas[23].

Como sistema racional de normas, o direito se põe como realidade consensual, a qual representa uma técnica específica para a adjudicação de conflitos no interior de sociedades complexas, trabalhando com desapontamentos de expectativas configuradas pela divisão do trabalho. Como técnica para a solução de conflitos, o sistema demanda a criação de uma metalinguagem por parte de seus operadores, eliminando qualquer dimensão ideológica e estabelecendo o critério funcional de agente pedagógico sobre a sociedade[24]. A linguagem da legalidade, desse modo, implica a construção de sistemas fechados e *autopoiéticos* de normas, as quais têm sua aplicação limitada por parte de uma estrutura imune a pressões externas.

Desse modo, o problema da corrupção, como tratado pela agenda de pesquisas tanto da sociologia, quanto da ciência política, está configurado em uma metalinguagem do direito e sua relação com uma metalinguagem do sistema político, sendo a primeira relacionada à idéia de legalidade, enquanto a segunda é atribuída à idéia de interesses. Ambas diferenciam, funcionalmente, as fronteiras do agir corruptor ou corrompido do agir honesto. Desta forma que o conceito de corrupção está ligado à obrigação e não à idéia de dever, a qual é típica de formações de cunho moral[25]. Imputando ao problema da corrupção o caráter admi-

20 JOHNSTON, M. (1999): *Corruption and the Democratic Consolidation*. Paper apresentado na Conference on Democracy and Corruption, Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies, Princeton University.

21 GARDINER, J.A. (2002): "Defining Corruption", In: HEIDENHEIMER, A & JOHNSTON, M. (eds.) (2002): *Political Corruption. Concepts and Contexts.* New Brunswick, London: Transaction Publishers.

22 KELSEN, H. (2000): *Teoria Geral do Direito e do Estado.* São Paulo: Martins Fontes.

23 SANTOS, B. de S. (2003): *A Crítica da Razão Indolente.* São Paulo: Cortez.

24 LUHMANN, N. (1983): *Sociologia do Direito.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (2 Vols.).

25 VALDÉS, E.G. (1997): "Acerca del Concepto de Corrupción", In: LAPORTA, F & ÁLVAREZ, S. (eds.) (1997): *La Corrupción Política.* Madrid: Alianza Editorial.

nistrativo e penal, o direito formaliza os crimes de corrupção, fazendo com que ela seja inteligível apenas pela aplicação de normas jurídicas, balizadas no princípio heurístico do bem comum. Mediante seu caráter formal, o direito desvinculou, ao longo da modernidade, o fenômeno da corrupção da ética, funcionando como um agente externo que, por meio da coerção, limita o agir humano. Toda esta construção teórica, fundada ao longo da modernidade, só é possível pela imposição do Estado ao indivíduo, atuando de modo externo à consciência, já que a modernidade é permeada por uma pluralidade de doutrinas morais razoáveis, mediante as quais nenhum valor encontra primazia ontogênica.

Ou seja, práticas de corrupção são necessariamente ilegais, representando um crime contra a administração burocratizada do Estado, descartando qualquer elemento valorativo ou ideológico que incida sobre sua atuação[26]. Uma vez que o processo jurídico visa a uma conotação pedagógica em relação ao trabalho dos juristas, bem como dos sujeitos do direito, o mundo jurídico se vê imune em relação às práticas e instituições sociais que ordenam as ações por parte dos atores. De outro lado, se a metalinguagem do direito fornece ao sistema político uma ordem jurídica, ele opera de modo a configurar a metalinguagem dos interesses como princípio fundador da ordem, através do qual diferencia funcionalmente a fronteira entre o público e o privado. Como processo, o entendimento da corrupção termina por estar relacionado ao aspecto racionalizador dos interesses, intrumentalizando relações de poder no sentido de uma crescente imposição do sistema sobre a sociedade.

O caráter criminal da corrupção é imputado pelo fato de ela ser um crime contra a ordem, impondo penalidades inerentes em vista de um quadro dogmático posto à interpretação dos operadores do direito. No âmbito do direito administrativo, contudo, a corrupção é definida como um desvio de funcionalidade por parte de agentes públicos e privados, tendo como horizonte um sistema instrumentalizado em torno da idéia de interesse público. O interesse público coaduna os elementos materiais de construção do direito administrativo, formalizando as interações dos indivíduos com o Estado conforme o critério instrumental de uma relação entre meios e fins[27]. A corrupção é um desvio de funcionalidade por parte dos operadores da administração pública, originado pela discricionariedade dos agentes. O interesse funciona como elemento heurístico da construção jurídica na medida em que determina nos agentes uma autorresponsabilidade perante o Estado, no âmbito do mundo privado, uma vez que a construção do direito administrativo está balizada em um risco estrutural de abuso por parte dos agentes.

A proteção do Estado contra os crimes de corrupção demanda a repartição de papéis entre a administração pública e a sociedade, implicando um inevitável distanciamento formatado pela engenharia jurídica, de modo a tutelar judicialmente os interesses privados e o interesse público. As esferas de interação entre o Estado e a sociedade são construídas de maneira que aquele atue de forma pedagógica sobre esta. A tutela dos interesses possibilita aos operadores do direito criar mecanismos de controle sobre a administração, imputando a seus atores instrumentos de coerção que assegurem o controle do risco estrutural de abuso. Dessa forma, cabe aos tribunais o exercício da tutela dos interesses, tendo em vista uma estrutura formal que se atenha, exclusivamente, ao objeto da regulação e assegure, por conse-

26 VALDÉS, E.G. (1997): *Op. cit.*

27 SCHMIDT-ASSMANN, E. (2003): *La Teoría General del Derecho Administrativo como Sistema*. Madrid: Marcial Pons, Instituto Nacional de Administración Pública.

guinte, a existência de uma ordem nos diferentes planos da sociabilidade, tendo em vista a autonomia formal da administração pública e o princípio da legalidade.

A linguagem da legalidade e dos interesses determina a corrupção como desvio de funcionalidade, em função de uma colonização dos sistemas sobre a sociedade, os quais, pretensamente, atuam como agentes pedagógicos sobre seus mundos circundantes. Toda a construção teórica da sociologia e da ciência política acerca da corrupção parte dos preceitos e fundamentos do direito como sistema racional de normas, bem como do fato de a natureza política estar balizada, exclusivamente, no interesse. O processo de colonização do sistema sobre a sociedade civil, ao longo de toda a modernidade, acarretou a formação de uma linguagem processual incapaz de manter um intercâmbio com seus mundos circundantes. A linguagem da legalidade e dos interesses terminou por reduzir o fenômeno da corrupção ao ato individual, uma vez que ela está configurada em um processo de racionalização destinado a absorver o processo social como que praticado por indivíduos[28].

A linguagem dos interesses e da legalidade ofuscou outras linguagens que circulam na esfera pública e que podem ser explicativas do fenômeno da corrupção. A par da formalização de seu conceito no âmbito do direito positivo e seu tratamento empírico por parte da sociologia e da ciência política, existem outras linguagens explicativas do fenômeno da corrupção, em vista de um círculo hermenêutico não adentrado pelas teorias de cunho positivista. Desse modo, as ciências sociais, no cânone positivista, escamoteiam outros significados da corrupção construídos na sociedade, os quais têm sua natureza especificada apenas pela linguagem moral. As teorias sobre a corrupção naturalizam seu conceito em torno dos preceitos da legalidade e dos interesses, já que o mundo moderno é produzido em função da proeminência do Estado em relação ao mundo vivido. As teorias sobre a corrupção terminam por produzir anacronismos na medida em que existem outras significações que estão além da lógica dos interesses e da legalidade.

Todo o referencial lingüístico do fenômeno da corrupção está centrado no ato desviante das normas formais do sistema, representando casos particulares postos à imputação criminal por parte do Estado. Em essência, trata-se do rompimento das regras de interação da sociedade com o Estado por parte de indivíduos, considerados como sujeitos de direito. No entanto, existem outros referenciais lingüísticos que ampliam o enfoque para além do indivíduo, centrando as lentes da análise sobre a ordem em seu conjunto. Além do fato de a corrupção ocorrer como ato, tal como as pesquisas realizadas ao longo do século XX descrevem, ela ocorre também como potência. Ou seja, é uma possibilidade permanente em toda ordem normativa, não passível de ser erradicada e que ocorre para além da lógica da legalidade e dos interesses, estando atrelada, necessariamente, à moralidade. O sistema jurídico não pode assumir sua pretensa função pedagógica, porque sua linguagem não é acessível a todos os participantes, fazendo com que a norma refira-se apenas a si mesma. De outro lado, o direito moderno perde a dimensão deontológica da validade, uma vez que esvanece sua autocompreensão normativa, tornando-se incapaz de processar as expectativas normativas de comportamento[29].

28 WEBER, M. (1999): "Sociologia do Direito", In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. da UnB (vol. 2).

29 HABERMAS, J. (1997): *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (2 vols.).

O erro de todo o referencial lingüístico do fenômeno da corrupção, construído ao longo da modernidade, é centrar sua teorização no âmbito do ato e não na sua potência. Ademais, a teorização sobre a corrupção toma as categorias e conceitos do Ocidente, especialmente o conceito de indivíduo, para explica-la de modo a produzir uma indução generalizante, abdicando de outras linguagens e processos sociais que circundam um círculo hermenêutico dotado de outras semânticas e sintaxes. A conceituação produzida pela sociologia e pela ciência política tomou como critério para a corrupção as sociedades modernas de tipo capitalista. Sua generalização conceitual, no plano empírico, carece de singularidades significativas, encobrindo conotações semânticas traçadas pelos atores em contextos de interação.

Em primeiro lugar, porque as ciências sociais tomam os paradigmas e instituições do Ocidente, sem levar em consideração o processo histórico que configura o conceito de corrupção. Em segundo lugar, porque a força empírica das premissas analíticas das ciências sociais leva em consideração apenas os casos que vêm a público, não observando o fato de que as correlações estabelecidas podem ser espúrias, uma vez que os esquemas de corrupção ocorrem em segredo. Ou seja, não é possível estabelecer um tratamento científico eficaz da corrupção, de acordo com este estatuto de cientificidade, porque as correlações estabelecidas carecem de força empírica, haja vista que os casos que vêm a público são os casos fracassados[30].

A corrupção é, em última instância, uma fronteira da legalidade, porque atos corruptores podem ser considerados legais, de um ponto de vista jurídico, mas execráveis, de um ponto de vista moral. Resta compreender outras linguagens para o fenômeno da corrupção, para que possamos compreender sua potência no âmbito da ordem estatal, tendo em vista os aspectos éticos e morais que circulam livremente no âmbito da esfera pública, a par da colonização dos sistemas sobre o mundo vivido. A semântica do conceito de corrupção, centrado no ato de desvio de funcionalidade, abdica da possibilidade de aprimoramento moral dos indivíduos, já que o processo sistêmico ocorre de modo externo ao indivíduo. É necessária a compreensão de outras linguagens para o fenômeno da corrupção, para que a ordem normativa possa operar eficazmente seu caráter pedagógico sobre a sociedade, possibilitando, desse modo, o alongamento da vida institucional.

II. AS LINGUAGENS DA CORRUPÇÃO

Existem outras linguagens para o fenômeno da corrupção que estão além da legalidade e dos interesses. Além desse fato, a corrupção ocorre não apenas como ato, mas como potência no entorno da ordem normativa. Toda ordem constituída traz consigo a possibilidade de sua corrupção. De acordo com Aristóteles, o mundo natural está constantemente sujeito à corrupção e a compreensão da natureza só é possível por sua ordem e estabilidade. Porém, a corrupção é uma possibilidade permanente, em vista do fato do poder de dissolução da diversidade e da mudança[31]. Toda ordem depende de uma potencial corrupção, porque ela mantém em movimento as forças criativas que permitem gerar novos mecanismos

30 LESSA, R. (2004): "Da Corrupção, do Despotismo e de Algumas Incertezas: Uma Perspectiva Cética", In: *Agonia, Aposta e Ceticismo.* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

31 ARISTÓTELES (2001): *Da Geração e da Corrupção.* São Paulo: Landy.

de integração e de consolidação. Em essência, a potencialidade da corrupção permite o aprimoramento moral dos cidadãos, porque mantém em movimento a imaginação política para a reprodução de uma ordem. A par da degradação moral do ato de corrupção, sua potencialidade mantém viva a ordem, pelo fato de ativar a imaginação política e a criação de instituições capazes de controlar os desejos e as pulsões humanas.

Mas o movimento e a imaginação política promovidos pela corrupção em potência não dependem, necessariamente, de uma legalidade construída em torno da lógica dos interesses, porque o fenômeno da corrupção está intrinsecamente ligado à moralidade. Como ato, mesmo que a corrupção seja um crime imputado pela tutela do Estado em torno dos interesses, ela não escapa aos juízos morais emitidos pelos agentes no âmbito da esfera pública. E quando seus reflexos estão, primordialmente, relacionados à ordem, a corrupção é colocada em relação aos juízos morais, por meio de um processo avaliador da esfera pública sobre seu ato. Mesmo em vista de seu aspecto criminal e jurídico, em função desse fato, a corrupção está ligada à ética e à moral, tendo em vista valores configurados interativamente no âmbito da esfera pública.

A corrupção do Estado, portanto, é maior que o direito e está ligada a um conjunto de virtudes do corpo político, o qual define o juízo em torno de seu ato. Isto é, enquanto fenômeno, a corrupção está situada além da fronteira da legalidade. Todavia, a corrupção em potência implica na mudança e no movimento da ordem, revivecendo, em muitos casos, valores para a ação política. Do mesmo modo que o fenômeno da corrupção do Estado está além do limite do direito, ele está além da fronteira da ética, porque muitas práticas de corrupção podem estar relacionadas ao agir, em vista do problema das obrigações[32]. A corrupção do Estado, considerada no âmbito da ordem, portanto, está entre a ética e o direito, não sendo compreendida pela proeminência de um ou de outro aspecto. Toda a moralidade configura-se, essencialmente, como normas destinadas a regular os desejos humanos e, por conseguinte, baseia-se em princípios de aplicação que dependem do mundo jurídico.

Não é possível compreender a corrupção do Estado apenas como um ato ilegal praticado por indivíduos, do mesmo modo que uma ação estritamente imoral. Por se tratar de um juízo, a idéia de corrupção, tanto em ato, quanto em potência, é levantada contra algo que ocorra no plano da experiência, tomando a ordenação política de modo *a priori*, em função de justificações éticas e morais racionalmente constituídas pelos atores. Por outras palavras, a emissão de um juízo moral, que determina a corrupção ou a honestidade de um ato praticado por um indivíduo, ou a potencialidade de corrupção no âmbito de toda a ordem, só é possível em relação a uma configuração de valores que determina a existência de normas. A configuração dos conteúdos destes juízos envolve, portanto, expectativas comportamentais, que levam em consideração vivências e jogos de linguagem por parte dos atores que os empregam. Enfim, envolve a teia de relações humanas configuradas em torno de valores, tendo em vista um processo que especifica a compreensão da corrupção dentro da esfera pública.

Como observa Habermas, a linguagem da moralidade envolve, necessariamente, a emissão de juízos justificados no plano da razão prática, os quais permitem a postura de assentimento ou de rejeição por parte do sujeito. O jogo da linguagem moral envolve, neces-

32 VALDÉS, E.G. (1997): *Op. cit.*

sariamente, uma analogia da moral com o conhecimento, vinculando o sentido prescritivo, tais como as asserções "correto" ou "proibido", ao sentido epistêmico, tais como as asserções "justificado" e "injustificado"[33]. Não cabe, portanto, um distanciamento metodológico entre ética e direito para a análise do fenômeno da corrupção do Estado, porque, pelo fato de se tratar de juízos emitidos pelos atores, que consideram a corrupção ou a integridade, necessariamente, eles devem estar vinculados a uma norma.

Afirmar, portanto, que um indivíduo praticou a corrupção, ou que certa ordem política é corrompida, significa mobilizar lingüisticamente, nestas asserções, consensos normativos configurados em torno de expectativas comportamentais, as quais estão formatadas em torno de valores razoáveis e defensáveis no plano moral. Por outras palavras, a emissão de um juízo moral que diz que certa ordem é corrompida ou íntegra depende de uma validade moral configurada em uma assertibilidade idealmente justificada, que, de acordo com Habermas, não significa que se tenha esgotado a possibilidade de desacordo, mas que esgota apenas o sentido da correção normativa, pelo fato de haver uma norma consensualmente reconhecida pelos atores, mas sujeita a prova e a experiências desintegradoras a todo instante[34]. A emissão dos juízos morais, portanto, depende da formatação de consensos normativos que operam no plano contrafactual, os quais denotam a moralidade do agir em vista de normas que têm uma natureza inclusiva, por pretenderem ser universais.

Todo o processo que estabelece se uma ordem política passa pela corrupção depende, portanto, de configurações de valores, as quais interponham, entre o agir e o juízo emitido, um conteúdo de valor transmutado em expectativa comportamental dos indivíduos. Ou seja, o plano normativo congrega princípios de justificação e princípios de aplicação mobilizados de forma consensual pelos atores, diante de situações fáticas. A justificação racional de normas significa a formação de motivações e de valores normativos que movem os atores na direção do consenso. A justificação determina agendas de políticas e o horizonte de possibilidades da ordem. A par dos princípios de justificação, correspondem os princípios de aplicação, os quais articulam uma propriedade na aplicação de justificações racionais de normas, definindo uma estratégia de ação coletiva para os atores[35]. Se a corrupção significa a emissão de juízos morais por parte dos atores políticos e estes dependem, como chama a atenção Williams, dos conteúdos das expectativas normativas[36], a compreensão dos diferentes tipos de consensos normativos permite especificar a natureza dos conteúdos morais, derivando os juízos que permitem a descrição da ordem conforme sua corrupção ou sua integridade.

Em situações hipotéticas de convergência e de divergência dos princípios de justificação e dos princípios de aplicação de normas, podemos definir quatro tipos de consensos normativos, mediante os quais podemos descrever situações de integridade ou de corrupção da ordem política, tanto no ato praticado pelos atores, quanto na potência que mantém a ordem em movimento. A idéia de que os atores configuram consensos normativos, em face

33 HABERMAS, J. (2004): "Correção versus Verdade. O Sentido da Validade Deontológica de Juízos e Normas Morais", In: *Verdade e Justificação.* Ensaios Filosóficos, São Paulo: Loyola.

34 *Idem.*

35 EISENBERG, J. (2004): *A Democracia Depois do Liberalismo. Ensaios Sobre Ética, Direito e Política.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

36 WILLIAMS, B. (2005): *Moral. Uma Introdução à Ética*, São Paulo: Martins Fontes.

de metaprincípios que atravessam a ordenação da política, permite uma abordagem dinâmica para a moralidade, uma vez que, diante de problemas práticos, os atores podem mobilizar outros tipos de consensos, alterando suas estratégias de justificação e de aplicação de normas na busca de um novo consenso[37].

Ou seja, os quatro tipos de consenso são dinâmicos a ponto tal que circulam livremente na sociedade, podendo ser mobilizados em determinada situação de conflito ou juízo em torno da moralidade. Cada consenso, desse modo, implica a emissão de um juízo conforme os metaprincípios de justificação e de aplicação de normas. Diante de um quadro factível de corrupção da ordem, os atores podem mobilizar estes consensos para gerar um juízo que visa a formar um tipo de normatização, a qual assegure a manutenção da ordem através da aplicação de normas ao agir tomado como desintegrador ou desviante.

A emissão dos juízos morais ocorre, desse modo, em contextos de avaliação forte por parte dos atores[38], sendo, no caso da corrupção, em torno da ordem vigente. Os atores mobilizam valores e necessidades para representar a ordem política, derivando desse processo os adjetivos da corrupção ou da integridade. Do ponto de vista formal, em face dos tipos de juízo moral emitidos pelos atores e dos tipos de consenso normativo, podemos configurar distintas modalidades mediante as quais a corrupção se apresenta à avaliação da esfera pública. Por outras palavras, existem quatro linguagens distintas, através das quais os sujeitos representam a corrupção ou a integridade do Estado. Essa lógica não cabe aos casos individuais, mas à ordem estatal como um todo. A compreensão da corrupção do Estado, desse modo, não ocorre pela lógica jurídica e pela linguagem dos interesses, mas por quatro modalidades lingüísticas para a representação da ordem política. Em essência, a corrupção do Estado está atrelada a um processo social figurado de modo a garantir a reprodução da ordem. Isto é, a corrupção faz parte da vida estatal, mantendo a ordem política em movimento pelo fato da potencialidade de sua degeneração.

As linguagens ou modalidades de corrupção significam o modo como os atores articulam juízos de valor e de necessidade, em face de consensos normativos que integram a justificação racional de normas com sua aplicação factual, visando a alongar a vida institucional de determinada ordem. Seguindo os modelos de consensos normativos, podemos derivar quatro modalidades de corrupção que surgem em função de expectativas comportamentais normativas, no plano da justificação[39]. A ligação da corrupção com a moralidade fica mais clara pelo fato de ela ser, em essência, uma transgressão de normas para o comportamento dos atores, justificadas no plano contrafactual.

É só pelo fato de haver uma expectativa normativa é que há a possibilidade de corrupção, e vice e versa. Mas a possibilidade de corrupção apenas pode existir se houver a ordenação de uma expectativa, a qual demanda a justificação mediante acordo motivado racionalmente. Ou seja, existe um círculo hermenêutico que atravessa os juízos emitidos pelos atores acerca da corrupção ou da integridade do Estado, o qual atribui diferentes sintaxes e semânticas aos conteúdos de ação praticada pelos atores. As linguagens da corrupção são a republicana, a comunitarista, a autoritativa e a liberal, as quais especificam diferentes for-

37 EISENBERG, J. (2004): *Op. cit.*

38 TAYLOR, Ch. (1997): *As Fontes do Self.* A Construção da Identidade Moderna. São Paulo: Loyola.

39 EISENBERG, J. (2004): *Op. cit.*

mas para a compreensão da corrupção em contextos políticos e sociais. No plano formal de uma teoria política da corrupção, ela pode ser expressa em situações lingüísticas, conforme seus conteúdos éticos que justificam um modelo de ordenação da política.

A linguagem republicana da política especifica a criação de uma boa ordem através de elementos normativos ligados ao tema da fundação. A emissão do juízo ocorre em função de uma justificação racional de valores, que tem na fundação o momento original de ordenação da política, uma vez que ela especifica os termos da boa vida e de bom governo em face da contingência e do conflito. É o momento de um poder constituinte originário, o qual determina os critérios substantivos de cidadania em face de valores presentes em uma vida comunitária, assentada de modo a ser reproduzida no tempo. As instituições republicanas, derivadas de sua fundação, não dependem da engenharia jurídica, mas da formação de princípios que orientem e motivem o agir dos atores em contextos alargados de conflito[40]. A vida institucional republicana, desse modo, é sustentada na distribuição de deveres cívicos aos cidadãos, ou seja, em um *vivere civile* que constrói a ordem em torno das virtudes do corpo político como critério de aplicação de normas[41]. Por outras palavras, as expectativas comportamentais normativas estão referidas a um conteúdo ético originado nas virtudes do corpo político, operando a idéia de uma exemplaridade moral que expõe, à potencialidade de corrupção, os deveres de uma vida cívica balizada em virtudes[42].

Todo o juízo moral, alicerçado na linguagem republicana, toma a corrupção pelo conteúdo ético das virtudes do corpo político. O consenso republicano e a aplicação de normas através das virtudes do corpo político têm como pano de fundo a valorização e a idealização da nobreza dos atos, de modo a pender a ordem para a aristocracia. É, neste sentido, que Aristóteles afirmava que os aristocratas temperam melhor as paixões, porque são dotados das virtudes necessárias para fundamentar o bem viver, funcionando como guardiões da república[43]. Pela linguagem republicana, a corrupção é o oposto da idéia de decoro, cuja consideração é a prevaricação dos atores que leva à suspensão ou à mudança dos princípios fundamentais da ordem política. O decoro é a qualidade que combina excelência do ser com uma natureza distintiva, derivada do bem viver. A nobreza dos atos é determinante para a vida institucional da república, porque é a partir dela que se deriva a reprodução do bem viver. Desse modo, a corrupção ocorre, nesta chave do pensamento político, por uma mudança ou suspensão dos valores do bem viver e do bom governo, proporcionando uma crescente deslegitimação da ordem política, face à prevaricação dos atores[44]. Pela suspensão ou mudança dos princípios, no interior de uma ordem, a conseqüência da corrupção é uma crescente deslegitimação política, que ocorre pela apatia crescente dos cidadãos diante do *vivere civile.* Pela linguagem republicana, a corrupção ocorre, necessariamente, pela decadência das virtudes do corpo político, ou seja, pela decadência das disposições morais dos atores em função de bens internos que satisfaçam uma configuração de valores.

40 MAQUIAVEL, N. (1985): *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: Editora da UnB.

41 POCOCK, J. (1975): *The Machiavelien Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press.

42 HERÓDOTO (2002): *História.* Madrid: Alianza Editorial

43 ARISTÓTELES (2001): *Da Geração e da Corrupção.* São Paulo: Landy.

44 CÍCERO, M.T. (1999): *Dos Deveres.* São Paulo: Martins Fontes.

Paralelo à linguagem republicana, a linguagem comunitarista descreve a corrupção do Estado tomando como premissa a idéia de um sistema cultural. O consenso comunitarista, desse modo, trata de uma identificação empática em torno de normas, que afirmam costumes como mecanismos de aplicação, derivando um quadro de busca pela excelência do agente moral, em contextos de normatização, os quais ocorrem num plano interativo, formando um sistema cultural[45]. O consenso comunitarista ordena práticas por parte dos agentes como honestas ou corruptoras através da afirmação de uma cultura, que estabelece mecanismos de controle e de arbitragem no âmbito interno do agir individual. Estes mecanismos de controle, por sua vez, só podem ser eficazes se a ordem cultural conseguir operar a entronização de valores no plano da consciência, permitindo a formação de uma moralidade que se dá, exclusivamente, pela mediação de uma vida por excelência[46].

A entronização dos valores ocorre pela via dos costumes, que visam a reproduzir a existência da comunidade mediante a reafirmação de uma tradição. A ordenação é ensejada em face dos bens internos, para os quais a tradição alonga sua existência mediante normas, as quais são responsáveis por integrar o plano do agir com a excelência do ato, em contextos de participação. Em função de um tipo de ordenação que é entronizada no indivíduo, o juízo moral toma como conteúdo os costumes, que, antes de qualquer coisa, envolvem a alteridade e a identificação dos membros no âmbito da interação. Se o conteúdo do juízo moral é o costume, exige-se do agente moral sua honestidade frente ao potencial corruptor dos bens externos, formatando o bem viver em torno da honra pessoal, a qual torna o agente passível de julgamento por parte da comunidade. No consenso comunitarista, a honra é um mecanismo essencial para a delimitação dos deveres, na medida em que a honestidade (*honestus*) é derivada de ideais profundamente justificados[47].

A honestidade é um tipo de agir orientado por normas, as quais são entronizadas nas consciências individuais dos membros da comunidade. A corrupção do Estado, por outro lado, ocorre de modo a ser um problema cultural, tendo em vista uma crescente degeneração dos costumes, os quais são tomados como conteúdo dos juízos emitidos, que consideram certa ordem ou certo ato honesto ou corrompido. A corrupção, nesse sentido, significa a reprodução de determinadas práticas que minam os valores dos agentes morais, configurando um quadro de ameaça à reprodução da comunidade pelo fato de romper com a tradição. A corrupção, desse modo, depende dos campos simbólicos que designam as práticas dos agentes como honestas ou como corruptoras, tendo em vista a honra pessoal em face do juízo emitido em torno dos valores fundamentais da comunidade e de seu sistema de cultura. No plano formal, a corrupção tem um caráter cultural em vista de valores entronizados nas consciências individuais.

Em terceiro lugar, existe outra linguagem para a descrição do fenômeno da corrupção, ligada, em essência, ao problema da justificação racional de normas em torno da segurança. A virada lingüística produzida pela emergência da modernidade modificou os termos de uma boa ordenação da política, fomentando uma mudança dos conceitos primordiais para a justificação da autoridade. A justificação racional de normas ocorre, pela via do

45 MACINTYRE, A. (2001): *Depois da Virtude.* Bauru: EDUSC.

46 TAYLOR, Ch. (1997): *Op. cit.*

47 WALZER, M. (1975): *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge: Harvard University Press.

consenso autoritativo, através da segurança, que é um desejo racional, na medida em que a natureza humana estabelece a satisfação das necessidades cotidianas como o *moto* fundamental do agir. Contra a idéia de que os valores e a liberdade positiva são defensáveis no plano da experiência, a ordenação, pelo consenso autoritativo e pelo consenso liberal, ocorre pela afirmação dos bens externos referentes à idéia de necessidades. A formação de uma autoridade política não depende dos valores de uma boa vida, porque a honra, a competição e a glória são as causas estáveis da discórdia entre os homens[48].

A segurança é obtida pela afirmação de uma autoridade que seja obedecida pelos homens, tendo em vista o consentimento em torno de uma associação política. Dessa forma, o conteúdo do juízo moral, no âmbito do consenso autoritativo, é o respeito de cada indivíduo a seu semelhante, na medida em que a sociedade política é formada em função de necessidades que são comuns a todos. Diante destas necessidades, a justificação racional de normas ocorre por mecanismos simpáticos que reiteram a norma mediante a solidariedade, configurando um cenário em que todos se tornam sujeitos de um direito posto pelo Estado, que, por sua vez, os torna indivíduos. Toda a justificação racional de normas no âmbito do consenso autoritativo está balizada na idéia de segurança, tendo em vista o princípio de aplicação em torno da obediência, a qual assegura o respeito como um princípio ético dotado de força jurídica.

O que esta linguagem política, atrelada ao consenso autoritativo, permite afirmar em relação à corrupção é que ela ocorre mediante ato violento, representando a usurpação, tanto do poder, quanto da propriedade privada[49]. O esforço de engenharia institucional, pelo consenso autoritativo, se dá no sentido de conter a invasão da plebe e de possibilitar o alongamento da ordem, uma vez que esta invasão denota uma desordem e uma corrupção generalizada (*populatio*), tendo em vista o fato de que representa o homem em seu estado natural. Tema essencial, dessa maneira, para a compreensão do fenômeno da corrupção do Estado, pela linguagem autoritativa, é o controle das armas mediante regulação promovida pela autoridade política, o qual visa a assegurar o respeito ao indivíduo e ao Estado. A posse de armas amplia o potencial de corrupção, uma vez que a natureza desejosa dos homens antecede qualquer comportamento racional.

Finalmente, a quarta linguagem para a descrição do fenômeno da corrupção é a linguagem do liberalismo, a qual está fundada na idéia de um sujeito moral como objeto de regulação externa, sem qualquer tipo de virtude ou bem que oriente sua ação. A verdadeira essência da liberdade é a ausência de qualquer forma de constrangimento, consistindo no impedimento por parte dos homens de escolher como deve agir um indivíduo[50]. A liberdade justifica a criação de normas pelo fato de a propriedade privada e a produção exigirem o correlato da autonomia privada do cidadão, que é assegurada pela sua aplicação na dimensão externa do indivíduo, mediante a afirmação de direitos que permitam sua autonomia no campo civil, político e social. O liberalismo, desse modo, está alicerçado na sobreposição do mundo econômico, ligado ao trabalho e à produção, em relação ao mundo político e co-

48 HOBBES, Th. (2003): *Leviatã. Ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.* São Paulo: Ícone.

49 LOCKE, J. (2000): *Dois Tratados Sobre o Governo Civil.* São Paulo: Martins Fontes.

50 BERLIN, I. (2002): "Dois Conceitos de Liberdade", In: *Estudos Sobre a Humanidade. Uma Antologia de Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

munitário, fazendo com que a moralidade esteja relacionada, necessariamente, à divisão do trabalho social, sem a qual não é possível a convivência pacífica em torno de normas[51]. O direito à propriedade e a função social da propriedade contribuem para um modelo de ordenação que configure, em torno de sujeitos de direitos, normas para a convivência pacífica por meio da coerção. Se o agir em sociedades complexas, formatado pelo domínio da coisa sobre o sujeito, orienta-se primordialmente pelos fins, a regulação ocorre de modo exterior ao indivíduo, que é livre apenas quando consegue satisfazer, pelo seu trabalho, suas necessidades[52].

Na medida em que a regulação é necessária, visando a manter o domínio privado dos sujeitos de direito, é fundamental a moralização da vida econômica pela via de um domínio público, que proteja o indivíduo dele mesmo e da própria sociedade, tendo em vista seus interesses e direitos. Cabe ao Estado, portanto, "chamar o indivíduo à existência moral"[53], afirmando um domínio público que assegure a existência do domínio privado, mediante uma lógica procedimental, a qual proteja o indivíduo através de direitos. A autonomia dos sujeitos privados ocorre por uma moral contratual, que gera obrigações pela via do consentimento com outro igual sujeito de direito, no plano individual e coletivo. Do consentimento, cujo princípio é um ato de vontade sem constrangimento, deriva-se um conjunto de promessas assentadas na base da confiança, ou seja, na fé que um indivíduo deposita na conduta futura de outro[54].

Pelo consenso liberal, assim como no mercado, a ordenação da política ocorre pelo consentimento dado por indivíduos à sobreposição constitucional de leis, as quais permitam o exercício da autonomia privada[55]. O direito é precondição para o exercício da confiança e de uma moral contratual, tornando a autoridade política depositária da confiança dos cidadãos em torno da reprodução das condições econômicas, dadas pelo modo de produção. Pela expectativa de que o Estado ou qualquer outro sujeito privado venha a cumprir as promessas acertadas por uma moral contratual, a confiança é o conteúdo essencial do juízo moral, operando num quadro de necessidades, mediante o qual se estabelece a solidariedade e a possibilidade de convivência pacífica entre os indivíduos e entre o indivíduo e o Estado. Qualquer tipo de fraude, que ocorra nos contratos que envolvam o domínio público, será considerado como um ato de corrupção, uma vez que rompe com a confiança depositada, seja em um órgão do Estado, seja em um funcionário público, seja até mesmo em um sujeito privado.

Em essência, a corrupção do Estado, pela linguagem liberal, representa qualquer tipo de apropriação indébita de um domínio público, tendo em vista sua ilegalidade. Ao contrário da usurpação, entretanto, a corrupção, compreendida em sua forma econômica, não ocorre por meio da violência, mas das fraudes que envolvam o domínio público, rompendo

51 DURKHEIM, É. (1983): *Da Divisão do Trabalho Social.* São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores).

52 WEBER, M. (1999): "Sociologia do Direito", In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. da UnB, (vol. 2).

53 DURKHEIM, É. (2002): *Lições de Sociologia.* São Paulo: Martins Fontes, p. 97.

54 SIMMEL, G. (1977): "El Secreto y la Sociedad Secreta", In: *Sociología. Estudios Sobre las Formas de Socialización.* Madrid: Biblioteca de la Revista del Occidente.

55 RAWLS, J. (2002): *Uma Teoria da Justiça.* São Paulo: Martins Fontes.

a confiança depositada nos atores políticos, que representam as partes envolvidas na moral contratual. Uma vez que a moral contratual não é respeitada em função de uma fraude, a qual se generaliza no âmbito da sociedade, temos um contexto de desestabilização do modo de produção pela via da corrupção, em sua forma econômica. Há uma ligação intrínseca entre o liberalismo e a economia, fazendo com que as conseqüências da corrupção sejam a transferência de renda entre grupos sociais, a qual aumenta as desigualdades, e a monopolização das atividades econômicas por parte dos indivíduos ou grupos corruptores.

Estas quatro linguagens da corrupção – a republicana, a comunitarista, a autoritativa e a liberal – formam um círculo hermenêutico que propicia a compreensão dos diferentes significados e alcances da corrupção sobre o Estado. Existem quatro modulações para a compreensão da corrupção que permitem a configuração do processo social no qual a corrupção do Estado ocorre, tendo em vista a sistemática conceitual traçada em torno dos significados atribuídos no plano histórico e conceitual. Não cabe a descrição sociológica do processo da corrupção pela via do ato, porque o mesmo é sancionado de modo a coibir tal tipo de prática. Cabe a compreensão do processo social da corrupção do Estado pela via de sua potência, tendo em vista seus elementos definidores no âmbito da ordem.

III. O PROCESSO SOCIAL DA CORRUPÇAO

A comunhão entre estas diferentes linguagens da corrupção permite não a verificação do ato, mas sua potencialidade no conjunto da ordem estatal. E sua potencialidade deve ser analisada no contexto de seu processo. Por processo, entendo, seguindo a linha traçada por Elias[56], as questões genéticas que atravessam as configurações sociais, tendo como horizonte a teia de relações e de representações construídas de modo a referenciar razões e motivações do agir humano, independentemente do caráter calculista dos indivíduos. Ou seja, estou preocupado com a gênese processual da corrupção em sociedades complexas, tendo em vista os referenciais lingüísticos traçados ao longo da parte anterior.

Existe, em sociedades complexas, uma grande tolerância em relação ao fenômeno da corrupção. Há um sentimento de que a corrupção é permanente, independentemente das formações sistêmicas que permeiam o mundo político e o mundo jurídico. A corrupção faz parte da política e, do ponto de vista moral, está relacionada a uma interlocução entre valores e interesses, no conjunto de uma ordem estatal. O fato é que a diferenciação do Estado em relação à sociedade e sua definição como uma agência de controle funcional, dotada de muitos recursos, propicia a permanência potencial da corrupção. Por se tratar de uma ordem, cuja estabilidade depende de sua integridade, há, necessariamente, a presença do fantasma da corrupção. O papel que o dinheiro e as armas assumem na ordenação da política, ao longo da modernidade, permite a permanência da corrupção, uma vez que o Estado se coloca como ordem destinada a controlar ambos os aspectos fundamentais para a sociabilidade moderna.

A gênese processual da corrupção começa, desse modo, por um afastamento do Estado em relação aos princípios constituintes da fundação, no âmbito da república. Uma vez que, pela lógica republicana, a boa ordenação da política demanda dos cidadãos as devidas virtudes, a genética da corrupção encontra-se no distanciamento em relação aos princípios

56 ELIAS, N. (1994): *O Processo Civilizador.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (2 vols.).

da fundação, os quais ordenam a política em torno da distribuição de deveres cívicos como mecanismo de arbitragem do conflito. Uma vez que a corrupção começa pelos princípios, sua gênese está na crescente apatia dos cidadãos frente aos assuntos públicos, tendo em vista a proeminência, em sociedades complexas, do mundo privado[57]. O distanciamento em relação aos princípios cria motivações para a prática de corrupção, pela via de uma degeneração dos valores fundamentais, configurando um cenário de disputas pelo poder. Quando virtudes cívicas dão lugar à apatia, há a condução a um profundo senso de irresponsabilidade, uma vez que os desejos serão superpostos aos deveres, configurando um cenário de dissolução dos vínculos fundamentais[58]. Na medida em que as virtudes são substituídas pela apatia, forma-se uma representação em torno da ordem atrelada a laços instrumentais de poder.

O momento primeiro da corrupção está na ausência do elemento popular na construção da ordem, uma vez que a orientação por princípios está relacionada a uma vida pública que define um senso de dignidade civil[59]. Ou seja, sociedades que toleram a corrupção têm uma tendência a se afastarem da vida pública e do autogoverno. A virtude do princípio é decisiva para a compreensão da gênese processual da corrupção, uma vez que seu afastamento propicia a degeneração da dignidade civil e a posterior corrupção. A estabilidade da ordem e o controle sobre o governo dependem, desse modo, da proeminência do elemento popular, o qual é um componente de primeira ordem para impedir a degeneração dos princípios. Uma vez que as repúblicas são fundadas pela participação do elemento popular[60], seu esvanecimento provoca a origem da corrupção.

O afastamento da vida pública, a qual seria típica em repúblicas bem ordenadas, provoca a construção de campos simbólicos que dilaceram os laços comunitários esvanecendo os valores bem fundamentados. Ou seja, o afastamento da vida pública provoca a reprodução de riscos estruturais de integração da comunidade política, em torno de valores bem fundamentados, na forma de costumes, fazendo com que o sistema cultural opere de modo a não entronizar os princípios fundamentais e a reproduzir práticas atreladas aos desejos. Desse modo, a prática de corrupção do Estado começa a ser aceita como normal perante o contexto da sociedade, fazendo com que os campos simbólicos, que definem a corrupção, esmoreçam perante o potencial corruptor das instituições do Estado. As instituições do Estado são responsáveis por afastar o elemento popular da ordenação, uma vez que ela é dada por representação[61]. Ademais, o Estado afasta o elemento popular porque sua autoridade e legitimidade operam na base de uma razão tributária de segredos e, portanto, da não publicidade. O esforço de engenharia institucional se dá no sentido de conter a invasão da plebe e possibilitar o alongamento da ordem pela afirmação de uma autoridade.

Especialmente em Estados territoriais controlados pelas armas, o potencial corruptor de suas instituições está na potencialidade de usurpação. Por outro lado, em Estados modernos, configurados em torno de uma sociedade comercial, o potencial corruptor das insti-

57 SIMMEL, G. (1977): *Op. cit.*

58 MAQUIAVEL, N. (1985): *Op. cit.*

59 VIROLI, M. (2002): *Republicanism.* New York: Hill and Wang.

60 GIANNOTTI, D. (1974): "Della Repubblica Fiorentina", in: *Opere Politiche*. Milan: Marzorati.

61 EISENBERG, J. (2004): *Op. cit.*

tuições está nas fraudes envolvendo dinheiro. O potencial corruptor das instituições do Estado está no fato de elas se sobreporem às instituições da república[62], fazendo com que os modernos governos não se orientem pelas virtudes cívicas, mas pelos interesses. Toda a construção de Estados ocorreu pelo declínio necessário das repúblicas e dos elementos comunitários da ordem[63]. E seu potencial corruptor permanente está no declínio, inexorável, das virtudes cívicas relacionadas aos princípios constituintes, junto do qual o declínio do campo simbólico construído no âmbito da comunidade política, o qual seria responsável por reproduzir uma vida ativa por parte dos cidadãos no contexto de seus mundos circundantes.

A constituição do Estado está destinada a satisfazer necessidades, tendo em vista a presença do homem comum, vinculado, exclusivamente, a seu mundo privado. Do ponto de vista conceitual, não é possível operar os termos das virtudes cívicas em contextos sociais marcados pela linguagem dos interesses, a qual adentrou a linguagem da moralidade através de seu reconhecimento como motivador da ação política. Os conceitos morais dos modernos são corroídos para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos[64]. A modernidade conhece a moralização apenas pelos interesses, cujo objetivo é controlar as paixões humanas pela via da ação[65]. O sujeito moral passa a ser reconhecido como o *ego* que procura satisfazer suas necessidades através da ação. E a lógica dos interesses é constituída, na modernidade, com o intuito de envolver os desejos e mantê-los sob controle, possibilitando uma ordenação da política independentemente do tema das virtudes do corpo político ou da moralidade da ação política em arenas públicas. A constituição da boa ordem sai da república e encontra assento no Estado, tendo em vista o princípio da representação dos interesses e a crescente tutela por parte do Estado em face do sistema moderno de produção[66].

A vida cotidiana, de acordo com Charles Taylor[67], designa os aspectos da vida referentes à produção e à reprodução, ou seja, às coisas necessárias à vida e à existência. A vida cotidiana é a afirmação do homem comum, que configura a identidade moderna em torno de um *self* desprendido. O homem é essencialmente um produtor e reprodutor, sendo digno de uma vida cotidiana que orienta o agir pela motivação atrelada às necessidades. Uma vez relacionada à idéia de interesses como fundo moral de um homem produtor e reprodutor, por meio da qual se verifica uma prioridade ontológica da coisa sobre o sujeito, a corrupção do Estado passa a estar ligada, primordialmente, a juízos de necessidade. Uma vez que ocorra o afastamento dos princípios fundamentais da república e dos valores profundamente justificados no seio de uma comunidade política, a corrupção é alargada, porque sem a entronização de valores, ocorre, potencialmente, a usurpação e a fraude.

62 MONTESQUIEU (1973): *O Espírito das Leis.* São Paulo: Abril Cultural,(Coleção Os Pensadores).

63 GRAMSCI, A. (2002): *Cadernos do Cárcere.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

64 HABERMAS, J. (2002): *O Discurso Filosófico da Modernidade.* São Paulo: Martins Fontes.

65 HIRSCHMAN, A.O. (1979): *As Paixões e os Interesses. Argumentos Políticos para o Capitalismo Antes de seu Triunfo.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

66 MARX, K. (1987): *Para a Crítica da Economia Política.* São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores).

67 TAYLOR, Ch. (1997): *Op. cit.*

Quando o Estado perde o controle das armas, ou o monopólio legítimo sobre o uso da força, os artifícios nomológicos da ordem jurídica não são capazes de assegurar sua reprodução pela via do direito. De acordo com Rousseau[68], a corrupção é sinônimo de restrição do Estado, a qual ocorre quando o governo não o administra mais conforme o conjunto de leis definido deliberativamente pela vontade geral, usurpando o poder soberano e se tornando arbitrário. De acordo com Rousseau, quando este fato ocorre, o Estado se restringe e forma-se um outro dentro dele mesmo, composto unicamente pelos membros do governo. Quando a soberania é usurpada pelo governo, o contrato social, portanto, estará rompido e os homens retornarão à liberdade natural, sendo forçados a obedecer. Por outro lado, pode ocorrer que os membros do governo usurpem, separadamente, a soberania. O resultado é a existência de vários príncipes e de vários magistrados, dividindo o governo, que deveria agir como um corpo. Quando o Estado se dissolve dessa maneira, o abuso da soberania resulta em ruptura da ordem institucional e o corpo político morre, porque seus membros não têm uma única autoridade a que obedecer, mas uma série de supostos príncipes que abusam da soberania em nome de uma série de desejos insaciáveis. Ou seja, a arbitrariedade derivada da usurpação implica em um reforço da tolerância em torno da corrupção.

Por outro lado, relacionado ao problema do dinheiro, o Estado está fundamentado na confiança. Cabe ao Estado proteger o indivíduo pela afirmação de um direito atrelado à idéia de *dominiun*, isto é, pela afirmação de um sujeito produtor e reprodutor de coisas, que é reconhecido como tal pela ordem através do instituto da propriedade. Por meio de uma moral contratual[69], a ordem opera, pelo consentimento, um controle sobre as coisas de forma a não gerar nenhum tipo de constrangimento. Quando a engenharia institucional do Estado perde o controle sobre o dinheiro, motiva a prática da corrupção. Pela expectativa de que o Estado ou qualquer outro sujeito privado venha a cumprir as promessas acertadas por uma moral contratual, a confiança é o conteúdo essencial do juízo moral, operando num quadro de necessidades, mediante o qual se estabelece a solidariedade e a possibilidade de convivência pacífica entre os indivíduos e entre o indivíduo e o Estado. Qualquer tipo de fraude, que ocorra nos contratos que envolvam o domínio público, será considerado como um ato de corrupção, uma vez que rompe com os laços de confiança depositados no Estado.

A ordem estatal, desse modo, traz consigo a permanência da corrupção do Estado, na medida em que ele não consegue operar mecanismos eficazes de controle sobre o dinheiro e sobre as armas, de maneira que pudesse operar um aprimoramento moral dos cidadãos[70]. Existe, nas sociedades complexas, uma profunda tolerância em relação à corrupção, pelo fato de ela estar entre a fronteira do valor e a fronteira da necessidade, uma vez que, desde a modernidade, há a afirmação de um sujeito universal auto-interessado, atrelado a uma vivência cotidiana, que liga a sociabilidade aos termos das necessidades. A sistemática de afirmação do Estado, ao longo da modernidade, implicou numa profunda tolerância por parte dos cidadãos em relação ao fenômeno da corrupção. A corrupção apenas ameaça a ordem quando ela ultrapassa a fronteira da necessidade, rompendo a ordem institucional constituída mediante a usurpação e a fraude. Desde que a corrupção não ultrapasse a fronte-

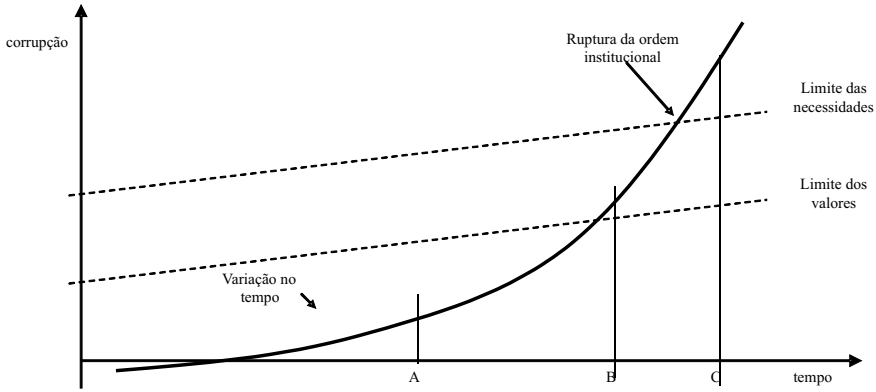
68 ROUSSEAU, J.J. (2002): *Do Contrato Social.* São Paulo: Martins Fontes.

69 DURKHEIM, É. (2002): *Op. cit*.

70 DOBEL, P. (1978): "The Corruption of the State", In: *American Political Science Review,* vol. 72, nº 3.

ira da necessidade, ela ocorre dentro de um processo social que afasta o elemento popular das virtudes e dos valores profundamente justificados na comunidade, afirmando um padrão de sociabilidade alicerçado nas idéias de autoridade e de consentimento. Por meio de uma representação gráfica, podemos identificar os limites processuais da corrupção nas sociedades complexas, tendo em vista a fronteira dos valores e a fronteira das necessidades.

Gráfico 1
RELAÇAO ENTRE CORRUPÇAO, VALORES E NECESSIDADES



Supondo um esquema de evolução temporal da corrupção no interior de uma sociedade hipotética, tendo em vista a idéia de que o processo social configura uma fronteira de valores e uma fronteira de necessidades, podemos delimitar três cenários possíveis para a corrupção. No cenário C, a corrupção implica um rompimento da ordem estatal, haja vista o fato de ela ultrapassar as fronteiras dos valores e das necessidades. No cenário hipotético A, a corrupção é mantida sob controle uma vez que a ordenação do Estado satisfaz os critérios dos interesses e os critérios dos valores, numa aritmética que some às normas jurídicas, o controle da corrupção pelas virtudes cívicas. Finalmente, o cenário B, típico das sociedades complexas, configura um processo em que a corrupção é tolerada, sendo ela indissociável da vida política, porque responde a certas necessidades prementes do corpo político. Pelas configurações, se expressam relações de poder sustentadas pela corrupção do Estado, as quais asseguram uma tolerância por parte do elemento popular, já que a corrupção é um meio para a obtenção de poder e de dinheiro.

O cenário B é típico de sociedades complexas, porque há um afastamento profundo em relação às virtudes do princípio e aos valores configurados no contorno de uma comunidade. O processo social da corrupção ocorre pela sobreposição da ordem do Estado à ordem republicana. A genética da corrupção está endereçada de modo a configurar um cenário contemporâneo de sua tolerância, mediante a qual ela se afirma como mecanismo para auferir vantagens pecuniárias, prestígio e poder. A corrupção do Estado é inerente a sua ordem, tendo em vista seu controle sobre o dinheiro e sobre as armas, dotando sua autoridade de uma permanente corrupção. Portanto, o controle da corrupção não cabe ao arsenal jurídico e coercitivo do Estado, mas aos valores republicanos, porque a natureza corrompida da ordem estatal esvaece os princípios fundamentais que orientam e motivam os atores políticos.

Não é possível erradicar a corrupção do Estado, porque a doutrina jurídica dos modernos esvaiu seu conteúdo de doutrinas morais, em nome de uma pluralidade de valores razoáveis. Todavia, a tolerância presente em relação à corrupção do Estado está configurada numa teia de interdependências acerca das necessidades e de controles sobre os recursos, expressando, em última instância, relações de poder. Desde que mantida sob vigília do próprio Estado, sua corrupção é típica em sociedades complexas, uma vez que elas se afastam dos princípios republicanos e das virtudes do corpo político, mantendo seu controle sob responsabilidade de uma administração pública que liga, aos segredos da razão de Estado, as necessidades de um homem auto-interessado e desprendido em relação aos valores.

IV. A CORRUPÇAO COMO FRONTEIRA ÉTICA E JURÍDICA

Na modernidade, a corrupção é uma fronteira ética e jurídica, pelo fato de a ordem estatal sobrepor-se à ordem republicana e pelo fato de a ordem estatal afastar os elementos ligados a valores, os quais são justificados profundamente em uma comunidade política. Toda a construção de Estados potencializa a corrupção, uma vez que sua incidência é maior que suas normas, ligadas, exclusivamente, ao plano jurídico. A tolerância em relação à corrupção, que existe nas sociedades contemporâneas, é tributária ao fato de que as configurações sociais, construídas pelos modernos, instrumentalizam as relações de poder pelo uso das armas e pelo uso do dinheiro. O poder e o dinheiro potencializam um tipo de corrupção que é tolerada, já que a natureza calculista dos modernos nubla as configurações de valores, as quais estão fundamentadas no plano ético.

Nas sociedades complexas, o fenômeno da corrupção está entre o direito e a moral, porque a sociabilidade é construída pela afirmação de sistemas de produção que ligam o homem comum à política. Em tese, não seria possível a constituição de virtudes cívicas e de deveres ao corpo político, na medida em que a esfera pública é invadida pelo Estado, o qual controla o sistema de produção pela via da acumulação. O problema da política, desse modo, entre os modernos, não é um problema de *paidéia*, porque o controle sobre as necessidades ocorre apenas pela afirmação de uma engenharia jurídica, destinada a controlar a natureza interessada dos homens, mediante a coerção. Do modo como a sociedade moderna assentou suas bases institucionais na precedência do privatismo sobre o público[71], não é possível, teoricamente, uma república operar virtuosamente a criação do corpo político, tal como os autores clássicos abordavam essa questão. Todavia, devemos problematizar este tipo de narrativa da modernidade, pensando como os padrões de sociabilidade podem assegurar a existência de uma república nos moldes de instituições virtuosas, já que o tema das virtudes não implica, fundamentalmente, em monastério e abdicação do agir[72].

O controle da corrupção depende, em última instância, de formas institucionais que utilizem a coerção sobre o indivíduo desejante para que, desse modo, possa assegurar a obediência às normas. Porém, o controle da corrupção, pelo fato de ela ser maior que o direito, demanda a construção de mecanismos institucionais assentados em valores, de modo a reproduzir a ordem pela afirmação de uma comunidade de princípios, responsável por con-

71 ARENDT, H. (2001): *A Condição Humana.* Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

72 MAQUIAVEL, N. (1983): *O Príncipe.* São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores).

ter, pelo plano moral, a degradação dos costumes através da afirmação de deveres. Ou seja, o controle da corrupção não é, exclusivamente, um problema jurídico, devido às razões, como mostrei anteriormente, que ligam a corrupção à moralidade. Da mesma forma, em sociedades complexas, permeadas por diferentes doutrinas morais razoáveis, não é possível o controle da corrupção exclusivamente pela *paidéia.*

É fundamental, para o controle da corrupção do Estado e o afastamento em relação à sua tolerância, a união do plano da obediência a normas, postas pelo mundo jurídico, com os deveres, configurados em torno de virtudes. Instituições virtuosas são aquelas que têm um caráter sagrado, configurado pela ativação da cidadania mediante um poder constituinte permanente, responsável por fundamentar uma comunidade de princípios que justifica e aplica valores no plano de uma moral e de um direito, os quais, desse modo, não são instrumentalizados nos contornos do poder e do dinheiro. Para o controle da corrupção do Estado, em sociedades complexas, não basta a engenharia jurídica, do mesmo modo que não basta, exclusivamente, a educação cívica. É necessário elencar um elemento sagrado às instituições do direito, de modo que suas normas se expressem virtuosamente.

É primordial, para a constituição de uma comunidade de princípios e de instituições virtuosas, a presença de uma religião civil, nos moldes apontados por Rousseau[73]. Por religião civil entende-se a reprodução da ordem civil por seu caráter sagrado, mediante o qual é possível o alongamento da vida institucional por uma fé depositada nas leis. Seus dogmas, rituais e cultos, por sua vez, apenas podem ser realizados no interior de uma comunidade política, que mantenha profundos laços de identidade. Ao contrário do homem se fazer representar, a união da república com o plano sagrado possibilita a transmutação do político do extramundano, para a mundanidade do senso comum, fomentando a participação ativa por parte dos cidadãos nos negócios públicos, tendo em vista relações de frugalidade, decoro e respeito[74].

É necessário, para o controle da corrupção do Estado, não confundida com sua erradicação, a criação de significados culturais em uma chave que apresente, inexoravelmente, um caminho alternativo, tanto ao indivíduo calculista da modernidade, quanto ao homem do monastério, das repúblicas antigas. É possível encontrar um caminho do meio, que congregue, a estes dois planos de sociabilidade, a estabilidade de normas e de regras, as quais devem ser dotadas de um valor intrínseco, construído na base de um largo aprendizado, o qual não se realiza, exclusivamente, na consciência dos indivíduos. É necessária a formação de uma comunidade de princípios, capaz de edificar a ordem por macroprocessos sociais destinados a criar instituições virtuosas, imbuídas de valores configurados pela autoconsciência e pela autolegitimação de uma cultura. A corrupção, dessa forma, é necessária, porque sua potência permite que essa comunidade de princípios atue de modo permanente. Ademais, seu controle depende, essencialmente, da configuração de uma ordem que, através de seu plano jurídico, saiba comungar a natureza com os valores, o direito com a moral e, finalmente, a conservação com a mudança.

73 ROUSSEAU, J.J. (2002): *Op. cit.*

74 BELLAH, R. (1975): *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The University of Chicago Press.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 35 - 53
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Sujeto moderno y naturaleza en el último Nietzsche

Modern Beings and Nature in the Final Nietzsche

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

Desde sus primeros escritos, Nietzsche asumió una posición crítica hacia el sujeto moderno. Criticó su separación y enfrentamiento con la naturaleza y su soledad. En sus últimos escritos, profundizó su crítica. Tachó al sujeto moderno de heredero del hombre judío y cristiano, producido por el resentimiento y odio de la clase sacerdotal hacia la naturaleza y el cuerpo. La naturaleza lo es todo, para Nietzsche, y, fuera de ella, no existe nada. El idealismo, origen de toda negación y rechazo hacia todo lo natural y real, impregna todo el pensamiento occidental desde Platón, incluido el moderno de cuyo entorno nace el sujeto, reducido a pensamiento, a razón pura. De ahí que el sujeto moderno, como noúmeno o razón pura, sea, para Nietzsche, una idea ficticia transformada por obra de la mente humana en la máxima realidad de la modernidad. La naturaleza queda, de esa forma, despreciada y minimizada axiológica y onto-lógicamente. Su modelo de hombre será, por el contrario, aquél que diga sí a la naturaleza y a la vida, y acepte serenamente el amor fati o el destino.

Palabras clave: Nietzsche, sujeto, modernidad, naturaleza.

ABSTRACT

From his early writings, Nietzsche took a critical position regarding modern beings. He criticized their loneliness, their separation and opposition to nature. In his final writings, he deepened his criticism. He accused modern man for being an heir to the idealism that infected Jewish and Christian thought, an idealism produced by resentment and hate of priests towards nature and body. Nature is all for Nietzsche, and outside of nature there is nothing. Idealism, the root of all negation and the rejection of everything that is natural and real, impregnates all western thought, from Plato on, including modern thought, in the environment of which the subject was born, reduced to thought and pure reason. That is why the modern subject, as noumenon or pure reason, is for Nietzsche, a fictitious idea transformed by the workings of the human mind into the maximum reality of modernity. Nature, in this manner, is depreciated and minimized axio-logically and ontologically. His model of man is, on the contrary, a being who says yes to nature and life, and serenely accepts fatal love or destiny.

Key words: Nietzsche. subject, modernity, nature.

Recibido: 13-06-2006 Aceptado: 02-08-2006

1. SUJETO MODERNO Y NATURALEZA

Nietzsche, desde sus primeros escritos, toma con respecto al individuo humano y sujeto moderno una actitud de desconfianza y de crítica. Descubre desde su primera juventud el abismo que se ha producido entre el sujeto y el Uno primario o Naturaleza a la que el individuo humano no puede dejar de pertenecer. El sujeto ha colocado, en la Modernidad, a la Naturaleza enfrente y la ha llamado, en consecuencia, objeto (*ob-iactum, Gegen-stand*), es decir, lo que está arrojado enfrente o en contra. De esa forma, la Naturaleza se ha convertido en la enemiga del sujeto y también la enajenada y la esclavizada. El sujeto, en ese enfrentamiento, se ha aislado y roto todas la ataduras que lo ligan a la naturaleza. Es, dice Nietzsche, el hijo perdido de la Naturaleza y, a la vez, su avasallador y dominador[1].

El sujeto se ha convertido, en su empeño por negar la Naturaleza a la que pertenece, en razón pura, es decir, en una realidad abstracta o noúmeno metafísico que ha perdido y está privada de una firme y sagrada casa solariega.

Ha roto sus raíces naturales y se ha convertido en un sujeto desarraigado, sin patria que sirva de fundamento a su vida. Desprecia el conocimiento unitario de los mitos primigenios de toda cultura e intenta saciar su soledad con las distintas ciencias analíticas que él mismo inventa y desarrolla, hurgando en las antigüedades más remotas[2].

Como remedio a este sujeto que se encuentra aislado de su madre, la naturaleza, propone al sujeto artista con el fin de rescatar la esencial relación y dependencia del individuo con respecto a la Voluntad cósmica o Naturaleza. El sujeto artista de Nietzsche conjuga la individualidad múltiple ensalzada en el arte apolíneo con la unidad radical de la Naturaleza en la que todo lo múltiple se pierde, defendida por el artista dionisiaco. De hecho, el individuo no es más que un ser fenoménico que viene a ser una de tantas manifestaciones del Uno primario o Naturaleza, que es Voluntad cósmica. Niega la pretendida substancialidad autónoma del sujeto moderno, y defiende su absoluta dependencia de la madre naturaleza. Quien intenta explicar el mundo sólo por la multiplicidad de los individuos que lo constituyen, tiene una visión parcial, incompleta y falsa. Detrás de los individuos, como raíz y madre de todos ellos, se encuentra la unidad de la Voluntad cósmica. Ejemplos de este sujeto artista nietzscheano son los protagonistas de las tragedias griegas de Esquilo y Sófocles. Eteocles, Prometeo, Agamenón, Clitemnestra o Edipo son la encarnación de la dualidad paradójica esencial del individuo: por un lado, la tendencia individualista del sujeto fenoménico a convertirse en una sustancia autónoma y libre, y, por el otro, su relación y dependencia absoluta de la Voluntad cósmica que mueve tanto las hojas de las plantas como la voluntad de los seres humanos.

En realidad, Nietzsche no era el primero que denunciaba la soledad y aislamiento artificial del sujeto moderno y reclamaba el retorno a la unión con la Naturaleza. Lo habían hecho mucho antes Juan Jacobo Rousseau en pleno siglo de la Ilustración y, ya en el siglo XIX, todo el romanticismo artístico desde la literatura hasta *Gesamtkunstwerk* de Wagner.

1 NIETZSCHE, F. (1972): *Werke. Die Geburt der Tragödie*, Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter und Co., Berlin-New York, v. III1, p. 25: "die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. "

2 *Ibid.,* p. 142: "Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd, unter allen Vergangenheit und sucht grabend und wühlend Wurzeln, sei es dass er auch in den Entlegensten Altertümen nach ihn graben müsste… einen Kultur die keinen festen und heiligen Ursitz hat."

Rousseau en su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1749) había defendido que la degeneración del hombre iba a la par que el desarrollo de las ciencias y las artes. La razón última de esta degeneración la encuentra en que el hombre se había alejado paulatinamente de la naturaleza. Wagner, ya a mediados del siglo XIX, sostiene una nueva concepción de la ópera: en ella se utiliza el mito –*Tannhäuser, Lohengrin, El anillo del Nibelungo, Parsifal*– como nudo unitario en el que se fundirán todas las artes con la naturaleza, la música, la poesía, la danza, la arquitectura, la escultura y la pintura en un intento por retornar a la tragedia griega. Es la *Gesamtkunstwerk,* la obra de arte total. Antes, en el primer cuarto de siglo, los pensadores románticos alemanes como Novalis, Schelling, Fichte o Hegel defendieron el retorno del ser humano a la unidad con la naturaleza, en un esfuerzo por resolver la confrontación del sujeto con el objeto. Hölderlin explicaba que la estructura de la relación objeto-sujeto en la conciencia se fundamentaba en ´un todo, llamado ser, del que el sujeto y el objeto no son más que partes´. Y Schelling en su *Naturphilosophie* concebía la naturaleza como capacidad productora. El ser humano se encuentra dentro de la naturaleza pero manteniendo con el objeto una relación paradójica. Semejante a los dos polos contrapuestos de un imán que se necesitan mutuamente, la naturaleza objetiva y el ser humano se necesitan manteniendo esa tensión de oposición y enfrentamiento. En cuanto capacidad productora, la naturaleza no puede ser entendida como objeto, ya que es el sujeto de todos los predicados reales y posibles. Pero esa naturaleza productiva encierra *´una universal dualidad´* que consiste en una permanente confrontación del sujeto y el objeto, siempre fundamentada en una identidad que las une. La naturaleza se convierte, al decir de Schelling, en un sujeto absoluto productivo, cuyos predicados constituyen la naturaleza objetiva con la espontaneidad del sujeto pensante. La naturaleza, como sujeto absoluto productor, encierra, en su dualidad universal, tanto al sujeto pensante como al objeto pensado.

Nietzsche, sin embargo, piensa que la manera de retornar a la naturaleza tanto de Rousseau o de Wagner, del que se aleja en un lento proceso existencial, como de los pensadores románticos alemanes, no era auténtica y sincera. Estaba tocada de hipocresía y falsedad, que la hacían inútil. En efecto, todos estaban infectados de idealismo, lo que, para Nietzsche, implicaba justamente la negación y el desprecio de lo natural. Por eso, denigrará de Rousseau llamándolo *´hombre moderno, idealista y canalla necesitado, dice, de la dignidad moral para soportar su propio aspecto´*[3].

Como idealista, Rousseau, se desprecia a sí mismo y, especialmente, su propio aspecto corporal. Su preocupación era la depravación moral del hombre y, para resolver ese problema, defendía la Providencia y necesitaba a Dios para maldecir la sociedad y la civilización[4]. A Wagner idealista y cristiano lo ataca Nietzsche en *Der Fall Wagner (El caso Wagner)* y, muy especialmente, en *Nietzsche contra Wagner*: son, dice en el prólogo, antípodas, *wir sind Antipoden*[5]. Esa misma raíz idealista, incluso más exagerada, será la causa del falso retorno al Uno de los Románticos alemanes Fichte, Schelling y Hegel. Para

3 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen-Dämmerung,* Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter und Co., Berlin, p. 144, nº 48: "Aber Rousseau –wohin wollte der eigentlich zurück? Rousseau, dieser erste moderne Mensche, Idealist und canaille in Einer Person; der die moralische ´Würde´ nötig hatte, um seinem eignen Aspekt auszuhalten…"

4 NIETZSCHE (1970): *Obras Completas. Voluntad de Poder,* Ediciones Prestigio, Buenos Aires, t- IV, libro I, nº 6 y 7, pp. 425 y 427.

5 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Nietzsche contra Wagner,* Ed. cit., p. 413.

Nietzsche, sólo se salva de ese desastre romántico y de la cultura de la Revolución francesa, el genio de Goethe. En una lectura nietzscheana, Goethe se salva porque retorna a la naturaleza para unirse a ella de la manera elevada como lo hizo el Renacimiento. Ese retorno a la naturaleza como al Todo, lo lleva a combatir la separación entre la razón y la sensibilidad, entre el sentimiento y la voluntad, como venían haciendo los modernos, en concreto, Kant, a quien considera el antípoda de Goethe. Éste se plasma y se realiza a sí mismo como una parte del todo natural o cosmos en el que se asume con un fatalismo sereno y confiado. De ahí deduce que solo lo particular es abyecto, y que en el Todo se afirman y redimen todas las cosas[6].

II. EL SUJETO MODERNO: SUS CARACTERÍSTICAS

En su última época (1888) Nietzsche continúa defendiendo, como premisa fundamental de su pensamiento, que el ser humano es naturaleza, *die Natur die wir sind,* y que la enfermedad del sujeto moderno consiste precisamente en haberse alejado de la naturaleza[7]. No existe la Naturaleza en un lado y, en el otro, el ser humano como sujeto, y ambos contrapuestos. El ser humano es naturaleza, forma parte de la naturaleza. La naturaleza lo es todo y fuera del todo no existe realmente nada[8]. El ser humano, por tanto, no puede situarse y existir fuera del todo o de la naturaleza. Y si la naturaleza lo es todo, y en ella se da solo la necesidad, el ser humano es también algo necesario, un trozo de necesidad. La fatalidad, el *fatum* nos rige y el libre albedrío o libertad de elegir es una simple ilusión.

"Es imposible, dice Nietzsche, demostrar otro tipo distinto de realidad" [9]. De ahí que no tenga sentido hablar de un mundo distinto y contrapuesto a este natural y sensible al que pertenecemos. No existe más que este mundo sensible y material del que formamos parte. Hablar de cualquier otro mundo imperceptible, además de que no tiene sentido, supone siempre rebajar el valor de éste, especialmente cuando se afirma que ese otro mundo imperceptible es mejor, y vivir en él entraña disfrutar de una vida mejor que aquella de la que disfrutamos en este mundo[10]. Inventar otro mundo eterno y verdadero y contraponerlo a este perecedero y falso, es la consecuencia de una mala y frustrante relación con el único mundo al que pertenecemos. Esta vida nuestra, igual que toda la vida que nos rodea, forma parte de

6 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen-Dammerung*, Ed.cit., p. 145, nº 49: "Goethe…: ein gossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein Hin-aufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts– Was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethe´s), er disciplinierte sich zur Ganzheit…Ein solcher freigewordner Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, in Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass in Ganzen sich Alles erlüst und bejaht…"

7 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist*, p. 167, nº 1: "An dieser Modernität waren wir krank… Ein Gewitter war in unserer Luft, die Natur, die wir sind, verfinsterte sich…"

8 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen Dämmerung*, p. 90, nº 8: "Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist in Ganzen…. Es giebt Nichts ausser dem Ganzen!."

9 *Ibid.,* p. 72, nº 6: "eine andere Art Realität ist absolut unnachweisbar."

10 *Ibidem*. p. 72, nº 6: "Von einer ´arderen´ Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkeinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist…"

la naturaleza y no existe otra vida distinta y mejor que ésta. Hablar de otra vida mejor e imperecedera implica rebajar y acusar a esta vida de algo malo y perverso[11].

Como consecuencia de esta doctrina unitaria, Nietzsche siente desprecio por el hombre moderno tal como lo entiende la Ilustración y, en concreto, tal como lo entiende Kant. Este sujeto moderno e ilustrado es el antípoda de su concepción dionisiaca de ser humano, encarnado en Goethe. Las características de este sujeto moderno las tomamos de la negación de las que Nietzsche atribuye a su hombre modélico encarnado en Goethe y se pueden resumir de la siguiente manera[12]:

a. Ha roto la dependencia del todo natural y se ha enfrentado –como sujeto– a la Naturaleza convertida en objeto.
b. Se desprende de la vida y de la muerte para convertirse, como espíritu o razón pura, en una entidad inmortal.
c. Divide y separa la razón de la sensibilidad y la voluntad del sentimiento.
d. Separado y enfrentado a la naturaleza, el ser humano se vuelve una sustancia autónoma, capaz de actuar a partir de un acto voluntario propio y en contra de la naturaleza.
e. El sujeto humano, autónomo y contrapuesto a lo natural, está dotado de libertad para hacer su vida y hacer la historia.
f. El individuo humano, en la modernidad, es el fin último de toda estructura socio-política, de manera que la familia, la sociedad y el estado deben estar en función de la realización libre de la persona humana.
g. También la naturaleza ha de estar supeditada a los fines e intereses de los individuos humanos.

Detengámonos un momento a explicar estas características.

El sujeto moderno viene separándose de la naturaleza desde los tiempos lejanos de Sócrates y Platón. Pero desde Descartes y más tarde con Kant, el sujeto moderno se concibe como contraposición a objeto, a lo que está arrojado enfrente, tal como expresa la palabra objeto (*ob-jactum*). En Descartes el sujeto es pensamiento, origen de toda verdad universal y necesaria. El objeto, por el contrario, es reducido a extensión, a una realidad con tres dimensiones mensurables. En Kant el objeto queda reducido a fenómeno, a lo que se nos muestra o aparece. Pero este fenómeno es el producto de una organización formal del material caótico que afecta nuestros sentidos, producido por el sujeto a través de sus formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento. La realidad fenoménica no posee consistencia óntica independiente del sujeto, el cuál es la causa formal productora de esa realidad fenoménica. No puede darse objeto sin sujeto. El sujeto se convierte en Razón pura, en sujeto trascendental, en noúmeno o ´cosa en sí´; por tanto, la única realidad con consistencia óntica propia, aunque no seamos capaces de percibirla.

11 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist,* p. 179, n º 15: "Nachdem erst der Begriff ´Natur´ als Gegenbegriff zu ´Gott´ erfunden war, musste ´natürlich´ das Wort sein für ´verwerflich´, –jene ganze Fiktions– Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche (–die Wirklichkeit!–), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichem.. Aber damit ist Alles erklärt. Wer allein hat Gründe sich wegzulügen aus der Wirklichkeit? Wer an ihr leidet. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine verunglückte Wirklichkeit sein…"

12 Ver texto de la nota 6.

Ese sujeto moderno, reducido a pensamiento y a razón pura, se ha desvinculado de su realidad corpórea que tiene vida, es decir, que nace, crece y muere. Se ha convertido en algo que está más allá del tiempo y del espacio y más allá de la vida y de la muerte. Se ha convertido en espíritu o razón pura, en sujeto trascendental, es decir en una entidad desincorporada e inmortal. Este sujeto moderno se ha convertido en una idea universal e inmortal reconvertida, a su vez, en la verdadera realidad por obra del idealismo. El sujeto es la realidad auténtica y originaria. La realidad natural, sensible y corpórea que vive y muere, por el contrario, es menospreciada y reducida a fenómeno o una derivación del sujeto.

Consecuencia de esa separación y enfrentamiento entre sujeto y objeto o naturaleza, en el ser humano se procede, en un proceso esquizofrénico, a separar el alma del cuerpo, la razón inteligible de la sensibilidad corpórea, la voluntad del sentimiento. Al alma, que, al decir de Nietzsche, es una idea ficticia sin referente a realidad alguna sensible, se le atribuyen unas facultades –razón, entendimiento y voluntad– por medio de las que actúa. La razón inteligible comprende y capta las verdades teóricas universales y necesarias mientras los sentidos captan solo lo particular sensible. La voluntad produce acciones voluntarias y libres mientras el sentimiento produce sensaciones –de miedo, de odio, de amor, de envidia– como respuesta a afecciones que recibimos de la realidad externa. En esta dualidad del sujeto moderno, prevalece la entidad inteligible –razón pura, voluntad, sujeto trascendental– sobre la corporalidad sensible.

Separado y enfrentado a la naturaleza, el sujeto moderno se vuelve una sustancia autónoma. Puede actuar sin necesidad de recurrir a la naturaleza, que, en el ser humano, es su cuerpo sensible existiendo en un espacio y un tiempo concretos. Este sujeto trascendental puede producir un pensamiento puro o formal, universal y necesario, y querer una acción totalmente libre, desvinculada de cualquier sentimiento corpóreo. Sobre la base de una razón pura práctica (voluntad pura) construye Kant su moral del deber. La historia va a ser entendida como un progreso lento pero indetenible hacia una organización social en la que reine la moral como manifestación de la razón pura práctica.

Es el individuo humano, en cuanto razón pura y sujeto trascendental, la finalidad de toda la historia y de toda estructura socio-política. La historia avanza, a través del progreso en las estructuras socio-políticas, hacia la realización plena del ser humano que consiste en su absoluta libertad como razón pura práctica. A esta concepción teleológica de la historia y del ser humano se opondrá Nietzsche, al afirmar que en la naturaleza o el todo que es, no se dan ni fines particulares ni fines universales. La finalidad es otra idea ficticia inventada por los idealistas que nada tiene que ver con la realidad natural.

Para la Ilustración, incluso la naturaleza está supeditada a la realización del ser humano. La naturaleza ha de estar en función del individuo humano en su progreso hacia su plenitud como razón pura y sujeto trascendental.

Contra este sujeto moderno, enfrentado a la realidad natural y aniquilador de la misma, levanta su voz Nietzsche. Si todo lo que existe es sólo lo encerrado en la naturaleza y percibido por los sentidos, el sujeto moderno, entendido como razón pura o sujeto trascendental, distinto y enfrentado a esa realidad natural, no existe realmente. Es una idea ficticia, inventada por la mente humana. El sujeto moderno –razón pura y sujeto trascendental– es una consecuencia de la capacidad que el sujeto tiene de producir ideas ficticias, sin referente alguno en la realidad, y convertirlas arbitrariamente en realidad suprema. El sujeto moderno es el heredero del idealismo, con raíces socrático-platónicas, pero popularizado y extendido primero por el Judaísmo y, más tarde, por su heredero el Cristianismo. Para Nietzsche, el ser humano es sólo y exclusivamente naturaleza o cuerpo sensible: naturaleza

viviente, pensante y volente. Cualquier otra entidad que añadamos –alma, espíritu puro– es una idea ficticia inventada por nosotros sin referente alguno en la realidad. La concepción dual alma-cuerpo, con predominio del alma sobre el cuerpo, que ha atravesado la tradición occidental, desde Platón, y que ha servido para explicar la esencia del ser humano, no es una explicación válida y objetiva. Es una concepción idealista, que ha servido para consagrar una relación negativa del ser humano con la naturaleza o el todo.

III. SUJETO MODERNO E IDEALISMO

Hacia este ser humano, tal como lo ha entendido la Ilustración y, en concreto, su representante más insigne, Kant, Nietzsche siente un rechazo y un desprecio total. Textualmente dice: "Para no dejar ninguna duda sobre qué es lo que yo desprecio, sobre quién es al que yo desprecio: es al hombre de hoy, el hombre del que yo soy fatalmente contemporáneo. El hombre de hoy –yo me asfixio con su sucio aliento..."[13].

No solo es desprecio, lo que siente Nietzsche por el hombre moderno. Es también repugnancia y asfixia por tener fatalmente que convivir con él en una atmósfera tan sucia en la que se torna imposible respirar. Es además una actitud racional, profundamente meditada y razonada.

El rechazo al sujeto moderno se debe a que lo considera una contradicción fisiológica consigo mismo. En efecto, el ser humano es, como ya hemos dicho, naturaleza y forma parte del todo natural; pero el hombre moderno pretende enfrentarse a la naturaleza y se declara un ser anti-natural, lo que encierra no solo una contradicción lógica sino, lo que es peor, una contradicción fisiológica[14]. Los instintos del hombre moderno –los instintos naturales y los artificiales o culturales– entran en conflicto unos contra otros, se obstruyen y se destruyen mutuamente.

Si no existe más realidad que el todo de la naturaleza, cualquier otra entidad será una invención, una idea del ser humano. Por eso, para Nietzsche, toda apelación a una doble entidad distinta de esta real de la naturaleza, es idealismo. Otro mundo verdadero, otras entidades como alma, Dios, espíritu, razón pura, distintas y contrapuestas a la naturaleza, son invenciones e ideas producidas por la mente humana. Esta necesidad de inventar mundos y entidades distintas a la naturaleza, todo ese mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (la realidad), es expresión de un profundo descontento con lo real... pero con esto queda aclarado todo. El sujeto moderno es, en este sentido, una entidad ficticia, ideal y anti-natural, producida por la mente y la cultura modernas. ¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre a causa de ella. Pero sufrir a causa de la realidad, significa ser una realidad fracasada...

La causa de todo ese conjunto de entidades ficticias es el odio a lo natural, a la realidad. Dios, el alma, el Yo, el espíritu puro y la razón pura, todo lo que se encuentra en el más allá, es el resultado de una relación de odio y de profundo descontento con todo lo real que

13 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist*, p. 207, nº 38: "Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, was ich verachte, wen ich verachte: den Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnissvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute –ich ersticke an seinem unreinen Atem…"

14 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen Dämmerung*, p. 137, nº 41: "In solchen Zeiten, wie heute, seinen Instinkten überlassen sein, ist ein Verhängniss mehr. Diese Instinkte wiederrsprechen, stören sich, zerstören sich unter einander; ich definirte das Moderne bereits als den physiologischen Selbst-Wiederspruch."

es la naturaleza. Sólo el que sufre en su relación con lo real, el que siente displacer y se siente fracasado en su contacto con el mundo real, es el que tiene la necesidad de inventar otro mundo y otras entidades distintas y contrapuestas a la naturaleza, en las que recrearse plácidamente. Y una vez inventadas como ideas y asumidas éstas como auténticas realidades, la naturaleza y la vida, como parte de ella, se convierten en sombras o pseudo-realidades, en algo abyecto *–verwerflich–,* como bien dice Nietzsche, tal como sucede en todo idealismo que, en el fondo, es platonismo. Y en torno a estas entidades ficticias, el ser humano construye una serie de ciencias que se dedican a estudiar entidades ficticias o imaginarias como la teología –estudio de Dios–, la sicología racional –estudio del alma– o la misma filosofía en cuanto estudio del sujeto moderno..

La idea de ´Dios´ como el Ser perfecto, la suprema realidad, el *ens realissimum,* es la declaración suprema de hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida. Una vez inventada la idea de Dios, como la verdad y el valor supremos, la naturaleza aparece como lo despreciable. "Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá! ¡En Dios, se diviniza la nada y se hace santa la voluntad de la nada!"[15].

La creencia en Dios significa entrar en el mundo mentiroso del más allá que es el mundo de la nada. Mentiroso por convertir en la suprema realidad lo que es simplemente una construcción imaginaria, una idea, la nada real. Con la idea de Dios, la nada queda divinizada y la voluntad de la nada sacralizada, es decir, entronizada como verdad suprema, para ser adorada. La realidad natural, por el contrario, queda despreciada y reducida a algo abyecto.

Con el idealismo el centro axiológico y ontológico se desplaza a las ideas, a las entidades imaginarias –Dios, el alma, el Yo–, con el fin de relegar a un segundo plano a las únicas realidades que existen, a saber, la naturaleza, y la vida como parte de esa naturaleza. En el ser humano, la creencia en el alma y en su inmortalidad, como valores supremos, hace que se haya despreciado la vida, el cuerpo con sus instintos naturales. La propuesta de los humanistas idealistas la resume Nietzsche en pocas palabras: "Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el ´sentido´ de la vida"[16].

Hablar de espíritus puros (Dios, los ángeles, el alma), como hace el Cristianismo, o de razón pura, como hace Kant, sin tener en cuenta el cuerpo, ´la envoltura mortal´, con su sistema nervioso y sus sentidos es, dice Nietzsche, pura estupidez, una enorme equivocación. Cuando se renuncia a explicar muchas de las acciones humanas por sus causas naturales para atribuirlas a estas entidades inventadas o fantasmas supersticiosos y darles un valor moral con su premio o con su castigo correspondiente, es simplemente dotar a los seres humanos de una falsa educación y acabar con el presupuesto de todo conocimiento verdadero. "Se ha cometido entonces el máximo crimen contra la humanidad"[17].

15 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist,* p. 183, nº 18: "Gott die Formel für jede Verleumdung des ´dieseits´, für jede Lüge vom ´Jenseits´! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen."

16 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist*, p. 215, nº 43: "So zu leben, dass es keinen Sinn mehr hat zu leben, das wird jetzt zum ´Sinn´ des Lebens…"

17 *Ibid.,* p. 226, nº 49: "Wenn die natürlichen Folgen einer Tat nicht mehr natürlich sind, sonder durch Begriffs-Gespenster des Aberglaubens, durch ´Gott´, durch ´Geister´, durch ´Seelen´ bewirkt gedacht werden,

IV. EL SUJETO MODERNO, NEGADOR DE LA VIDA

El ser humano forma parte del todo o naturaleza a través de su cuerpo viviente. Somos naturaleza viviente. En razón de que somos seres vivientes, la visión que tengamos de la vida condiciona nuestra creación de valores. Todos nuestros valores son la consecuencia de la actitud que tengamos hacia la vida. Nuestra moral anti-natural, afirma Nietzsche, responde a la óptica que a lo largo de siglos hemos tenido de la vida. Si aceptamos la vida y la abrazamos tal como se nos presenta, como instinto de crecimiento, de supervivencia, de acumulación de fuerza, de poder[18], es decir, con todo lo positivo y negativo –dolor y placer– que le acompaña, tendremos una visión afirmativa de la vida. Si, por el contrario, sentimos recelo y reparo ante la vida, poseemos una débil voluntad de poder y le tememos e intentamos negarla, en ese caso, tendremos una visión negativa de la vida; es la decadencia y el ocaso. Cuando la idea ficticia de Dios pasa a ser el valor axiológico y ontológico supremo, el *ens realissimum*, la vida corporal y sensible –que es, para Nietzsche la única que existe– queda repudiada y debilitada. La vida como consecuencia de todo idealismo, es considerada sólo como vida decadente, enervada, cansada y condenada. Y la moral tradicional, consecuente con la idea de Dios, está fundamentada en la negación de la voluntad de vivir. En términos nietzscheanos: "Es el instinto mismo de decadencia que de sí mismo produce un imperativo; dice: ´¡sucumbe!´ –es el juicio del condenado"[19].

Dos son las visiones que podemos tener de la vida: o bien la consideramos como una realidad afirmativa y la aceptamos tal como es; o bien, la consideramos como algo negativo que tenemos que repudiar y negar. La primera visión hace de la vida el valor supremo y la acepta con toda su fuerza y vigor: es la vida ascendente que se esfuerza por obtener las condiciones óptimas para vivir. Si, por el contrario, quien juzga a la vida como algo negativo que hay que repudiar y negar, entra en el círculo de la decadencia, de las enfermedades crónicas que desvalorizan la vida y la hacen deleznable.

La época moderna, con su modelo de ser humano, es un modelo de cultura decadente. Defiende y elige siempre la vida cómoda y placentera. Nuestras costumbres suaves son consecuencia de la decadencia del hombre o sujeto moderno. A esta actitud decadente ante la vida, la acompañan los sentimientos vindicativo y rencoroso como atributos de la debilidad. Y estos sentimientos de venganza y de rencor son la consecuencia del resentimiento, producido por la memoria de la mala relación del ser humano con su entorno físico-social.

als bloss ´moralische´ Konsequenzen, als Lohn, Strafe, Wink, Erziehungsmittel, so ist die Voraussetzung zur Erkenntniss zerstört, –so hat man das grösste Verbrechen an der Menschheit begangen."

18 *Ibid.,* p. 170, nº 6: "Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht; wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang."

19 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen-Dämmerung*, p. 80, nº 5: "Daraus folgt, dass auch jene Widernatur von Moral, welche Got als Gegenbegriff und Verurteilung des Leben fasst, nur ein Werturteil des Lebens ist –welches Lebens? Welcher Art von Leben?- Aber ich gab schon die Antwort: des niedergehenden, des geschwächten, des müden, des verurteilten Lebens. Moral, wie sie bischer verstanden worden ist –wie sie zuletzt noch von Schopenhauer formuliert wurde als Verneinung des Willens zum Leben´ –ist der decadence– Instinkt selbst, der aus sich einen Imperativ macht; sie sagt: ´geh zu Grunde !´– sie ist das Urteil Verurteilter."

El recuerdo persistente de lo que nos molesta, dice Nietzsche, es una llaga purulenta y el resentimiento la enfermedad de los débiles[20].

La dureza de las costumbres, el reto o desafío ante las dificultades son, por el contrario, consecuencia de una vitalidad exuberante, dispuesta a ponerse en riesgo y derrocharla. La cultura de Roma, la mora española o el Renacimiento, son para Nietzsche, modelos de culturas ascendentes y afirmativas: Culturas que dicen sí a la vida, que asumen al *pathos* agresivo como un atributo de fuerza y mantienen con el entorno físico-social una relación de oposición y enfrentamiento, para probar constantemente la medida de su fuerza agresora[21]. Vida ascendente equivale a vida fuerte capaz de enfrentar y superar dificultades. De hecho, la vida fuerte busca enemigos y contrincantes poderosos que le ayuden a crecer, de manera semejante a como el filósofo guerrero reta y desafía los problemas.

La vida ascendente tiene sus virtudes que la acompañan y la caracterizan y vicios que rechaza y desprecia. La vida ascendente va acompañada de la virtud del egoísmo, del amor por sí mismo que se muestra por la actitud agresiva del sujeto hacia todo lo que no es yo. Nada de compasión o amor hacia el otro decadente. La vida ascendente considera como vicios a evitar, además de la compasión o amor al prójimo, la venganza y el rencor como consecuencia del resentimiento. El resentimiento es la gran característica del débil. La persona que no tiene una relación positiva y de placer con su entorno físico y/o social, debido a que las cosas o las personas se nos acercan de una manera molesta, desarrolla una gran capacidad para recordar las acciones negativas que le afectan y que van dejando una especie de llaga purulenta en su conciencia. Efectos de esa llaga en la que se convierte el recuerdo de una mala acción o relación, son el rencor y el deseo de venganza hacia quienes suponemos que nos han afectado o nos pueden afectar. Pero el resentimiento, con sus compañeras el rencor y la venganza, a nadie perjudican más que al débil mismo. "Nada consume tan de prisa como los efectos del resentimiento....El resentimiento es lo propiamente prohibido al enfermo, su mal; por desgracia también su propensión más natural"[22].

Por el contrario, el hombre fuerte de vida ascendente olvida fácilmente cualquier desencuentro y logra superarlo con respuestas positivas como la de pedir un favor a quien le ha molestado. El predominio de experiencias positivas de quien disfruta de una vida ascendente, facilita el olvido de las pocas experiencias negativas que puede sufrir. El rencor y su hija la venganza no tienen cabida en su mente. Nietzsche confiesa que su filosofía: "Ha entablado batalla a los sentimientos de rencor y resentimiento, incluso en la doctrina del ´libre albedrío´; la lucha contra el Cristianismo es tan solo un aspecto particular de esta batalla...

20 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Ecce Homo,* pp. 270-271, nº 6: "Mensch und Ding kommen zudringlich nahe, die Erlebnisse Treffen zu tief, die Erinnerung ist eine eiternde Wunde…das Ressentiment, aus der Schwäche geboren, Niemandem Schädlicher als dem Schwachen selbst…"

21 *Ibid.,* p. 272, nº 7: "Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nötig hat, eine Art Maass; jedes Wachstum verrät sich im Aufsuchen eines gebaltigeren Gegners –oder Problems; denn, ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus."

22 *Ibid.,* pp. 270-271, nº 6: "Und mit Nichts brennt man rascher ab, als mit den Ressentiments-Affekten...Das Ressentiment ist das Verbotene an sich für den Kranken – sein Böses; leider auch sein natürlichster Hang... Das Ressentiment, aus der Schwäche geboren, Niemandem schädlicher als dem Schwachen selbst..."

Tomarse a sí mismo como fatalidad, no querer ser ´de otra manera´ –he aquí, en situaciones semejantes, la magna ratio propiamente dicha"[23].

Su filosofía con la negación del libre albedrío y la aceptación de la fatalidad, el amor fati, hace que desechemos todo concepto de culpa y de pecado. Somos fatalmente lo que somos y no tenemos que arrepentirnos de ninguna acción ni tener el deseo de cambiar y ser de otra manera. Esa actitud de aceptar que todo pasa porque tiene que pasar, conduce a no buscar culpables ni pecadores. Al asumir que nuestro ser es como tiene que ser, hacemos que desaparezcan de nuestra conciencia también los sentimientos de rencor y de venganza. El cristianismo ahonda en el sentimiento de culpa y de pecado: el recuerdo de lo que hemos hecho mal hemos de tenerlo siempre ante los ojos para desarrollar un sentimiento de auto-desprecio, de odio y de venganza en contra de nosotros mismos, de arrepentimiento o deseo de ser de otra manera.

La aceptación de la vida como valor supremo, supone aceptar como positivo todo lo que tiene relación con ella, a saber, el placer y el dolor que le hacen compañía. El sexo, tan despreciado y negado por el cristianismo y Schopenhauer, es el inicio de la vida y debe, por tanto, ser apreciado como algo positivo. De igual manera es signo de vida ascendente la actitud guerrera de quien está acostumbrado a entender la vida como tragedia, es decir, quien está acostumbrado a sufrir y busca el sufrimiento, propio o ajeno, como manifestación fundamental de la vida. Es el hombre heroico que ensalza su existencia con la tragedia y con la bebida de dulcísima crueldad[24].

El sujeto moderno, como producto de un idealismo crónico, se ha visto reducido, como ya hemos dicho, a pensamiento, razón pura o sujeto trascendental. La vida y la muerte, el espacio y el tiempo en los que se hace la vida han desaparecido de ese sujeto moderno. Siguiendo los cánones del idealismo, el sujeto moderno ha despreciado y rechazado la vida y se ha trasformado en un ser humano universal y eterno, desprendido de toda relación con la única realidad existente que es la realidad natural. Pero este rechazo y repugnancia por la vida y lo natural, es consecuencia de la mala relación que el ser humano, en la cultura occidental, ha venido teniendo con la naturaleza de la que forma parte. El ser humano moderno es, por tanto, la consecuencia de una vida enferma, débil y despreciable. El sujeto moderno, sin vida y sin muerte, sin dolor y sin placer, es un ser abyecto, *ist verwerflich.*

V. EL SUJETO MODERNO HEREDERO DEL JUDAÍSMO Y DEL CRISTIANISMO

El idealismo se inició, para el joven Nietzsche, con Sócrates y Platón. El mundo de los universales y de las ideas fue la primera manifestación del idealismo occidental. Con él el centro ontológico se trasladó del más acá al más allá. Pero quienes promovieron y popularizaron el Idealismo, fueron, primero, el pueblo judío y, más tarde, el Cristianismo.

23 *Ibid.,* p. 271, nº 6: "meine Philosophie den Kampf mit den Rach –und Nachgefühlen bis in die Lehre vom ´freien Willen´ hinein aufgenommen hat –der Kampf mit dem Christentum ist nur ein Einzelfall daraus... Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich ´anders´ wollen –das ist in solchen Zuständen die grosse Vernunft selbst."

24 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen-Dämmerung,* p. 122, nº 24: "Vor der Tragödie feiert das Kriegerische in unserer Seele seine Saturnalien; wer Leid gewohnt ist, wer Leid aufsucht, der heroische Mensch preist mit der Tragödie sein Dasein, –Ihm allein kredenzt der Tragiker den Trunk dieser süssensten Grausamkeit."

Los judíos, dice Nietzsche, falsificaron radicalmente la naturaleza, privándola de toda naturalidad, es decir, de toda realidad tanto del mundo interior como del mundo exterior. Volvieron al revés y de manera irreversible la religión, el culto, la moral, la historia, la sicología, convirtiendo estas cosas en la contradicción respecto a los valores naturales. Pero este hecho por el que volvieron al revés todo su ámbito cultural, no se dio desde el comienzo de la Historia de Israel. Desde el principio hasta la época de los Reyes, su Dios, Yahvé, era sólo el Dios de Israel y mantenían con Él una relación natural. Yahvé era la expresión del poder, de la alegría y de la esperanza, y de Él aguardaban la victoria, la salvación y todo lo que el pueblo judío necesitaba, especialmente la lluvia. Yahvé estaba vinculado a la conciencia de poder del pueblo judío. Pero cuando, a partir de la consolidación de la institución clerical con Moisés, el pueblo judío, en el destierro, se enfrentó a la amenaza de desaparecer como pueblo, y dejar de ser, decidió ser a costa de lo que fuera, abandonó su relación natural con Yahvé para, escondiéndose, falsear toda realidad, tanto la interior como la exterior[25].

La influencia del sacerdote en todas las religiones, ha sido tremenda. El sacerdote ´santifica´ todo lo que toca que son todos los acontecimientos importantes de la vida humana, lo que equivale a decir que los desnaturaliza. El nacimiento, el desarrollo, el matrimonio, la enfermedad, la muerte, la comida, todo es santificado por el sacerdote y, en consecuencia, desnaturalizado. Su valor natural, como momentos importantes en el proceso de la vida, es abandonado y se convierte en algo santificado, es decir, en algo cuyo valor no se encuentra en el acontecimiento natural mismo sino que deriva de esa entidad ficticia llamada Dios. El nacimiento, el crecimiento, el matrimonio, la muerte o la comida pierden su intrínseco valor natural y vital para adquirir el valor de lo sagrado, por la relación que dice con la entidad imaginaria de la Divinidad[26].

El sacerdote es, en términos nietzscheanos, un *parásito santo* que va chupando el valor que los acontecimientos naturales de la vida tienen en sí mismos, y busca una entidad imaginaria, Dios, que les otorgue un valor artificial: el valor de lo santo o lo sagrado. Valor de lo sagrado que se fundamenta en la obediencia ciega a todo lo que diga la Divinidad por boca de los sacerdotes con su premio correspondiente. La no obediencia es rebeldía a Dios y al sacerdote, y entraña culpa y castigo. En el destino de los individuos y de los pueblos manda la voluntad de Dios, que es, a la vez, la voluntad del sacerdote, castigando o premiando, según el grado de obediencia. En el reino de Dios, mandan, castigando y premiando, los sacerdotes[27].

25 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Der Antichrist,* p. 189, nº 24: "Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewusstheit das Sein um jeden Preis vorgezoben haben: dieser Preis war die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren."

26 *Ibid*., p. 194, nº 26: "Von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, dass der Priester überall unentbehrlich ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, gar nicht vom Opfar (´der Mahlzeit´) zu reden, erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnatürlichen: in seiner Sprache zu ´heiligen´..."

27 *Ibid.,* p. 193, nº 26: "... in den Schiksalen eines Volkes, eines Einzelnen sich der Wille Gottes als herrschend, das heisst als strafend und belohnend, je nach dem Grade des Gehorsams, beweist...der Priester missbraucht den Namen Gottes: er nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Prester den Wert der Dinge bestimmt, ´das Reich Gottes´; er nennt die Mittel, vermöge deren ein socher Zustand erreicht oder aufrecht erhalten wird, ´dem Willen Gottes´..."

El sacerdote ha transformado, falseándola, toda la historia humana –comenzando por la del pueblo judío, narrada en la Biblia– en historia sagrada o religiosa, contradiciendo toda tradición y toda realidad histórica. El criterio para juzgar todo acontecimiento humano radica en observar si responde a los mandatos de la voluntad divina, que coincide siempre con la voluntad del sacerdote. Si los acontecimientos responden a la obediencia de la voluntad de Dios, serán positivos por ser el premio a tal obediencia. Si, por el contrario, los acontecimientos no son consecuencia de la obediencia a Dios, serán considerados como negativos y como castigo de la Divinidad. Con la imposición de tal código, el sacerdote terminó construyendo su propio imperio, al que llamó ´el reino de Dios´, bajo el pretexto de obedecer los mandatos de la voluntad divina, los cuales, en el fondo, eran los suyos. Dios y la moral quedan absolutamente falseados, al ser utilizados como medios para construir el imperio del sacerdote[28].

Es necesario, para el sacerdote, la existencia del pecado como desobediencia a la voluntad de Dios, que es siempre la del sacerdote. A través del pecado el sacerdote ejerce su poder en las conciencias de todos los fieles, obligándolos a hacer penitencia por sus pecados. El sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que se peque. De ahí que la tesis central de toda religión institucionalizada, como el judaísmo y el cristianismo, reza así: "Dios perdona a quien hace penitencia"lo que en lenguaje popular significa que Dios perdona a quien se somete al sacerdote"[29].

La otra religión atacada por Nietzsche, como promotora de valores de decadencia, es el Cristianismo. El fundador e inventor del Cristianismo sin Cristo fue Pablo de Tarso, el judío eterno por excelencia, *el genio del odio, de la visión del odio, de la lógica implacable del odio.* En el Cristianismo de Pablo se encarna el tipo humano contrario al de la ´buena nueva´[30]. Cristo aceptaba como única realidad, la vida interior; la realidad exterior era, al contrario, solamente un signo o símbolo de la interior. Su hombre es también un hombre interior en el que se encuentran la vida, la verdad y la luz como significando esa interioridad oculta. El mundo exterior, la naturaleza quedan reducidos a símbolos o signos de esa otra realidad interior[31]. Con Pablo, el instinto de odio y de venganza del Rabino penetró la nueva religión cristiana: borró el ayer, el anteayer del Cristianismo, inventó una historia del Cristianismo primitivo, y los utilizó en función de sus fines que no eran otros que el de erigirse como amo y señor de la comunidad. Le convenían sólo los conceptos, las doctrinas y los símbolos que sirvieran para tiranizar las masas y organizar la grey[32]. Para eso, falseó

28 *Ibid.,* p. 192-193, nº 26: "Der Gottes begriff gefälscht; der Moralbegriff gefälscht... sie (die Priester) haben ihre eigne Vorlks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt, dass heisst, aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht."

29 *Ibid.,* p. 195, nº 26: Oberster Satz: "Got vergiebt dem, der Busse tut" – auf deutch: der sich dem Priester unterwirft."

30 *Ibid.,* p. 244, nº 58: "Paulus der Fleisch, der Genie-gewordne Tschandala-Hass gegen Rom, gegen ´die Welt´, der Jude, der ewige Jude par excellence…"

31 *Ibid.,* p. 202, nº 32: "Er (Christus) redet bloss vom Innersten: ´Leben´ oder Wahrheit oder ´Licht´ ist sein Wort für das Innerste, –alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, har für ihn bloss den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses."

32 *Ibid.,* p. 213-214, nº 42: "In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ´frohen Botschafter´, das Genie im Hass, in der Vision des Hasses…Und noch einmal verübte der Priester-Instinkt des Juden das gleiche

toda la historia de Israel presentándola como si todos los profetas hubiesen hablado del Redentor tal como él lo entendía. Falseó el Evangelio, sustituyendo la ´buena nueva´, que consistía en la ausencia en los Evangelios de los conceptos de culpa, de pecado, de castigo y de premio[33] por la ´mala nueva´, el disangelio, en el que estos conceptos son fundamentales. Para Pablo era necesaria la fe en la resurrección de Cristo que recogía, divinizándola, la doctrina insolente y nihilista de la inmortalidad de la persona. De esa manera, retomaba de los judíos el odio a la realidad y a la vida.

La Iglesia, siguiendo los pasos paulinos guiados por el odio y la venganza, habría más tarde de falsear la historia de la humanidad para considerarla como prehistoria del Cristianismo[34]. También Mahoma tomaría de Pablo su afán de poder, y establecería la tiranía de los sacerdotes, organizando su grey por medio de su fe en la inmortalidad, lo que supone también la doctrina del ´juicio final´[35]. El cristianismo, por tanto, se va a caracterizar, a semejanza de la sociedad sacerdotal judía, por el odio a la realidad y la aversión a todo lo que existe en el espacio y en el tiempo, a todo lo físico, a todo aquello que nos hace habitar en un mundo como si fuera nuestra casa, y por la creencia en lo inaprensible, en lo inconcebible que implica habitar únicamente en un mundo irreal, interior, verdadero y eterno, a saber, el reino de Dios que está dentro de nosotros[36].

El retorno a la realidad y al aprecio de la vida, como parte de esa realidad, obliga a Nietzsche a proponer una ley contra el Cristianismo sacerdotal que es válida también contra el Judaísmo y cuyo artículo primero reza textualmente de la siguiente manera: "viciosa es toda especie de contra-naturaleza. La especie más viciosa de hombre es el sacerdote: él enseña la contra-naturaleza. Contra el sacerdote no se tienen razones, se tiene el presidio"[37].

Los sacerdotes terminan explicando todo lo natural a partir de la voluntad de Dios y de la obediencia que todo lo creado, incluido el ser humano, debe a esa voluntad. La vida y la historia de los hombres y los acontecimientos naturales van a ser explicados, por los sacerdotes, mediante los conceptos de culpa, premio y castigo, columnas de todo el orden moral. El premio es la consecuencia de la obediencia a la voluntad divina; el castigo es la

grosse Verbrechen an der Historie, er strich das Gestern, das Vorgestern des Christentums einfach durch, er erfand sich eine Geschichte des ersten Christentums. Mehr noch: er fälschte die Geschichte Israels nochmal um…. Sein Bedürfniss war die Macht; mit Paulus wollte nochmals der Priester zur Macht, er konnte nur Begriffe, Lehren, Symbole brauchen, mit denen man Massen tyrannisiert, Heerden bildet."

33 *Ibid.,* p. 203, nº 33: "In der ganzen Psychologie des ´Evangelium´ fehlt der Begriff Schuld und Strafe; insgleichen der Begriff Lohn. Die ´Sünde´, jedwedes Distanza-Verhältniss zwischen Gott und Mensch ist Abseschafft...eben das ist die ´frohe Botschaft´."

34 *Ibid.,* p. 214, nº 42: "Die Kirche fälschte später sogar die Geschichte der Menschheit zur Vorgeschichte des Christentums."

35 *Ibid.,* pp. 214-215: "Was allein entlehnte später Muhamed dem Christentum? Die erfindung des Paulus, sein Mittel zur Priester-Tyrannie, zur Heerden-Bildung den Unsterblichkeits-Glauben –das heisst die Lehre vom ´Gericht´."

36 *Ibid.,* p. 198, nº 29: "Man übersetze sich einen solchen physiologischen habitus in seine Letzte Logik –als Instinkt-Hass gegen jede Realität, als Flucht in´s ´Unfassliche´, in´s ´Unbegreifliche´, als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen Alles, was Fest., Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloss noch ´inneren´ Welt, einer ´wahren´ Welt, einer ´ewigen´ Welt... ´Das Reich Gottes ist in euch´..."

37 *Ibid.,* p. 252: Erster Satz.- Lasterhaft ist jede Art Widernatur. Die lasterhafteste Art Mensch ist der Priester; er lehrt die Vidernatur. Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus."

consecuencia de la desobediencia a la idea ficticia de la voluntad de Dios. La causalidad natural de causa-efecto y la objetividad quedan, de esa forma, relegadas y menospreciadas. La explicación de todo acontecimiento se busca, en las sociedades clericales, en fuerzas ocultas y misteriosas que responden a la voluntad de Dios. De ahí, el miedo que el sacerdote siente ante el peligro encerrado en la ciencia, al intentar explicar todo en base a los conceptos naturales de causa y efecto. La invención de ideas como Dios, los espíritus, las almas, pretenden dar una explicación anti-natural a todos los sucesos que se producen en la naturaleza. Al falsear los procesos naturales y al negar la explicación científica en base a los conceptos de causa y efecto, los sacerdotes borran y destruyen la base misma de todo conocimiento, la objetividad. De esa forma, se perpetra, para Nietzsche, el máximo crimen en contra de la humanidad[38]. De hecho, la ciencia se desarrolla a partir del momento en que, dejando a un lado las explicaciones religiosas metafísicas, se acepta la realidad, y el conocimiento sensible es el criterio único de verdad. El proceso que ha seguido la ciencia moderna se ha fundamentado en agudizar el conocimiento sensible a través de instrumentos –telescopios y microscopios– que lo hacen más preciso y profundo[39]. Lo demás no es ciencia sino monstruosidad.

De esta tradición religiosa judeo-cristiana en la que el poder del sacerdote, movido por su odio a lo natural y a lo real, desnaturaliza todo suceso y toda la historia humana, y la convierte en sagrada, nace el concepto de sujeto moderno. La concepción de Dios como la anti-naturaleza, hace que el sacerdote vaya privando a todo suceso de su valor natural para asignarle un valor artificial y ficticio, derivado de su relación con Dios. El concepto de un ser humano que sea responsable de sus acciones ante la Divinidad, es necesario para que los sacerdotes establezcan su dominio sobre una sociedad. El sacerdote será el juez que decida cuáles son los mandatos de Dios, que coincidirán siempre con los suyos, y quién los obedece o desobedece. La obediencia conlleva el premio y la desobediencia el pecado y el castigo divinos. El sacerdote será el único intérprete de la voluntad divina y el único juez que evaluará todas las acciones de los hombres, es decir, toda la historia humana. De hecho, la historia humana se convertirá, por obra del sacerdote, en historia sagrada. El ser humano entendido como alma inmortal o espíritu puro y libre, responsable de todas sus acciones ante Dios, es fundamental para entender la doctrina de la Ilustración que reduce el ser humano a un noúmeno, razón pura o sujeto trascendental. La inmortalidad, con su carga de odio al cuerpo y a la vida, es decir, a la naturaleza y a la realidad, se traslada del hombre judeo-cristiano al sujeto moderno. Éste sujeto –a semejanza del hombre judeo-cristiano– es una entidad desincorporada, un espíritu puro, una realidad fantasmagórica totalmente separada y enfrentada con la naturaleza, elaborada por la mente humana y convertida en la entidad superior y dominante del ser humano. La autonomía del sujeto en su actuar, será una de sus

38 *Ibid.,* p. 226, nº 49: "Der Priester kennt nur eine grosse Gefaher; das ist die Wissenshaft –der gesunde Begriff von Ursache und Wirkung….der Schuld und Strafbegriff, die ganze ´sittliche Werordnung´ ist erfunden gegen die Wissenschaft, gegen die ablösung des Menschen vom Priester…Wenn die natürlichen Folgen einer Tat nicht mehr ´natürlich´ sind, sonder durch Begriffs-Gespenter der Aberglaubens, durch ´Gott´, durch ´Geister´, durch ´Seelen´ bewirkt gedacht werden, als bloss ´moralische´ Konsequenzen, als Lohn, Strafe, Wink, Erziehungsmittel, so ist die Voraussetzung zur Erkenntniss zerstört, -so hat man das grösste Verbrechen an der Menschheit begangen."

39 NIETZSCHE (1969): *Werke VI3. Götzen-Dämmerung,* p. 70, nº 3: "Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne anzunehmen. Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft…"

características básicas y la manifestación evidente de su radical libertad. Tendrá su ámbito propio, el reino de la libertad, contrapuesto y sin contacto alguno con el ámbito de la necesidad natural, regido por los conceptos de causa y efecto.

VI. CONCLUSIÓN

Desde sus primeros escritos Nietzsche se nos presenta como un crítico radical del sujeto moderno y de la Modernidad. Su convicción de que la Naturaleza, el Uno primario es el todo y de que fuera de ese todo no existe nada, lo lleva a la conclusión que el sujeto moderno ha cometido el tremendo error de ubicarse fuera y enfrente de la Naturaleza y del Todo. Ya en *Nacimiento de la Tragedia* había afirmado que el ser humano moderno se había desligado de la naturaleza y, de esa forma, había perdido sus raíces y la casa solariega de donde provenía. El hombre moderno se había quedado prisionero de la soledad de su ser sujeto contrapuesto al ser objeto de lo natural.

En esta última época, Nietzsche va a llegar más lejos. Va a decir que el sujeto moderno, tal como lo entiende la Ilustración y, especialmente Kant, es un sujeto ideal, o sea, una pseudo-realidad o una realidad ficticia. En efecto, el sujeto moderno kantiano ha quedado reducido a razón pura, a noúmeno, a sujeto trascendental, desvinculado totalmente del cuerpo y de toda realidad sensible. Si la Naturaleza abarca todo lo corporal perceptible por los sentidos, el sujeto moderno es una realidad anti-natural. Fuera de la naturaleza que es el Todo, no hay nada. Por eso, toda entidad extra-corpórea o extra-sensible no pertenecerá al ámbito del ser y de los entes, sino al ámbito de las ideas o de la producción ficticia de nuestra mente. La razón pura o sujeto trascendental, igual que Dios o el alma, son entidades ficticias, producidas por la mente humana sin referencia a entidad alguna existente. Realidades ficticias que, por otra parte, son convertidas por la mente en entidades onto-lógicamente más importantes que las realidades sensibles naturales. Mientras el alma, Dios o la razón pura son noúmenos o cosas en sí, las realidades sensibles naturales quedan minimizadas a fenómenos cuya consistencia óntica es una mezcla de lo que nos viene dado en la sensación –la materia– y de lo que el sujeto aporta –las formas *a priori*–.

Esta huida de la realidad natural hacia la convicción de que el que mundo nouménico, ideado por el sujeto moderno, es el único ontológicamente consistente, es la consecuencia de un ser humano enfermo, esquizofrénico Convertido en sujeto trascendental, odia y enfrenta la naturaleza, de la que proviene y en la que existe, para reducirla a objeto fenoménico, mensurable y controlable.

La sociedad de los humanos desde tiempos lejanos –al menos desde los tiempos de Sócrates y Platón– vienen considerando, como máximas realidades, ideas elaboradas por la mente humana. Dios, ens *perfectissimum et realissimum*, el ser más perfecto onto-lógicamente no es más, según Nietzsche, que una idea producida por la mente humana para contraponerla a la realidad natural con el objetivo de descalificarla y despreciarla. Si Dios es la realidad máxima, principio y causa de toda otra realidad, el mundo natural queda reducido a algo creado sin entidad y valor propio. Su entidad y valor deriva de esa otra realidad máxima llamada Dios que la ha producido o creado. Por eso, la producción de la idea de Dios –también del alma y del espíritu o razón pura– son intentos continuos por minusvalorar y despreciar la realidad sensible o Naturaleza. De hecho, Nietzsche explica la producción de dichas ideas –idealismo– y su conversión en realidades supremas, como el efecto de una mala relación de algunos seres humanos con su entorno natural o social. La manera de huir de esa mala relación con la naturaleza es produciendo otras entidades mentales a las que les asignamos una realidad ontológica suprema. De esa manera, restamos importancia y des-

preciamos las realidades naturales con las que no mantenemos una relación aceptablemente placentera. Todo idealismo es, para Nietzsche, una huída del mundo natural al que pertenecemos con el objetivo de negarlo y menospreciarlo tanto axiológica como onto-lógicamente. Ahora bien, el mundo natural o Naturaleza encierra desde sus orígenes la vida: naturaleza o física, natura o , derivan de los verbos *nascor, natus, naturus* en latín que significa nacer y en griego que significa engendrar o hacer nacer. La naturaleza encierra en sí misma la vida, la cuál, como proceso cíclico eterno, encierra a su vez, el placer de la procreación y el sacrificio doloroso del parto y de la muerte. Por el placer de la procreación y por el dolor de la parturienta, se le abre la puerta al ser; por las sombras de la muerte, se abre la ventana al dejar de ser, al no-ser. La eternidad de la vida péndula incesantemente entre la aparición del ser y su desaparición en el no-ser. La vida entraña el incesante nacer, crecer, engendrar y morir. El idealismo, por su desprecio de todo lo natural, significa también el desprecio y la negación de la vida y de la muerte, con la carga de placer y dolor que conllevan.

El Idealismo ha sido la doctrina predominante en la cultura occidental desde los viejos tiempos de Sócrates y Platón. Platón desarrolla el primer gran esfuerzo occidental por huir del mundo natural para reducirlo a una pseudo realidad de sombras o copias de las realidades auténticas que son las ideas. La realidad queda, con Platón, escindida en dos mundos o esferas: el mundo auténticamente real de las ideas universales, eternas e inmutables, y el mundo de las cosas sensibles y naturales reducido a un conjunto de sombras o copias de las ideas. Con esta realidad esquizofrénica escindida en dos mundos, uno verdadero y luminoso y otro falso y sombreado, tendrán que habérselas los seres humanos a través de los siglos. Los encargados de mantener esta doctrina de dualidad ontológica serán los estamentos sacerdotales de las dos principales religiones de occidente: el Judaísmo y el Cristianismo.

Nietzsche achaca a la clase sacerdotal –judía y cristiana– la responsabilidad de haber utilizado la creencia en Dios para implantar su imperio sobre el resto de la sociedad y extender su odio a la naturaleza y a la vida. Los sacerdotes se encargarán de ir santificando todas las cosas que tocan, especialmente todos los principales momentos de la vida humana, personales o sociales, lo que entraña desposeerlos de todo valor intrínseco y propio, para dotarlos de un valor extraño y ajeno, derivado de la obediencia a la voluntad de Dios, que coincide siempre con la voluntad del sacerdote. El nacimiento, el matrimonio, la muerte pierden su valor intrínseco como momentos fundamentales del proceso vital de una persona, para convertirse en acontecimientos sagrados por su relación con la voluntad de Dios que deben ser santificados por el sacerdote, como Su representante en la sociedad.

Nietzsche analiza con detenimiento las consecuencias de la mala relación de los sacerdotes con el entorno natural y social en el que viven. Esa mala relación nace de las malas experiencias con el entorno, que se van acumulando a lo largo de la vida de una persona. Cada una de esas malas experiencias es una afrenta a la que no respondemos inmediatamente con una reacción externa. Nos la tragamos interiormente y la recordamos de manera insistente. Esta asimilación interior de la afrenta va dejando una marca imborrable en la memoria personal, que se profundiza y se encona. De esa memoria indeleble surge el resentimiento acompañado del odio, del rencor y la venganza hacia la causa de esa afrenta, es decir, hacia el entorno natural. Para huir de ese mundo en el que nos sentimos maltratados, producimos otro ideal con las características contrarias, producimos a Dios, el alma, el espíritu puro como las sumas realidades y como contrapartida de este mundo que ahora se convierte en algo abyecto, *verwerflich.* El sacerdote –en el judaísmo y en el cristianismo–

son trasportadores de odio y venganza hacia toda la realidad natural, que, para Nietzsche, es la única que existe. Pablo, fundador del Cristianismo sin Cristo, es tenido como "el más grande de todos los apóstoles de la venganza"[40]. Los sacerdotes han sido los portadores de una voluntad de poder que niega la vida y afirma sus fuerzas más reactivas. El judaísmo y el cristianismo han significado "el triunfo del débil en cuanto débil y la revolución y el triunfo de los esclavos en cuanto esclavos"[41].

Es cierto que el hombre de la Ilustración ha dejado a un lado a Dios y ha creado todo un pensamiento exclusivamente racional y antropocéntrico. Pero no ha dejado de ser idealista. El alma, como puro pensamiento o como razón pura, desligados totalmente de toda corporeidad, continúa siendo el corazón y el eje de la doctrina moderna. De hecho, lo corpóreo sensible es el elemento contaminante de todo pensamiento racional y de toda acción auténticamente libre. El sujeto moderno –pensamiento, razón pura, noúmeno– continúa volando en las esferas del mundo ideal, totalmente desvinculado de la Naturaleza, su casa solariega, de la que proviene y a la que pertenece.

Nietzsche propone superar este hombre ilustrado o sujeto moderno. Para ello, es preciso retornar a la naturaleza y a la vida, que es voluntad de poder, encarnadas en nuestro propio cuerpo. Es preciso abrazarse a la tierra, ser hombres de la tierra y, por tanto, identificarse con el cuerpo propio. Somos solo naturaleza y somos solo cuerpo. Retornando a la naturaleza, recuperamos el Todo del que formamos parte indisoluble. El sujeto moderno, como entidad autónoma y libre, se presentaba como una entidad escindida: se había separado y enfrentado a la naturaleza o al todo en donde reina la causalidad necesaria. Y dentro del mismo ser humano, había escindido y separado la razón de la sensibilidad, el sentimiento de la voluntad. Hay que volver a concebir al ser humano como un todo, el cuál, a su vez, forma parte del todo natural.

En el idealismo moderno, el reino de la libertad, en el que se desarrolla la moralidad o el deber-ser, pertenece a la razón pura, concebida como la causa de acciones puramente racionales sin mezcla alguna de la sensibilidad y del sentimiento de placer. Es preciso revisar el concepto mismo de libertad enraizado en la doctrina esquizofrénica de la composición de alma y cuerpo, de racionalidad contra instinto, como componentes del ser humano. Si el ser humano lo reducimos a solo cuerpo, como parte del todo natural, desaparece el concepto idealista de racionalidad pura y libertad para ser sustituido por el *destino*, entendido como la respuesta necesaria de cada ser humano –realidad corpórea y fisiológica compuesta de componentes físico-químicos– a todas las innumerables variables con las que se va encontrando a lo largo de su vida, v.g., el entorno geográfico en el que le toque vivir –clima, flora y fauna–, la dieta con la que alimente, etc. La vida del ser humano, que es voluntad de poder, ha de explicarse como el producto necesario de una cadena necesaria de causas y efectos naturales. "Mi fórmula para la grandeza del hombre reza amor fati, no querer que nada cambie ni hacia delante ni hacia atrás; en consecuencia, no solo no debemos evitarlo sino debemos soportarlo e, incluso, amarlo"[42].

40 NIETZSCHE (1969): *Werke. Der Antichrist, v.VI3,* p. 233, nº 45.

41 DELEUZE, G. (1962): *Nietzsche et la philosophie,* París, p. 131.

42 NIETZSCHE (1969): *Werke. Ecce homo,* v. VI3, p. 295, nº 10: "meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen…sondern es lieben."

Hemos de aceptar el destino propio y la necesidad de todo lo que sucede con un fatalismo sereno y confiado, a semejanza de lo que hizo Goethe.

Dentro de esta doctrina de la aceptación del destino propio, lo puramente particular o individual, desvinculado del todo natural, no tiene cabida y debe ser concebido como lo único que es ruin y abyecto. Dentro del Todo, que es vida y voluntad de poder, todas las cosas –acontecimientos y acciones humanas– cobran sentido y se afirman como cadena de causas y efectos naturales. A esta doctrina –a la que Nietzsche concibe como la más elevada fe que pueda concebirse– la bautiza con el nombre de dionisiaca.

Detrás del núcleo doctrinal nietzscheano se oculta una extraña y paradójica relación entre la naturaleza y la cultura. Si todo lo que existe es solo naturaleza y ésta es necesidad, la cultura, como acción humana, pertenece también a la naturaleza y es la respuesta necesaria del ser humano a los estímulos físicos del entorno. Esa es, en el fondo, la concepción nietzscheana de la cultura dionisiaca. Pero, en ese caso, es difícil contestar a numerosas preguntas. ¿cómo se explica la evolución de la cultura occidental y la producción del sujeto moderno como una realidad distinta y enfrentada a la naturaleza? ¿Es que la naturaleza del ser humano europeo lo ha conducido necesariamente a la formación del sujeto moderno, lo que entraña su propia destrucción? Es difícil concebir una naturaleza que se esfuerza necesariamente en alejarse de sí misma, enfrentarse a sí misma y auto-destruirse. ¿Cómo explicar la actitud anti-gregaria de Nietzsche, opuesta a la tradición europea de la Modernidad y al desarrollo del sujeto moderno, como realidades anti-naturales? ¿Es una respuesta necesaria a los estímulos físicos de su entorno natural? ¿Por qué esa oposición se produce en Nietzsche mientras la inmensa mayoría reacciona aceptando esa tradición subjetivista y anti-natural? ¿Tiene sentido apelar a la necesidad y a la fatalidad para explicar la doble posibilidad de que exista, por un lado, una cultura cuyo centro sea la vida ascendente, es decir, la voluntad de poder y, por el otro, una cultura cuya característica sea la decadencia y el nihilismo como resultado de una vida descendente, pobre y sin valores vitales? El sujeto moderno, tal como lo entiende Nietzsche, encierra en sí mismo una flagrante contradicción: en la medida en que ha sido reducido a razón pura o sujeto trascendental por la Ilustración es, para Nietzsche, una idea ficticia sin referencia a realidad alguna, pero, a la vez, se ha convertido en realidad poderosa capaz de enfrentarse, ayudado por las ciencias y la técnicas creadas por ese mismo sujeto, a la Naturaleza de la que proviene y a la que debería continuar perteneciendo. Si todo en la realidad es fatum y necesidad, sin posibilidad de que existan fines y deberes, ¿por qué la cultura de la modernidad con su protagonista, el sujeto moderno, ha de ser criticada y considerada como una monstruosidad decadente y nihilista? Para Nietzsche, no existen fines ni deber-ser; sin embargo, defiende la existencia de una cultura modélica, la dionisiaca –que dice sí a la vida y a la muerte, al placer y al dolor– hacia la que el ser humano debe tender para continuar siendo verdaderamente humano o, lo que es lo mismo, continuar siendo un ser natural con voluntad de poder.

También en torno a la ciencia se encubre una actitud paradójica. Por un lado se le critica por su carácter analítico que lleva a explicar el todo por sus partes y que ha conducido al menosprecio de la comprensión unitaria del mito; por otro lado, se admira su objetividad al explicar todo suceso a partir de los principios necesarios de causa y efecto. El carácter analítico de la ciencia moderna ha creado la escisión del ser humano en sensibilidad y entendimiento, en voluntad e instinto, y la fisiología y medicina modernas lo ha desmembrado en partes deshaciendo toda comprensión unitaria y holística. Pero es precisamente por esa actitud analítica por la que se intenta explicar toda acción humana en base a la relación necesaria de los conceptos de causa y efecto.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 55 - 78

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216

CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Historia y lógica del concepto de utopía

The History and Logic of the Concept of Utopia

Yohanka LEÓN DEL RÍO

Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba.

RESUMEN

Con el siglo XXI, aparentemente ha desaparecido la posibilidad de la proyección del ideal en una sociedad mejor, y de la imposibilidad de pensar la utopía. Sin embargo, se constata la difusión de universos utópicos en los idearios de los movimientos sociales de resistencia al capitalismo. Este artículo presenta una reconstrucción de los contenidos que se le ha otorgado al concepto de utopía. El análisis de los procesos ideales así como la determinación del contenido dialéctico del ideal de emancipación del marxismo, son considerados, dentro de la problemática que se plantea para la teoría social crítica, la actual reivindicación de la utopía en el espacio reflexivo de las alternativas emancipadoras.

Palabras clave: Marxismo, utopía, conciencia de clase, utopismo.

ABSTRACT

In the XXI century, the possibility of projecting the ideal of a better society has apparently disappeared, as well as the possibility of utopian thought. However there is evidence of the diffusion of utopian universes in the ideology of social movements that resist capitalism. This article presents a reconstruction of the contents that have been attributed to the concept of utopia. The analysis of ideal processes as well as the determination of the dialectical content of the ideal of Marxist emancipation, are considered within the problems proposed in the critical social theory, as the present re-vindication of utopia in the reflexive space of alternative emancipators.

Key words: Marxism, utopia, class consciousness, utopianism.

Recibido: 26-04-2006 Aceptado: 14-07-2006

En el año 1516 en la ciudad de Lovaina, de las manos de un sabio humanista, servidor de la corona inglesa nace un vocablo o dos *utopía* o *eutopía*, a saber: "ningún lugar o mejor lugar posible"[1]. Casi dos décadas después, su autor, Tomás Moro, es decapitado por la autoridad monárquica, y cuatro siglos después canonizado por la autoridad papal. Esta innovación del humanismo ha sido por su recorrido histórico una de las más ambiguas, y provocadoras. Desde su invención, ha tenido una alta carga valorativa, ya sea para otorgar sentido como para ser por sí mismo sentido significativo.

Pero la representación de una sociedad otra mejor ha existido desde antes de 1561. Los antecedentes históricos de una sociedad ideal, asentada en un orden y una armonía, se encuentran en *La República* de Platón, *La Ciudad de Dios* de San Agustín, la representación del paraíso, el milenarismo de Thomas Munzer, y la idea del quiliasmo, como expresión de la doctrina del reino milenario, en los movimientos redentorios cristianos de Joaquín de Fiore (1130-1202). Ernest Bloch realizó un análisis profundo de estos procesos identificando las raíces judeo-cristianas primitivas en la tradición occidental, y extendiendo el significado de este movimiento a un sentido de permanencia del quialismo en todo proceso humano redentorio y desligándolo del sentido con el que resonaba en el fascismo la idea "de un tercer reino":

> El nazismo ha movilizado de forma singular y en su único beneficio la ignorancia sobre los problemas económicos, las ideas y las esperanzas todavía actuantes y los sueños del quiliasmo de las viejas revoluciones. El quiliasmo es la última de las viejas consignas usadas; ya Lutero decía que el quiliasmo, la doctrina del reino milenario, era la «caja de los espejos de todos los cabecillas». Y sin embargo, en la época de Lutero, el quiliasmo era el canto de lucha de los campesinos sublevados, mientras que en el "Tercer Reich" resonaba el sacrificio hecho a la reacción –en su forma más sucia, pervertida y despreciable[2].

Desde su origen, el término "utopía" está cargado de imprecisiones como parece reconocerse con toda intención por el propio autor en su supuesta autoría de una sextilla aparecida en la edición de Basilea: "Utopía, así llamada debido a mi aislamiento por los antiguos. Ahora émula de la Ciudad Platónica que tal vez prevalezca sobre ella –pues lo que sólo con cartas ella describió únicamente yo lo mostré con hombres, recursos y leyes excelentes– Eutopía, con justo derecho, es el nombre que se me debe"[3].

El texto de la *Utopía* inaugura un género, una narración, un texto literario o un discurso. En este tipo de texto se distinguen los momentos lúdricos, innovadores de nombres y lugares, con amplios momentos eruditos, gran carga poética, con licencia para su comprensión por iniciados, una representación que no refiere a una realidad, sino a la realidad misma del contenido del texto que se crea en el acto de la escritura. La ambigüedad del vocablo

1 El vocablo creado por Tomas MORO (1478-1535) viene del griego, *ou, no*, y *topos*, "lugar"; "no-lugar".

2 Ver: BLOCH, E. (1971): "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich". En: NEUSUSS, A. (1971): *Utopía*, Barcelona, p. 114.

3 Tomado de la referencia hecha por BACSKO, B (1999): *Imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires, p. 67; de la edición monumental de la Utopía. In: A. PREVOST, A (1978): *"Utopie" de Thomas More* (Presentation, texte original, appareil critique, exègése, traduction et notes), Paris.

está en la significación que adquiere el acto creativo del texto utópico que tiene como referencia no la realidad sino una alternativa de ella. Los contenidos de ella se toman de la realidad presente y la forma se le da en un sentido eurítmico. La utopía es la sociedad o comunidad sin lugar y la sociedad o comunidad mejor.

La ciudad del Sol de Tomasso Campanella es, al igual que *Utopía* de Moro, la narración de un viajero que da cuenta de su vivencia, experiencia y conocimiento sobre una comunidad con otras costumbres, leyes e instituciones, así como acerca de otro tipo de hombres y mujeres. El narrador no sólo informa de todas las cosas vistas y vividas sino que realiza un análisis comparativo en relación con su sociedad. Así, se convierte en un crítico y su relato en una reflexión acerca de la sociedad, el hombre sus creaciones, el poder y el sentido de la historia. La época de acumulación originaria del capital con el establecimiento gradual de la industria textil generó un empobrecimiento de los campesinos y de poblaciones enteras que fueron expulsadas de sus tierras y privados de sus medios de vida. Este momento específico de la historia de Inglaterra que distingue el inicio del capitalismo en Europa, aparece referido en *Utopía* cuando Hitlodeo impreca al cardenal de Canterbury John Morton con esa frase que Carlos Marx posteriormente retomó para mostrar la naturaleza devoradora del capitalismo: "Esos animales, que eran tan mansos y que solían nutrirse con tan poco, han empezado a mostrarse ahora según dicen, tan feroces e indomables que se comen a los mismos hombres y destruyen y arrasan las casas, los campos y los pueblos"[4]. La isla Utopía es el resultado de la acción y la creación de Utopo, quien la conquista, la separa de tierra firme por un istmo, convirtiendo a sus pobladores de seres salvajes a seres cultos y civilizados. La vida común está garantizada por la no existencia de propiedad privada y el ocio, consolidándose la justicia y la felicidad como bienes supremos de sus pobladores, los utópicos. Con la aparición de este libro de ciento cincuenta páginas se constituye un modo de representarse una sociedad radicalmente distinta que es revelada a partir de un viaje, ubicada en un espacio-tiempo imaginario. Con ella aparece un tipo de visión general de la sociedad tanto en un sentido conservador de formas tradicionales nuevamente consideradas, como en un sentido profético de una sociedad distinta sin desigualdades de clases ni propiedad privada. El significado ambivalente derivado de este acto narrativo iniciado por Moro conforma un "paradigma específico del imaginario social" cuyas condiciones de posibilidad están determinadas por la posición que el intelectual armado del método hiperbolizado del racionalismo, legitima, reivindica y orienta intelectualmente los resultados de la imaginación creadora y crítica, especialmente en el plano de la política[5].

Con precisión histórica se identifica el surgimiento de un concepto clave de un tipo de estructura del imaginario social, condicionado probablemente por el encuentro del mundo europeo con las tierras de América, y que permitía representarse la tierra a partir de su esfericidad como una infinitud espacio temporal. La conquista y colonización de América estuvo acompañada de toda una producción ampliada y diversa de estas estructuras utópicas, y de una intolerancia práctica hacia las culturas y modos de vida encontrados en las nuevas tierras que convirtió a este proceso en uno de los mayores genocidios de la historia

4 MORO, T. (1974): *Utopía*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Libro Primero.

5 Cfr. BACZKO, B. (1999): *Op. cit.,* p. 67.

de la humanidad[6]. En algunos estudios acerca de este fenómeno de la utopía y su surgimiento histórico se peca de cierto énfasis occidentalista en tanto "las otras culturas y pueblos encontrados" completaron la visión de Europa y no se plantea de manera inversa en cómo fueron vistos estos europeos por los pobladores originarios de las tierras de América. En el pensamiento latinoamericano el tema de la utopía ha sido permanente en gran medida para desmitificar una visión falsa de América como tierra de profecías y sueños encontrados. El pensamiento social de América Latina ha estado marcado por una tradición utópica significativa desde diversos sentidos que connotan expresiones como la de Utopía para América Latina. Esta expresión significa de forma general el sentido importado del sueño milenario de la sociedad occidental en el llamado por ellos Nuevo Mundo, aparecido en 1492. América se convierte en este recurso interpretativo un invento, espacio para el experimento o el proyecto trunco y tardío occidental. Aquí encontramos los buscadores incansables del Dorado y de la Fuente de la Eterna Juventud, entre las que estaban además las utopías misioneras, que devinieron proyectos simbióticos del comunitarismo indígena y cristiano. América Latina fue condenada, según Horacio Cerutti, a constituirse en el topos de utopías ajenas, "a ser reducida al objeto de un telurismo"[7]. Sin embargo, el eco de la utopía renacentista se transformó en el Nuevo Mundo (que debió su nombre a Américo Vespucio) en un pensamiento reformista de la conquista y colonización. El padre Bartolomé de Las Casas en 1520 trató de fundar en la costa venezolana comunidades de indios y campesinos y el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, entre 1530 y 1565 fundó pueblos-hospitales que replicaban la organización descrita por Moro de la isla Utopía. Es importante reafirmar la idea de otra perspectiva que puede aportar al análisis del fenómeno de la utopía en relación con la valoración que del proceso de la conquista cultural por los españoles del pueblo inca hiciera Nathan Wachtel en *La visón de los Vencidos. Los indios del Perú durante la conquista española* (1530-1570)[8].

Los estudios acerca de la significación de utopía una vez surgida como vocablo, son muy diversos, oscilando desde los que interpretan la utopía como género narrativo, hasta los que analizan la utopía como una forma de saber social e histórica.

En el caso de la utopía como género narrativo encontramos una inmensa bibliografía de viajes, descubrimientos de islas y territorios, donde se mantiene básicamente una misma estructura de la narración, en la que se juega con la ficción de un lugar, mejor e ideal al ser humano, que por su perfección es preferentemente un no lugar[9].

6 Cfr. AÍNSA, F. (1992): *De la Edad de Oro a El dorado. Génesis del discurso utópico americano.* México, Fondo de Cultura Económica.

7 Cfr. CERRUTTI, H. (1991): "Utopía y América Latina". In: *La utopía en América*. Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos", UNAM, México. También en, CERRUTTI, H (1991): *Presagio y tópica del descubrimiento*. UNAM.

8 WACHTEL, N. (1968): *La visón de los Vencidos. Los indios del Perú durante la conquista española (1530-1570),* Fondo de Cultura Económica.

9 La *Utopía* del canciller inglés Tomas Moro se inscribe en la etapa de los finales de la Edad Media y los umbrales de la Edad Moderna, expresada por el pensamiento del movimiento de intelectuales llamados humanistas. Los humanistas expresaban el momento de cambio y la entrada en una nueva época en la necesidad de tomar distancia del absolutismo teológico y monárquico así como fundir el cristianismo originario con el mundo clásico. De esta hornada son las obras de Erasmo de RÓTTERDAM, *Elogio a la locura*, que la dedicara a Tomas Moro su amigo personal, *La Ciudad del Sol* (1602) del monje italiano Tomasso CAMPANELLA (1568-1639); *La Nueva Atlántida* (1627) de Francis BACON (1561-1626).

Otros son los estudios acerca de la utopía relacionada con el sentido del vocablo como campo conceptual del saber y el conocimiento social, y vinculada con ciertos elementos epistemológicos de veracidad. Todos estos estudios ubican la representación acerca de la utopía en la forma de fenómeno ideal desde el cual el conocimiento social puede distinguir los sentidos universales del movimiento social, determinando las condiciones de posibilidad de la utopía desde diferentes perspectivas. En general, todas ellas se estructuran desde un planteamiento problémico del fenómeno de la utopía, situándola como contradictoria a otros fenómenos y saberes derivados de la representación social. Sin embargo, asumida tal contrariedad, se busca un espacio de identidad conceptual de la utopía. De este modo, el contenido específico de la utopía se sitúa en su dimensión de futuro, en el sentido relacional de lo posible y lo real como categorías de la realidad, y en el sentido de actividad y proyecto[10].

Desde el formato inicial de novela política y de narración de una sociedad futura en sus detalles, hasta su configuración como alternativa a la realidad social actuante, y en tanto realidad distinta en otro lugar; surge con la sociedad moderna un pensamiento adjetivado utópico que adquiere especificidad y persigue legitimidad en el espacio de la representación social como proceso de producción espiritual. Desde este momento, se va estableciendo una tradición en la cultura y la praxis social y política que se puede identificar como utópica, ya sea básicamente como género literario que supone un análisis social empírico, hasta como ideal social en la emergencia de las ciencias sociales propiamente. La utopía aparece como un proyecto, programa, sistema de ideas acerca de determinado ordenamiento de la vida social, llevada en algunos casos hasta el detalle, donde se planea el espacio, la comunicación, los roles y lugares de los grupos sociales, las instituciones, etc. En todos los casos se busca lograr la plenitud, la felicidad desde el seguimiento de este ordenamiento que siempre tiene un dispositivo integrador, ya sea la distribución con equidad en la comunidad de bienes, la superación de las desigualdades sociales en la formación de las personas como ciudadanos plenos y la racionalización de la vida por el desempeño amplio del conocimiento de las ciencias y la tecnología. En estas utopías del inicio de la modernidad, la sociedad ideal está ubicada en un lugar aislado distante de la sociedad real de la que difiere, es un experimento en el espacio, pero también adquiere forma de experimento mental en el tiempo[11].

10 En este tipo de estudios básicamente se sitúan aquellos que comienzan a desarrollarse vinculados a la sociología del conocimiento, específicamente los análisis comparativos entre utopía e ideología que desarrolla K. MANHEIM, que continuará Paul RICOEUR y que marcarán distintivamente todos los debates contemporáneos en relación a la utopía como problema del conocimiento. Ver: MANHEIM, K (1973): *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Ediciones Aguilar. Madrid, (publicada por primera vez en 1929); Paul RICOEUR (1989): *Ideología y Utopía*. Editorial Gedisa, Barcelona. (compilación de conferencias dadas en la Universidad de Chicago).

11 La novela *El año 2440: Sueño si acaso lo hubo*, de Louis Sebastién MERCIER (1740-1814), publicada en 1771 es la que introduce esta forma narrativa que induce a la representación de la utopía no solo en el espacio, sino como un viaje en el tiempo. El narrador, observador y actor queda dormido en su ciudad Paris por setecientos años y al despertar ha encontrado una nueva ciudad y un nuevo mundo. De esta forma la utopía se ha elaborado no por el desplazamiento en el espacio sino por la secuencia en el tiempo hacia el futuro. A la altura de nuestro tiempo es interesante ver como en esta novela utópica el narrador no se mueve en el espacio literalmente sino solo de manera virtual a partir de la comunicación, él se informa de todo lo que sucede y de cómo el mundo ha logrado ser "una sola y misma familia" a través de la prensa, la que considera un freno al despotismo y un medio absoluto para propagar la verdad.

El pensamiento utópico que nace en el Renacimiento comenzará a servir de forma de expresión de las tendencias ambiguas del proceso de la modernidad[12]. En la conformación de la modernidad, la utopía forma parte, paradójicamente, de la representación de esta época como renacer de un tiempo y espacio social renovado y al mismo tiempo forma parte del humanismo renacentista como la nostalgia romántica del progreso positivista en el sentido de porvenir que esta época anuncia. Francisco Fernández Buey señala:

> Hay, pues, ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de los siglos y que se encuentran también en la teorización por Bloch del principio esperanza en los años sesenta de este siglo: recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo, crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente, atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado, precisamente en la medida en que este apuntar de lo nuevo enlaza con el (casi siempre idealizado, todo hay que decirlo) buen tiempo pasado[13].

La característica fundamental de estas ideas que comienzan a denominarse utópicas no se inscribía particularmente en la distancia espacio-temporal en la que se ubicara la alternativa de sociedad pensada como imaginada, sino en la crítica que esa imagen implicaba en relación con la sociedad real que se vivía. Las utopías modernas fueron expresión de la sociedad que se gestaba en el seno del régimen feudal con toda la carga de ambigüedades que esa gestación llevaba en sí. La gestación y emergencia posterior del régimen burgués es vista a través del prisma de las utopías como una novedad que aportaba la superación del estado monárquico, el egoísmo de la opulencia, la igualdad de todos ante las leyes, el ordenamiento social para recuperarse del caos en el enfrentamiento de los reclamos populares y los poderes eclesiásticos, la conversión del hombre en su propia meta y sentido. En la misma medida mientras se va consolidando como único régimen, primero con la Revolución Industrial y luego con el triunfo político en la Revolución Francesa, la sociedad burguesa aparece en la representación utópica vinculada al pensamiento político como un orden (los estado nacionales parlamentarios) alcanzado de manera natural mediante el progreso permanente de la producción industrial y las actividades comerciales crecientes, la secularización cada vez más del saber, en el reconocimiento del poder de las ciencias para la consolidación de la humanidad. Sin embargo, en la misma medida se imbricaban en la propuesta utópica no solo los sentidos que tenían los beneficiarios de estos cambios, en este caso la clase burguesa que se formaba, sino los sentidos de la otra tendencia del despliegue de ese régimen social. Así en las utopías también están expresadas la depauperación de grandes masas de pobres, por lo que el momento nostálgico de un tiempo pasado a recuperar es parte de la representación utópica. El rechazo a un orden establecido como resultado natural y

12 Compartimos en este punto la comprensión de modernidad que identifica Jorge Luis ACANDA al señalar que más que un proceso de racionalización instrumental y dominador es igualmente un estadio social que despliega una tensionalidad entre subjetivación y obejtivación, que describiera Marx en el análisis del sistema de dominación capitalista como un proceso complejo creciente del sistema de relaciones sociales. ACANDA, JL (1999): "Modernidad y razón utópica". In: *Utopía y la experiencia de la idea americana.* La Habana, pp. 35-44.

13 FERNÁNDEZ BUEY, F. (2002): *Utopía* (II). Versión digital de Francisco FERNÁNDEZ BUEY: *El viejo Topo.* España, marzo, La Insignia, 17 de abril del 2002. En: www.lainsignia.org.

cumbre del proceso histórico lo expresa todo un pensamiento utópico que estará relacionado con el triunfo político y económico de la sociedad burguesa y que estuvo representado por Jean Meslier (1664-1729); Helvetius (1715-1771), Gabriel Mably (1709-1785); L. A. Sain-Just (1767-1794) y Graco Babeuf (1760-1797).

La sociedad burguesa surgía como un proyecto plenamente posible de liberación y desarrollo de las potencialidades creadoras del género humano e igualmente llevaba en sí los mecanismos de sujeción y despersonalización más refinados y sofisticados nunca antes creados por sistemas anteriores. Carlos Marx en toda su obra desarrolla con profundidad este análisis, desde los *Manuscritos económicos filosóficos*, hasta *El Capital*. En el *Manifiesto Comunista* leemos: "Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros"[14].

Las utopías en esta etapa van desde la presentación de sociedades de justicia plena por la eliminación de la propiedad privada, hasta la creación de sociedades por el dominio de todas las fuerzas de la naturaleza con el desarrollo de la ciencia y por consiguiente el dominio pleno y absoluto de la Razón. A todas ellas las identificaba el encuentro de la humanidad como género con su humanidad misma por el triunfo de la Razón, es decir de la posibilidad ilimitada de producir y reproducir la vida social desde el dominio racional y científico de ella. En esto reside la imperfección lógica que Max Horkheimer identificaba en toda doctrina utópica, para la que:

> (...) la propiedad material es el motivo de las cualidades anímicas reales de los hombres, esa propiedad inversamente, se ha de abolir partiendo de tal psique. La imperfección lógica reside aquí en el hecho de que exige a las ideas humanas, influenciadas por malas instituciones existentes, no solo una paciente labor de transformación de la realidad –lo cual estaría justificado–; sino también la planificación de un cuadro ideal, de una sociedad perfecta definida hasta en los más mínimos detalles. Topamos con el mismo concepto presuntuoso de una razón común absoluta que también se da en los filósofos burgueses, aunque en ellos, en contraposición a los utopistas, tenía la función de glorificar la sociedad existente y de calificar sus categorías de perdurables[15].

En sus contenidos se expresan las reacciones que el modelo mercantilista de la sociedad que se gesta en el seno de la sociedad feudal, estaba provocando en "...las clases sociales desesperadas, a cuya costa se hizo la transición entre dos formas económicas"[16]. Además, también se puso en evidencia en este modelo de pensamiento la crisis política y religiosa del sistema feudal, el surgimiento del estado nación con sus conflictos y los cismas

14 MARX, C. & ENGELS, F. (1973): *Obras escogidas*. 3T. Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, p. 116.

15 HORKHEIMER, M. (1992): "La utopía". In: *Sociología de la utopía*. Editorial Hacer, Barcelona.

16 HORKHEIMER, M. (1982): *Historia, Metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial. Madrid, p. 84.

religiosos de la cristiandad[17]. Vinculados a las ideas utópicas de los tiempos modernos están también las teorías filosóficas, políticas y sociales de la época. Fundamentalmente, influyeron en relación con los contenidos de las utopías las concepciones vinculadas con el iusnaturalismo, el despotismo ilustrado y el racionalismo.

Existen identidades y diferencias entre las propuestas utópicas de este periodo que se relacionan con el surgimiento del término y con la consecuente reflexión conceptual que de este se derivaba. Sin embargo, este género narrativo o tipo de discurso en toda su diversidad apunta a la génesis de un conocimiento más complejo que haga posible una representación con las fuerzas propias del razonamiento de un orden natural y un orden social. Se puede considerar con Esteban Krotz en que:

> No estaban dadas las condiciones objetivas para un análisis mejor: la sobreposición de varios modos de producción, la tradición epistemológica platónica, el desarrollo general de las ciencias eran limitantes importantes. Hay que admirar, más bien, la amplitud y el alcance de sus sueños: los sueños del hombre libre que en trabajo y ocio se hace hombre en la sociedad de iguales. Estos sueños fueron el punto de arranque para su análisis, su denuncia, su anuncio, al mismo tiempo que el impulso para proyectos históricos individuales y colectivos[18].

En el pensamiento utópico de esta etapa no puede hablarse propiamente de una teoría social, pero sí de la formación de un espacio de predictibilidad y pronóstico acerca de la realidad social con los instrumentos de la razón, aunque en esta primera parte estos instrumentos sólo fueron los de la representación imaginaria y metafórica.

1. EL SOCIALISMO UTÓPICO Y LA CRÍTICA MARXISTA AL UTOPISMO

El asentamiento real del domino de la burguesía comienza a dar resultados que serán expresados a través de un pensamiento surgido dentro del entorno intelectual que la propia época generaba, y que comienza a derogar el sentido universalista, abstracto y trascendental de los ideales burgueses. Los socialistas utópicos franceses Saint Simon (1760-1825) y Fourier (1772-1837) y Robert Owen (1771-1858) en Inglaterra, representan la tríada clásica del socialismo utópico. Las ideas del socialismo utópico tuvieron una profunda influencia en todo el pensamiento social y filosófico, precisamente porque además de radicalizar el momento de crítica a la realidad en los ideales de una sociedad distinta, no sólo imaginaron ésta, sino que básicamente la describieron como un proyecto posible a realizar. En el sentido que ya utopía tenía como forma ideal de una sociedad distinta, en un no lugar, que se encontraba fuera, en otro espacio y por la que además, podría llegarse en el curso del tiempo, se sumaba ahora la de un proyecto de acción de aplicación de este ideal. La representación ideal de una sociedad mejor y distinta podría ser posible, introduciéndose en la determinación del término una ambigüedad, la sociedad imposible e irreal podía ser posible y real. En los proyectos de los socialistas utópicos de una forma más explícita se indican las causas del desorden de la sociedad burguesa constituida y los caminos para su supera-

17 SIERRA GONZÁLEZ, Á. (1987): *Las utopías. Del estado real a los estados soñados*, Editorial Lerna. Este es un estudio de las utopías de la modernidad analizando las múltiples determinaciones de sus contenidos.

18 KROTZ, E. (1988): *Utopía*. Universidad Autónoma de Puebla. pp. 62-63.

ción, además de señalar que no es sólo la avaricia que desata la propiedad la causante del arbitrio y la injusticia social, sino esencialmente la división de los hombres entre ricos y pobres. La conformación de la industria como base del desarrollo capitalista es vista por los socialistas utópicos como el demiurgo de la sociedad, la forma acabada de la racionalidad social, y el modelo a seguir para la planificación social. En sentido general, el socialismo utópico promulgaba un profetismo ingenuo junto a una ansiedad revolucionaria que pregonaba de forma mesiánica. Con un entusiasmo contagioso se expresaba Robert Owen:

> Están cercanos los tiempos en que desaparecerá el maldito sistema del Viejo Mundo, la ignorancia, la pobreza, la opresión, la crueldad, el crimen y la miseria. ¡Hombres de todas las naciones y de todos los colores de la piel, alégrense con nosotros sobre este gran acontecimiento que sucederá muy pronto! Se creará un mundo donde a partir de la segunda generación no habrá ignorancia, ni pobreza, ni limosnas, donde enfermedades y miseria ya no tendrán lugar, donde la guerra no existirá y donde la religión, el amor y el dinero ya no separarán a los hombres y ya no crearán contradicciones en parte alguna de la humanidad[19].

Tanto Marx como Engels definieron claramente la diferencia existente entre la tríada clásica del pensamiento socialista y los llamados socialistas verdaderos[20], las sectas owenistas y saint-simonianas, estos últimos que posteriormente se pasaron a las filas de los capitalistas. Otra también fue la reacción hacia las ideas del sastre Weitling, ex miembro de la Liga de los Justos, disuelta después del fracasado levantamiento de mayo de 1839. Weit-

19 OWEN, R. (1970): "Libro del Nuevo Mundo Moral". In: *Precursores del socialismo*. México, Grijalbo. Como se ha señalado el socialismo utópico inaugura una práctica utópica, que hizo que en la Inglaterra del siglo XIX fueran bautizados sus seguidores como World-Makers o World-Menders. Desde esta práctica se buscaba no solo discursar sobre la sociedad alternativa sino hacerla funcionar realmente. Así aparecen los falansterio fourieristas, que su autor nunca pudo llegar a ver, la comuna Nueva Armonía de OWEN, en Indiana y la Icaria de Entienne CABET (1788-1856), entre otras múltiples experiencias de asociaciones y comunas, las que tuvieron mucha presencia en Norteamérica. Viaje a Icaria (1840) será la novela política utópica más identificada con el ideal de la sociedad industrial y el principio del igualitarismo. Icaria es una crítica a la igualdad meramente formal alcanzada con la Revolución Francesa y una afirmación de los postulados del principio de la igualdad natural de todos los hombres. CABET conquista muchos discípulos y en 1847 tras el llamado Marchemos a Icaria se embarca un grupo de obreros y artesanos fundando en 1848 una colonia icariana en Texas que sobrevive hasta 1898. En 1858, en el nº 1 de la *Reveu Comuniste*, aparece un artículo de Carlos MARX "El proyecto de emigración del ciudadano Cabet (1848)". En él MARX analiza críticamente el llamado lanzado por CABET y argumenta el sentido falso, peligroso que esta encierra, significando así un "gran perjuicio para el principio del comunismo". Ver: MORIN, L (2003): "La Utopía no es un proyecto político, o El proyecto de emigración del ciudadano Cabet (1848)". En: *Criterios*, nº 32, julio-diciembre.

20 Socialismo "verdadero": Doctrina del movimiento socialista alemán concebida bajo la influencia de M. HESS, quien escribiera en 1843 tesis provisorias para la reforma de la filosofía. Los principios de la filosofía del futuro. Él consideraba que la labor revolucionaria debía concentrarse en la propaganda de la crítica a la religión como vía necesaria para la emancipación, evidenciando la influencia ejercida en él de la filosofía de FEUERBACH. Pero cada vez se alejaba más del movimiento político y social, aunque un artículo suyo aparecido en 1844, "Preguntas y respuestas: El trabajo y el placer. El dinero y la servidumbre", resulta interesante para la conformación por los clásicos del *Manifiesto Comunista*. Sus seguidores fueron Karl GRUN, Hermann PUTMANN y G. JUNG. En América Latina estás ideas fructificaron en el argentino Esteban ECHEVERRÍA con su Dogma socialista en 1843 o en el colombiano José Maria MADIEDO con su Socialismo cristiano, en los sesenta del siglo XIX.

ling fue considerado por Marx y Engels como el teórico más grande de la clase obrera alemana de esos años, a pesar de su utopismo de tendencia mesiánica y sentimentalista[21].

La renuencia teórica de Marx y Engels hacia la tríada utópica que formaron, teniendo en cuenta sus diferencias, Saint-Simon, Robert Owen y Charlies Fourier, no fue de negación absoluta, sino de una visión sustancialmente más constructiva. De hecho, en muchas ocasiones se sirvieron de estos utópicos para atacar al pensamiento utópico posterior. La alta estima teórica que tanto Marx y en especial Engels le depararon a estos pensadores estuvo también presente en el interés y los proyectos que pensaron llevar a cabo para traducir al alemán numerosos extractos de sus obras como materiales educativos para los trabajadores alemanes[22].

La crítica al pensamiento utópico en general, se encuentra presente en las obras de los clásicos, principalmente conformada a partir de concebir a este pensamiento como el interlocutor-opositor principal de las concepciones del socialismo científico. Comentarios posteriores de esta problemática en la obra del pensamiento clásico del socialismo científico han incurrido en una generalización inconsecuente, soslayando la productividad y riqueza conceptual de lo planteado por los socialistas utópicos. Principalmente, la crítica severa, por momentos burlesca y sarcástica, dirigida al pensamiento utópico por los clásicos, estuvo significativamente mediada por las manifestaciones unidimensionales (estrictamente acotadas a la palabra); o desvirtuadas, a que fueron sometidas necesariamente estas ideas utópicas germinales.

Ya en el año 1878, Engels advertía acerca de la nocividad que significaba la obstinada actitud en Dühring de supeditar la concepción de un orden social a los juicios absolutos y "soberanos" del intelectual que lo piensa. Sin embargo, este proceder en los socialistas utópicos estaba justificado en tanto los elementos de la sociedad futura no eran aún evidentes en las condiciones actuales de la sociedad vieja. Es por este principio crítico deducido del materialismo histórico que Engels califica como ideas geniales las propuestas de esta tríada utópica, en las que se rescata una "amplitud genial de conceptos".

Para Saint-Simon, la transformación social debe darse para superar el antagonismo entre trabajadores y ociosos –a pesar de que estos conceptos no estaban claramente definidos–, ya que trabajadores para él eran también los comerciantes y los banqueros. Considera la necesidad de superar las diferencias sociales por el criterio del trabajo y señala la tendencia a la ociosidad paupérrima del burgués y por consiguiente la lucha de clases.

Por su parte, en Fourier se encuentra la idea del acabamiento futuro de la humanidad que no es más que la indicación del sentido bárbaro que alcanza la acumulación desigual de la abundancia. Además, Fourier es el primero que plantea que el grado de emancipación de la mujer es la medida de la emancipación general.

21 WEITLING sufrió persecuciones y cárceles pero siempre estuvo vinculado a la actividad política y social del movimiento obrero. *El evangelio de los pobres pecadores*, obra escrita en 1843, recibió una elogiosa evaluación por parte de Marx.

22 Carlos Marx señaló el marcado carácter anticlerical presente en las obras de R. OWEN, (*El libro del nuevo mundo moral* (1836) y *La Biblia social* (1840)) y en carta a L. KUGELMANN, del 9 de octubre de 1866 consideraba que OWEN, "Era de esas naturalezas realmente valientes que, una vez descubierto el sendero revolucionario, siempre sacan fuerza de sus derrotas, volviéndose más decididos conforme van sorteando los obstáculos de la historia". MARX, C. & ENGELS, F. (1973): tomo II. p. 516.

El comunismo oweniano, por su parte, es de carácter práctico: el orden social es posible a partir de la organización del caos de la producción capitalista. La propaganda, el ejemplo y el modelo eran las mediaciones posibles para garantizar el nuevo orden social, que era representado con toda la minuciosidad y fantasía más variada. Sin embargo, en esto no consistía el calificativo de utópico. Ya Engels aconsejaba al respecto:

> Dejemos que los traperos literarios revuelvan solemnemente en estas fantasías, que hoy parecen mover a risa, para poner de relieve, sobre el fondo de "ese cúmulo de dislates", la superioridad de su razonamiento sereno. Nosotros, en cambio, nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas que brotan por todas partes bajo la envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver[23].

Ninguna de estas previsiones puestas a funcionar a contrapelo de la realidad, pueden igualarse al calificativo de socialismo ecléctico y mediocre que Marx y Engels otorgaran a los discípulos descarriados en que devinieron sus seguidores, a los que los distinguió un marcado espíritu sectario. De ello la utopía de la tríada utópica es distinguible del utopismo del reformismo político, del anarquismo como postura del desquicie liberal, quienes hacen de la necesidad virtud y decretan la esencia del sistema como principio y fundamento de la realidad. La absolutización, la rigidez interpretativa y teórica, el subjetivismo ramplón, la prepotencia y omnipresencia de la racionalidad vista como demiurgo, el extrañamiento his-

23 ENGELS, F. (1973): "Del socialismo utópico al socialismo científico", In: MARX, C. & ENGELS, F. (1973): tomo III, p.126. Fijémonos en esta cita como usa Engels el calificativo de filisteo en el mismo sentido que lo usará posteriormente Gramsci, al referirse a aquellos que consideraban la Revolución de Octubre como una acción desmedida, a la que para devaluarla la catalogaban de utopía. En el año 1918 la revista del partido socialista italiano publicaba un artículo de su autoría, titulado *Utopía*. Una primera y apresurada lectura del texto pudiera dejar la impresión de que el comunista italiano arremete contra la utopía. Sin embargo, Gramsci enfrenta con las armas de la crítica la acusación opositora de utopismo a la Revolución Socialista de Octubre. La descalificación del proceso social de organización del nuevo estado de obreros y campesinos rusos en el soviet, liderado por el partido bolchevique se hace en nombre de un realismo político, que Gramsci distinguirá en el texto como filisteísmo. El hecho histórico en sí –que significó la gran revolución socialista rusa– contradecía y negaba para el juicio del político realista el curso teleológico del desarrollo social, porque los pueblos no podían saltar las etapas naturales del devenir histórico. Gramsci reclama la utopía que significó y significa la Revolución Rusa, contraponiéndola a la versión esquemática, abstracta y genérica del utopismo en que derivó una interpretación tanto de derecha como de izquierda del sentido moderno del desarrollo lineal e invariable. La negación de la Revolución de Octubre como suceso histórico trascendente, es anatemizado y descalificado como utopía en nombre del realismo político filisteo, de una visión social conservadora que venera la ley y es verdugo de las utopías. Los ataques de Gramsci a la utopía en el texto que comentamos, son dirigidos a la utopía del utopismo del filisteo que sujeta la historia a un futuro perfilado e hipotecado, a planes establecidos y únicos, limitándose sólo a moverse en el plano del reformismo político y desembocando en la añoranza del pasado. Para el italiano y político orgánico, la experiencia del pueblo ruso y de su vanguardia en la revolución es la expresión de la libertad humana por aspirar a encontrar las instituciones y mediaciones no permanentes; aunque si dinámicas, no autoritarias; aunque si directrices, no entrópicas y cerradas; aunque si integradas continuamente. En tal sentido, él valora la relevancia histórica de la dictadura del proletariado y de su vanguardia política –el soviet. La dimensión que nos da Gramsci de la utopía es la vivencia misma del ideal, no sólo es el intento posible y deseable, sino actuado y vivido de la búsqueda infinita, de la elevación humana continua. Para Gramsci el socialismo "...no se impone con un *fiat mágico*, el socialismo es un desarrollo, una evolución de movimientos sociales cada vez más ricos en valores colectivos". La utopía en Gramsci es la permanente superación humana, es una vivencia utópica frente a su antítesis: el esquematismo, la apología y el fideísmo. Las ideas del comunista italiano ubican el problema del debate sobre la necesidad o no de la utopía en el único contexto posible, la historia, su concreción sociopolítica y económica y en el ejercicio de la crítica al utopismo que desvincula a esos espacios inacabables y esas infinitas aspiraciones, del análisis de las condiciones realmente existentes, en las que estos se fraguan. GRAMSCI, A (1998): "Utopía", *Marx Ahora,* nº. 4-5, pp.a15- 20.

tórico, es la utopía que destierra Engels del movimiento socialista[24]. La crítica a la utopía del socialismo utópico desde el socialismo científico se convierte entonces en la caracterización no casual, ni espontánea, sino necesaria y consciente de las consecuencias para el pensamiento revolucionario del proceder teleológico y de un hacer de trastienda de la filosofía de la historia, sometiéndose la actuación histórica de los hombres al remate de una verdad impoluta y única[25].

La crítica de los clásicos del marxismo está dirigida a develar la forma falsa de la experimentación utópica que entendida de esta forma, seguirá considerando que es posible descubrir un nuevo sistema y más perfecto orden social desde la propaganda, el ejemplo y el modelo, el que desde fuera, una vez implantando y tomado por realidad, como el reino único del ideal imposible, sea; y no sea más, el del impulso generador de éste. La tendencia especulativa, el practicismo político y el fanatismo son características que identifican los clásicos del marxismo en la utopía del socialismo y el comunismo crítico utópico, como una de las expresiones de la complejidad propia de la utopía moderna. En el *Manifiesto Comunista*, valoran los clásicos a estas tendencias:

> La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos está en razón inversa al desarrollo histórico. A medida que la lucha de clases se acentúa y toma formas más definidas, el fantástico afán de ponerse por encima de ella, esa fantástica oposición que se le hace, pierde todo valor práctico, toda justificación teórica. He aquí por qué si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar del ulterior desarrollo histórico del proletariado. Buscan, pues, y en eso son consecuentes, embotar la lucha de clases y conciliar los antagonismos. Continúan soñando con la experimentación de las utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear home-colonies en sus países o fundar una pequeña Icaria, edición en dozavo de la nueva Jerusalén. Y para la construcción de todos estos castillos en el aire se ven forzados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores des-

24 MARX, C. & ENGELS, F. (1965): *La Sagrada Familia*. Editora Política, La Habana, p. 156, apuntaban: "No hace falta tener gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad original y la capacidad intelectiva igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo, que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a si mismo como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda mora, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano [...] Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente."

25 La crisis del socialismo histórico de los años noventa de este siglo provoca una reacción utópica en el sentido aquí señalado en las posiciones teóricas que asumió el pensamiento socialista de esos años al evaluar este hecho histórico. Ver: LEÓN DEL RÍO, Y. (1998): "Valoración filosófica de las posiciones de la izquierda latinoamericana ante del derrumbe del socialismo real", In: GUADARRAMA, P. (Dir.) (1998): *Despojado de todo fetiche*. *La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Universidad INNCA de Colombia, Bogotá.

> critos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.[26]

La crítica marxista no significa que el socialismo no pueda ser imaginado, sino que sea esta imagen efectivamente realizable, no por imaginado, sino que deje de erigirse su imagen ilusoria en déspota principio de la praxis. Es imprescindible distinguir la crítica que Marx y Engels hicieron al movimiento sectario en el que degeneraron los proyectos utópicos originarios, de la valoración que hicieron del socialismo utópico clásico. Muchos autores han incurrido en una generalización inconsecuente, soslayando la productividad y riqueza conceptual de lo planteado por los socialistas utópicos. Sin embargo, en realidad, la crítica marxista de la obra de Saint-Simon, Robert Owen y Charlies Fourier, fue consecuente, como revela el interés de Engels en la traducción de numerosos extractos de sus obras como materiales educativos para los trabajadores alemanes, así como su reconocimiento en el socialismo utópico clásico de una "amplitud genial de conceptos".

Centrándonos en el socialismo utópico clásico, es innegable que la crítica al pensamiento utópico en general se encuentra presente en la obra de Marx y Engels. Y no se trata, desde luego, de una presencia secundaria. Al contrario, el socialismo utópico aparece como el principal interlocutor-opositor de las concepciones del socialismo científico. Así pues, el socialismo se adjetiva como "científico" por oposición al socialismo "utópico". Sin embargo, existen muchos elementos que la crítica marxista rescata como positivos y que tienen una significación en la evaluacion del socialismo utópico como momento necesario.

La crítica de Marx y Engels al socialismo utópico apunta a valorar las posibilidades del pensamiento utópico en la medida en que éste sea visto como resultado consecuente del despliegue de la totalidad y esta critica será tanto más significativa, siempre y cuando permita un proceder teórico que conciba una continuidad temporal abierta de la historia que es algo más que "imaginarse" y fantasear acerca de un topos futuro.

El llamado de los clásicos está en situar el análisis en el terreno de la realidad, identificando en ella las nuevas relaciones de producción contenidas ya, más o menos desarrolladas y los medios necesarios, los cuales han de ser descubiertos en los hechos materiales. Para Engels son dos los descubrimientos esenciales que sientan las bases para esto: la concepción materialista de la historia y el secreto de la producción capitalista, la plusvalía. Así como también, los clásicos del marxismo señalaban la necesidad del posicionamiento crítico del teórico ante el hecho de que las ideas no tienen sustantividad propia y por esta razón no crean de facto el orden de la realidad.

La posición teórica de los clásicos del marxismo es abierta en tanto establece las posibilidades de explicación de las condiciones aún latentes y no superadas del sistema capitalista y por consiguiente sólo en el despliegue de éste, aún no están agotadas tanto las posibilidades del pensamiento utópico, así como los límites históricos de toda utopía como proyecto social. La inversión absurda y absoluta de los descubrimientos de Marx, convertidos en ideas puestas en las cabezas de los hombres como forjadas de la verdad eterna, desahu-

26 MARX, C. & ENGELS, F. (1980): "Manifiesto Comunista", In: MARX, C. & ENGELS, F. (1973): *Op. cit.,* pp. 138-139.

cian a la ciencia de la redención humana y clausuran la teoría a un cientificismo estrecho, un practicismo especulativo y una nueva variante de filosofía de la historia.

La crítica marxista está dirigida a desvelar la forma falsa de la experimentación utópica que considera que es posible descubrir un nuevo y más perfecto sistema desde la propaganda, el ejemplo y el modelo impuesto desde fuera. La censura que el marxismo hace al utopismo es que no tiene en cuenta las condiciones materiales presentes que contienen en potencia las transformaciones futuras hacia una sociedad radicalmente distinta. Por el contrario, el marxismo reclama un conocimiento social de la totalidad y la formulación de un ideal social ni ahistórico, ni estático, ni inmutable, ni encerrado en un pensamiento autoproclamado acabado y absolutamente verdadero. Es desde la concepción materialista de la historia que es posible desde el punto de vista teórico y práctico explicar la pulsión del futuro en el presente, en forma de utopía.

La crítica de los clásicos del utopismo se fundamenta en el análisis de la lucha de clases. Todos los ideales proyectados de las clases sociales superadas por la sociedad burguesa devenían en sí mismos concepciones utópicas. La clase obrera, y el proletariado en particular, engendrados por la sociedad burguesa, eran la única clase capaz de superar los límites históricos del régimen burgués. De ahí que la crítica marxista sea implacable contra toda crítica socialista reformista que anidaba en el pensamiento y en el movimiento obrero de la época. Marx fue muy crítico con las ideas utópicas de Proudhon, que no estaban propiamente en su filosofía especulativa, sino en la incapacidad de comprender el desarrollo económico de la sociedad burguesa y las contradicciones que ésta engendraba. Este utopismo (descalificado por Marx como "borreguil-sentimentalista") sólo era capaz de promover sus ideales como remedios a los excesos de la sociedad burguesa, pero era incapaz de rebasarla. La necesidad de enfrentar al utopismo no era sólo teórica, sino esencialmente práctica. Marx y Engels señalaron que el utopismo consiste en positivizar la utopía en cuanto proyecto de restablecimiento de aquellas relaciones sociales ya superadas por la sociedad burguesa. En última instancia, estas ideas revelaban los intereses específicos de aquellos grupos y clases sociales que realmente no están interesados en la superación de la lucha de clases y que se enquistan en su interés específico que les hace imposible vislumbrar el interés universal del cambio radical revolucionario. Al no tener en cuenta las condiciones materiales presentes, el socialismo utópico plantea un modelo dogmático que ignora las transformaciones históricas, y que no se transforma y adapta en función de tales transformaciones.

En la *Crítica al Programa de Gotha* Marx considera impostergable hacer una crítica a los utópicos que reflejaban una falta total de conocimiento de las condiciones objetivas de su sociedad y de su desarrollo histórico. Este dardo crítico estuvo dirigido hacia la idea proclamada por los redactores del *Programa de Gotha* de la igualdad social entendida bajo el principio de la distribución igualitaria. Marx ve en ese principio promulgado un acto de deslealtad al movimiento obrero que así proclamado no significa otra cosa que un principio de generalización de la propiedad privada, siempre y cuando no se hubiese superado la enajenación del trabajo. Éste era, además, expresión del apetito egoísta de los bienes materiales que genera la envidia y el envilecimiento y pasa por el nivel alcanzado por las fuerzas productivas crecientes de la sociedad, concluyendo en la promesa de una vida ascética y primitiva. A este timo de comunismo Marx lo calificó de comunismo primitivo y vulgar. Ya en el *Manifiesto Comunista* aparecía una crítica dura a Babeuf por enseñar un ascetismo general y un crudo nivelamiento. Es por esa razón que Marx se detiene en la distinción de las diferentes fases del comunismo según como sea posible realizar la igualdad real y concreta entre los seres humanos.

Para Marx significa también una concesión al utopismo la consideración de la superación de facto del Estado sólo como reforma política y no como la revolución que implica la supresión de la propiedad privada. Esto significaba que más que un cambio formal del orden social sucedía al mismo tiempo una transformación de las necesidades humanas históricas, emancipadas éstas de las condiciones del capital y el trabajo enajenado. Sólo como revolución de la praxis social era posible entender el cambio de orden social viejo y no únicamente a partir de la ideología que lo repudia lisa y llanamente como malo.

La crítica marxista estuvo enfilada contra la presencia y el fomento dentro del movimiento obrero de los ideales utópicos derivados del excedente ideológico de la acción clasista situada de la burguesía. Esta crítica mostraba con mucha más profundidad, que una vez que la burguesía alcanzara su topos real en la historia, sus ideales universales se convertirían en fuerzas mistificadoras de su propia condición histórica. Los ideales burgueses actuarían entonces como horizonte de sentido, no para el cambio social sino para la contención de éstos dentro de los propios horizontes y sentidos abiertos por la propia burguesía. Por consiguiente, la doble participación presente-trascendente de la burguesía como clase en la historia comienza a ocultar, deliberadamente, su propia naturaleza histórico transitoria y a representarse las relaciones sociales en que se funda el orden burgués como "naturales" y "legítimos", completando la inversión ideológica al articular a su representación falsa el desdoro por antinatural y utópico a todo aquello que trascienda los bordes históricos de la totalidad capitalista.

Desde el punto de vista conceptual, deducible del legado clásico, la utopía entendida en su forma se manifiesta como ideal, como una perspectiva de orden, espacio- temporal, deseo de futuro y de facticidad incierta. Únicamente es comprensible esta forma ideal en correlación con su terrenalidad, es decir, en cuanto es la expresión no sustantiva de determinadas condiciones reales del presente. Es también, el resultado de la inversión especulativa de la razón, en el que el ideal supuesto comienza a imponerse a la praxis misma. Por último, es destacable en esta crítica de los clásicos al socialismo utópico el carácter de anunciación y predicción que la utopía devela únicamente en el despliegue mismo del sistema de la totalidad de la praxis y no como formas exteriores a ésta. Es desde la concepción materialista de la historia que es posible desde el punto de vista teórico y práctico explicar la pulsión del futuro en el presente, en forma de utopía.

La comprensión materialista de la historia no reconoce el principio de determinación de los procesos sociales en la recámara de la historia. Su único lugar de residencia es lo histórico condicional, desde donde se constituye en fuerza determinante como resultado de la interacción de la totalidad que conforma la realidad social. Para Marx, la revelación del aspecto económico tiene un sentido que va más allá de cualquier intención de estructurar la sociedad. Marx considera que la reivindicación de lo histórico, es de lo más singular y del movimiento constitutivo de ese singular, el proceso de producción y reproducción de la vida social. En tal caso, Marx no se propone imponer a lo real ningún esquema intelectualizante, pero de igual manera no se somete a un empirismo miope que no es capaz de levantarse por encima de la inmediatez de los hechos. La realidad dentro del marxismo, aparece a través de la interpretación teórica del principio de la reproducción de la vida social, donde la necesidad se establece mediante la tendencia objetiva de los hechos, no como entidades objetos, sino relacionales de la praxis humana. La determinación conceptual elaborada por Marx sobre los modos de producción históricos, determinados por los seres humanos históricos, activos, implica el reconocimiento del principio esencial de la realidad, el de la vida humana. Estos modos de producción no resultan, por tanto, coyundas aprióricas a las que

debe someterse el análisis histórico, sino que son "...un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos"[27].

El punto de vista materialista desde el marxismo considera que la complejidad dialéctica de las producciones espirituales está marcada por la no sustantividad propia de éstas y por su condicionamiento a las relaciones reales que establecen los hombres en el proceso material de su vida. La visión de la dialéctica, relacional entre éstas y sus condicionantes, no significa reducirlas mecánicamente a lo estrictamente real, sino que implica, en lo esencial, un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que ellas mismas aparecen y un allanamiento previo de las representaciones retrospectivas, metafísicas, absolutas y reiterativas de la propia práctica de las relaciones reales.

La concepción materialista de la historia implica una crítica a la ideología burguesa desde la que es posible estructurar un análisis crítico de la utopía. La sociedad burguesa con el triunfo político completa su establecimiento y marca el momento de la conversión de la historia en historia universal, así como también comienza a dar de sí los resultados de su devenir complejo y contradictorio. Como clase, la burguesía entra en el ruedo de la historia enarbolando ideales anclados en su interés material, pero, teniendo como legitimar su misión histórica en términos de universalidad, sus ideales necesariamente trascienden las posibilidades reales de la clase que los ostenta. Ocurre aquí como si la burguesía, para llegar a realizar su propio interés de clase, tuviera que pasarse en su trascendencia ideológica, jugarse por imposibles y utopías (de acuerdo con sus posibilidades históricas) para asentar lo posible real: el dominio raso y llano de su interés histórico transitorio. En la gestión histórica de la burguesía en ascenso, la presencia (el interés particular de clase) y la trascendencia histórica (sus ideales universalistas) necesariamente se fundan en la utopía actuante de los Tiempos Modernos. Esta trascendencia se proyecta, no como el lugar de su presencia real en el acontecer histórico de la clase que es, sino como el "no lugar" que una vez trascendente da sentido a su presencia real como clase en la historia.

El carácter situado de la acción histórica de la clase tiene un carácter contradictorio y no es un proceso deliberadamente consciente intencional de las propias clases y grupos sociales. La contradicción se expresa por el doble carácter de su participación en el acontecimiento que es la historia, en tanto al estar mediada por la trascendencia ideológica enarbola límites ideales que restringen un hacer imaginario a través del cual condicionan su participación real.

La participación histórico transitoria de la burguesía como clase a través de su mediación ideológica profundiza la contradicción del devenir histórico capitalista, en tanto el gran incremento de las fuerzas productivas como premisa práctica absolutamente necesaria para el cambio social "entraña al mismo tiempo una existencia empírica dada en un plano histórico universal, y no en la existencia puramente local de los hombres [...] sólo este desarrollo universal de los hombres [...] instituye a individuos histórico-universales, empí-

27 MARX, C. (1973): "Prólogo de la contribución de la crítica a la economía política". In: MARX, C. & ENGELS, F. (1973). *Op. Cit.*

ricamente universales, en vez de individuos locales"[28] y desde esta práctica antagónica trata de otorgar sentido a su trascendencia universalista.

No cabe recriminar hoy la gestión burguesa, ni sus utopías de entonces por el excedente ideológico que segrega su participación revolucionaria. La inadecuación del interés clasista particular que se promueve bajo el estandarte de universales, que son para la burguesía, imposibles de realizar en el acto, se explica no por el engaño intencional de sus ideólogos, ni por la acción automática e intencional de unos factores económicos, sino por el hecho objetivo y real en las condiciones de la lucha de clases.

En este excedente ideológico de la acción clasista situada de la burguesía se fomentaron los ideales utópicos contra los que afiló su crítica el marxismo, mostrando con mucha más profundidad, que una vez que la burguesía alcanzara su topos real en la historia, sus ideales universales se convertirían en fuerzas mistificadoras de su propia condición histórica, como horizonte de sentido, no para el cambio social sino para la contención de éstos dentro de los propios horizontes y sentidos abiertos por la propia burguesía. Por consiguiente, la doble participación presente-trascendente de la burguesía como clase en la historia comienza a ocultar, deliberadamente, su propia naturaleza histórico transitoria y a representarse las relaciones sociales en que se funda el orden burgués como "naturales" y "legítimos", completando la inversión ideológica al articular a su representación falsa el desdoro por antinatural y utópico a todo aquello que trascienda los bordes históricos de la totalidad capitalista.

Marx y Engels en *La Ideología Alemana* señalaban:

> La clase revolucionaria aparece en un principio, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés armoniza realmente todavía más o menos con el interés común de todas las demás clases no dominantes y bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial. Su triunfo aprovecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que esos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante[29].

La representación ideológica de la praxis clasista histórico concreta de la burguesía, una vez asentada su presencia en la historia, comienza a transformarse de representación falsa y limitada, en una representación falseada, como un hacer imaginario reaccionario, un topos ideal reiterativo y acrítico de los horizontes de sentido de la totalidad capitalista. George Lukács planteaba en *Historia y conciencia de clase*: "…a medida que el principio inconscientemente revolucionario de la evolución capitalista es elevado por la teoría y la práctica del proletariado a la conciencia social, la burguesía va pasando ideológicamente a

28 *Ibidem*.

29 MARX, C. & ENGELS, F. (1973): "*La ideología alemana*", In: MARX, C. & ENGELS, F. (1973): pp. 46-47.

la defensiva consciente. La contradicción dialéctica en la "falsa" conciencia se convierte en falsedad de la conciencia"[30].

El excedente ideológico de la burguesía (los ideales de igualdad, fraternidad y libertad) y la "falsa conciencia" del reformismo pequeño burgués (los ideales del librecambismo universal, la autorregulación del mercado y la competencia perfecta), pasan a ser manipulados intencional y deliberadamente por la falsedad de la conciencia burguesa (la ideología del mercado total). La ideología burguesa como imagen invertida de los hechos es convertida por su propio ejército de profesionales en recurso ideológico, medio, instrumento y dispositivo ideológico que arbitra su intencionalidad expresa en una reproducción espontánea e intencional deseada y operacionalmente manipulada.

La ideología burguesa como "falsedad de la conciencia" hace más complejo su funcionamiento y el proceso mismo de lo que era para los clásicos del marxismo la "producción de ideas, las representaciones y el trato espiritual entre los hombres, como el lenguaje de la vida"[31], presentándose como un lenguaje atemporal de la vida real, que funciona a través de recursos aparentemente no ideológicos, clasistas o estatales y que interpelan al "individuo empíricamente universal"[32] en su "vida privada". La simplificación del funcionamiento ideológico intencional en el sistema de dominación capitalista mediante una práctica mítica de rituales, hace superflua la mediación ideal y convierte toda acción en un resultado espontáneo e intencional, naturalizando así, en el plano de la ideología, todas las formas de dominación. La superestructura ideológica es la realidad en relación con la cual lo que el individuo es aparece como un ente abstracto ante el sujeto que es ya este individuo en la estructura ideológica[33].

George Lukács apuntaba:

> el carácter "falso" y "unilateral" de la concepción burguesa de la historia aparece como un momento necesario en el edificio metodológico del conocimiento social [...] la burguesía encubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso

30 LUKÁCS, G. (1970): *Historia y conciencia de clase*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, p. 95.

31 MARX, C.& ENGELS, F. (1973): "*La ideología alemana*", In: MARX, C. & ENGELS, F. (1973): tomo 1, pp. 20-21.

32 *Ibid.*, p. 34.

33 La cosificación de las relaciones sociales y el proceso de enajenación del sujeto mediante los mecanismos de instrumentalización del poder de la ideología dominante son aspectos que reciben una interpretación teórica en las obras de Louis Althussery Herber Marcuse indistintamente. Aún las diferencias entre el marxismo estructuralista de uno y el marxismo psicoanalítico del otro, ambos coinciden en la fuerza material y objetiva de los mecanismos ideológicos de sujeción que invalidan el proceso de la autoconstitución crítica de los seres humanos en sujetos capaces de la transformación práctica de sus condiciones de sujeción. Los estudios contemporáneos de los teóricos de la comunicación Noam CHOMSKY e Ignacio RAMONET, aportan al análisis sobre esta problemática, en tanto indican la modalidad que con el impacto de las nuevas tecnologías de la información y la imbricación de la política con el mercado armamentista, adquiere el fenómeno ideológico en las condiciones del capitalismo. En América Latina, en esta misma dirección, son significativos los estudios de Martín Barbero acerca de la cultura de masas y sus formas de sometimiento simbólico. Ver: ALTHUSSER, L. (1988): I*deología* y *aparatos ideológicos del Estado,* Nueva Visión. Buenos Aires; MARCUSE, H. (1983): *Eros y civilización.* Editorial Sarpe; MARCUSE, H. (1968): *El hombre unidimensional*. La Habana: Instituto del Libro; CHOMSKY, N. (1996): *Cómo se reparte la tarta. Políticas USA al final del milenio.* Icaria editorial, Barcelona; RAMONET, I. (2002): *Propaganda silenciosa*. La Habana, (Tabloide); MARTÍN BARBERO, J. (1997): "Las identidades como espectáculos multimedia. De los medios a las mediaciones". *La Jornada semanal*, 9 de noviembre.

> histórico con las categorías reflexivas abstractas de la cuantificación, de la progresión infinita, etc., a riesgo de sufrir catástrofes sin mediación en los momentos de tránsito brusco[34].

En tal sentido, la crítica a la que es sometido el socialismo utópico por los clásicos del marxismo apuntaba también a ese momento necesario de conformación del conocimiento social. Desde la crítica dialéctica del marxismo se advierte que la utopía como tal, en su aparición histórica, lógicamente configuraba un producto primario de elaboración científica del conocimiento social y un amplio espectro de retos y temáticas para la indagación sobre la naturaleza de las relaciones sociales. Al igual que el pensamiento utópico, las ciencias sociales comenzaron a abordar los problemas relacionados con la forma y la dinámica de los cambios sociales, las estructuras y la diversidad de órdenes históricos culturales y sociales diferentes, la explicación de las causas de las diferencias sociales y de la miseria de las clases explotadas; la transformación y los caminos, mecanismos para el cambio. En sentido general, el conocimiento social se configuró básicamente dentro del marco metodológico y epistemológico derivado de las ciencias naturales y la epistemología del positivismo, y la reflexión acerca de la relación utopía y pensamiento social, atrapado en él.

La relación entre utopía y conocimiento social desde la crítica marxista se presenta en el contexto del problema de la determinación racional y crítica del pensamiento social, y de que la acción utópica reclamada por los utopistas decimonónicos resultara derivada del curso real de los acontecimientos, de un conocimiento social de la totalidad y al mismo tiempo que el ideal social no resultara ni ahistórico, ni estático, ni inmutable, ni encerrado en un pensamiento autoproclamado acabado y absolutamente verdadero.

La idealización es entendida en el curso del pensamiento filosófico a través del problema de la relación entre lo ideal y lo material. Lo ideal y lo material son categorías estrictamente determinadas de fenómenos objetivamente diferenciados, que se constituyen en el proceso real de la actividad vital, material del hombre social. El hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida comienza a realizar el acto de idealización de la realidad para que una vez surgido lo ideal devenga en un importante componente de su actividad material y comience a tener lugar un proceso de objetivación y cosificación de lo ideal. La reflexión teórica se encuentra con una dificultad fundamental, la de delimitar el mundo de las representaciones colectivas de la cultura espiritual con todos sus esquemas estables y materialmente fijados con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la experiencia, en las formas objetivas del espíritu. A la comprensión de esta dificultad aporta el análisis de Marx del fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor.

La idealidad para Marx es la forma social de la actividad humana representada como objeto; que para ser real ha de encarnarse como actividad, pero contraponiéndose previamente a sí misma como objeto diferente de sí, como actividad ideal encarnada en forma de actividad humana representada como cosa. La utopía tiene sus raíces en el proceso de idea-

34 LUKÁCS, G. (1970): *Op. cit.,* p. 188.

lización que surge como una forma de ideal[35] que aparece en la construcción de una teoría sobre la sociedad, en el proceso de reproducción ideológica.

El ideal utópico expresa la tensionalidad real entre el momento de la conducción y construcción del proceso histórico por el ser humano y las determinaciones reales del proceso histórico. La utopía tiene dos rasgos: subestimando la actuación del sujeto, aparece como un ideal que construye una realidad externa, aislada al proceso histórico real. En esto consiste la forma especulativa y abstracta que tiene el ideal utópico, como forma racional normativa. La limitación de la racionalidad utópica está en la absolutización y el paroxismo de las posibilidades de actuación transformadora desde los ideales separados de realidad histórica concreta. El segundo rasgo es la proyección por medio del ideal de un proyecto de sociedad, que se construye en relación de negación de la sociedad real. En este rasgo, comparte con otras formas ideales el elemento creativo de la imaginación, como momento común a toda producción ideológica, y función de la estructura simbólica de las representaciones colectivas[36].

El problema de la utopía es un problema práctico, no limitado a la actividad contemplativa de los fenómenos sociales, sino en relación con la práctica real histórica que determina los contenidos de la utopía. En la definición de utopía, se reconoce por consiguiente, el criterio práctico e histórico de evaluación de los fenómenos ideales[37].

El discernimiento del carácter no sustantivo de los ideales y la crítica a las formas especulativas y abstractas de representación de la realidad, es el punto de partida para entender el carácter del ideal utópico. La crítica al utopismo por el marxismo estriba en demostrar que el ideal de transformación revolucionaria de la sociedad capitalista, el comunismo, no es un ideal del que tenga que sujetarse la realidad, ni un principio exterior a esta.

El problema que se plantea no es en relación a cuan cerca o lejos se está del ideal, sino en cuanto a las relaciones y condiciones reales a transformar en el presente del que el ideal

35 Asumimos la definición de forma ideal que plantea ILIENKOV, E.V. (1984): *Lógica dialéctica. Ensayos sobre historia y teoría.* Editorial Ciencias Sociales, La Habana, p. 185: "La forma ideal es la forma de la cosa existente fuera de ella, a saber, en el hombre, en la forma de su actividad vital del hombre existente fuera de él, a saber, en la forma de la cosa por él creada. La idealidad por si misma existe solamente en la sucesión y el cambio de estas dos formas de su encarnación exterior y sin coincidir con ninguna e ellas tomadas por separado; existe solo a través del proceso ininterrumpido de transformación de la forma de la actividad en forma de la cosa y viceversa, de la forma de la cosa en forma de la actividad del hombre social".

36 El problema del análisis del papel de las representaciones sociales, su dimensión simbólica, las funciones que realizan en la vida social, las características que adquieren en los diversos contextos culturales e históricos, ha sido enfrentado por las ciencias históricas, entre los que se encuentran la escuela de los Anales. Ver: FONTANA, J. (2001): *La historia de los hombres*. Critica. Barcelona. El análisis histórico de las representaciones sociales ha sido asumido para el estudio de las utopías, las que se enfocan como formas que estructuran el imaginario social, el cual se asume como un factor importante para evaluar los procesos históricos. El estudio de los imaginarios sociales parte de la complejidad ideológica, y simbólica de la estructura de las representaciones sociales. Ver: BACSKO, B. (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Ed. cit.

37 Para Rigoberto PUPO, "La utopía, no es quimera de la razón. Es un ideal de ideales que proyecta el hombre en los marcos de las necesidades, los intereses, los fines, los medios y las condiciones. Todo un proceso objetivo-subjetivo, subjetivo-objetivo, mediado por la praxis. El devenir efectivo de la utopía está condicionado internamente por dicho proceso que garantiza la conversión recíproca de lo ideal y lo material." Sin embargo aclara Pupo que no procede identificar a la utopía con los proyectos sociales históricos concretos, en tanto significa obviar el discernimiento subjetivo de los objetivos y fines inacabables del cambio permanente de la vida social. PUPO, R (s/f): *La utopía y sus mediaciones*. www.filosofia.cu/contemp/pupo001.htm

es representación real. El asunto está en discernir las consecuencias prácticas y las circunstancias reales e históricas concretas que los ideales representan. El ideal social que distinguen los clásicos del marxismo, del ideal utópico, está sustentado en dos elementos teóricos fundamentales: la identidad dialéctica del ideal revolucionario con la realidad y el carácter no sustantivo de los procesos ideales en la historia[38]. Marx aseveraba en *La Ideología Alemana*: "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente"[39].

En las condiciones de la sociedad capitalista los ideales utópicos se reproducen en tanto, se reproduce la contradicción constituyente de la propia realidad del capital, entre los elementos de la racionalización y la subjetivación, entre el momento de dominación y explotación de las fuentes principales de la historia (la naturaleza y el hombre) y el desarrollo de la potencialidades creadoras del hombre, a través de la complejización de las relaciones sociales. George Lukács en *Historia y conciencia de clase*, analizando el papel de la conciencia revolucionaria que remite más allá de la sociedad, en tanto expresa la intención hacia el cambio verdadero de la situación de clase explotada y asalariada (el proletariado), indicaba que en ella se da una superación hacia lo interno de la dualidad dialéctica, de la oposición entre el interés momentáneo y el objetivo final.

> El interés individual momentáneo, en el cual no se puede pasar sin hacer retroceder la lucha de clase del proletariado al estado más primitivo del utopismo, puede efectivamente tener una función doble: la de ser un paso en dirección del objetivo y la de ocultar ese objetivo. Que sea una cosa o la otra, depende exclusivamente de la conciencia de clase del proletariado y no de la victoria o del fracaso en las luchas particulares[40].

38 La obra *La Ideología Alemana* de Carlos Marx y Federico Engels, es el documento donde se expone la teoría materialista de la historia. A partir de la critica al idealismo, indica los principios teóricos de una comprensión materialista de los procesos de la conciencia social, y los factores reales y objetivos que determinan el proceso histórico, la división social del trabajo, las relaciones de propiedad y las relaciones de clases. El análisis de los clásicos es no solo descriptivo y analítico sino propositivo. El comunismo es no solo el ideal de transformación de la sociedad capitalista sino el movimiento real de la historia. "El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que hecha por tierra la base de todas las relaciones de producción y de trato que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la de las condiciones materiales de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación. Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto de la relación anterior de los individuos mismos. Los comunistas tratan, por tanto, prácticamente, las condiciones creadas por la producción y la relación anteriores como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que las generaciones anteriores se propusieran o pensaran suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen inorgánicas para los individuos que las creaban". MARX, C. & ENGELS, F. (1973): *Op. cit.* p. 68.

39 *Ibid*., p. 35.

40 LUKÁCS, G. (1970): p. 102.

Aún así la conciencia revolucionaria como conciencia de clase está sometida necesariamente a las formas cosificadas de existencia de la sociedad capitalista. En las condiciones de las relaciones cosificadas nacidas en la objetivación del sujeto como mercancía, la proyección de ideales, resultado de la relación sujeto-objeto remite a una relación escindida irremediablemente para la conciencia inmediata. La inmediatez de esta escisión acarrea una consecuencia metodológica para la conciencia inmediata, en tanto afronta al sujeto y al objeto de forma inmóvil e insuperable. Tal situación para los sujetos de las clases explotadas aparece, no insuperable, sino en una cualidad diferente, como determinación de la existencia que condiciona la posibilidad para los sujetos reales de trascender la representación reflexiva, inmediata, imparcial y contemplativa de esta. La inmediatez de la vida cotidiana de las clases explotadas fuerza a estas a reconocer el momento de la conciencia dialéctica de su proceso de vida cotidiana, la que no se le aparece como ilusión, sino como parte esencial de la estructura dialéctica del proceso histórico[41].

Las formas de la conciencia de la acción de las clases explotadas desde sus diversos contextos históricos y culturales, no son una trascendencia abstracta de su ser cosificado e inmediato en las relaciones de mercado, sino la determinación de su conciencia como práctica de cambio y transformación. La conciencia revolucionaria y los ideales que promueve son una crítica negativa de la crisis objetiva del capitalismo y su tránsito hacia la supresión de si mismas como formas de la conciencia cosificada, es decir particularizada, individual y fragmentada, es, además, un proceso del movimiento real de la acción práctica de transformación de la realidad, como proceso histórico concreto. Los ideales de la conciencia revolucionaria, en los que se encuentran las ideas utópicas, el imaginario social, la cultura simbólica etc., representan las condiciones reales de la "gradación interna en la conciencia de clase" y revelan la cuestión permanente: "¿cómo puede realizarse efectivamente la posibilidad objetiva de la conciencia de clase?". Las formas de organización, la articulación de las diferentes demandas y formas de lucha de las clases explotadas, siguen siendo un espacio amplio de aprendizaje histórico donde se dirime la dualidad dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final[42].

41 Jorge Luis Acanda refiriéndose al vinculo teórico entre la visón de modernidad y el concepto de utopía advierte: "Si la crítica a la razón utópica, a sus mecanismos constitutivos y a sus efectos paralizantes es un momento esencial e ineludible de la puesta a punto de la razón crítica, el intento de desterrar lo utópico, la intención utópica, constituiría algo no sólo absurdo, sino imposible. Lo erróneo no sería lo utópico como intención o afán, sino el camino que ésta adopte. El antiutopismo extremo sólo puede llevar al fatalismo. Evitar las fantasías utópicas absolutas nos debe llevar al determinismo acrítico, extremo que termina siendo, él también, una utopía. La clave no solo está en como se analiza el presente, sino también en cómo se construye el ideal que funciona como modelo de referencia." ACANDA, J.L. (1999):. "Modernidad y razón utópica". In: Colectivo de autores franceses y cubanos (1999): *Utopía y la experiencia en la idea americana.* Editorial contemporánea. p. 44.

42 LUKÁCS (1970): pp. 105-109, indica hacia el fundamento filosófico de la crítica al utopismo, y señala: "Sería una ilusión creer que con la crítica del utopismo, con el reconocimiento histórico de que se ha hecho objetivamente posible un comportamiento no utópico hacia la evolución histórica, quedase eliminado efectivamente el utopismo en la lucha emancipadora del proletariado". Para el marxista húngaro el objetivo final estaba en la supresión de todas las formas de enajenación, y cosificación de las relaciones sociales, el cuál era sólo vislumbrado por la conciencia revolucionaria de una clase social, cuya actividad practica crítica significaba la transformación del mundo mediante la superación de si misma como clase. "La lucha por esa sociedad, de la cual la dictadura del proletariado es una simple fase, no es solamente una lucha contra el enemigo exterior, la burguesía, sino también una lucha del proletariado contra si mismo: contra los efectos devastadores y degradantes del sistema capitalista sobre su conciencia de clase. El proletariado no habrá logrado la victoria verdadera hasta que haya superado esos efectos en si mismo. La separación entre los diferentes sectores

La crítica que los clásicos del marxismo hicieron al utopismo parte del reconocimiento de esta limitación del ideal utópico y de la distinción del carácter real del ideal del comunismo. Reconocer esta premisa, conduce a la necesidad de enfrentar lo utópico desde la perspectiva de la negación dialéctica y del análisis histórico materialista del comportamiento de los ideales en el proceso histórico social[43].

Todo análisis filosófico que quede en los marcos de la racionalidad formal, que insiste en presentar una conceptualización ahistórica, unilateral de la utopía; no advierte la situación práctica del proceso de idealización devenido sociedad moderna. Lo que se busca como autoperfeccionamiento social y humano, no puede solo ser reducido a un proceso exclusivo de reconstrucción moral, sin tener en cuenta que ello solo es posible por la vía del asalto revolucionario a las realidades desde donde ese autoperfeccionamiento humano se genera y donde existe como posibilidad objetiva.

Los análisis históricos, literarios, o los referidos a la sociología del conocimiento, expuestos en este capítulo, enriquecen el conocimiento acerca del concepto utopía. El problema se plantea aún en las generalizaciones simples que se hacen de lo utópico, viéndolo solo como producción de ideales abstractos de una sociedad más humana, en abstracto. El tema de la utopía debe ser trasladado del ámbito de la especulación escatológica, el manierismo de una sociología del conocimiento objetivante y de un estructuralismo positivizante al espacio interdisciplinario de la historia, la sociología, la antropología y la filosofía.

La conceptualización de la utopía es fundamental para acotar la capacidad de la teoría social crítica como herramienta teórica de la revolución. La revitalización de la utopía que se acomete desde el pensamiento filosófico contemporáneo abre un espacio de reflexión teórica y metodológica a partir del reconocimiento del agotamiento de la intención utópica del orden burgués. Sin embargo, algunas posturas teóricas resultantes van desde la revitalización de un romanticismo añorante, pesimista y escéptico hasta el reconocimiento de la necesidad de razonamiento advertido que implica renunciar a todo tipo de inadecuaciones y proponer acoplar el pensamiento con la realidad.

La utopía se revitaliza en los sectores más excluidos de la distribución capitalista, se recompone desde los residuos macerados del ser humano por el proyecto moderno de la industrialización, se reduce a la denuncia del horror y el terror en que ha devenido el modelo de sociedad y hombre del orden burgués, y a la condolencia de la deformación de la utopía en las experiencias socialistas asumiendo la añoranza por la utopía aún no acontecida.

La utopía se forma como resultado de la representación de lo social en las condiciones de la división social del trabajo como proceso ambivalente y diferenciado de la acción de los sujetos en cuanto a sus resultados; intencionales inintencionales, presentes-trascendentes, continuo-discontinuo, finito-infinito. Lo utópico está relacionado al análisis de la

que deberían estar reunidos, los diferentes niveles de conciencia a que ha llegado el proletariado en los diferentes dominios permiten medir exactamente el punto que se ha alcanzado y lo que falta por conseguir. El proletariado no debe retroceder ante ninguna autocrítica, porque solamente la verdad puede traer la victoria, y la autocrítica debe ser, por tanto, su elemento vital."

43 Para Néstor Kohan, el marxismo cuestiona a la modernidad como teoría crítica de la sociedad actual, pero a diferencia del postmodernismo, no rechaza ni abandona: el proyecto de emancipación humana; el "gran relato" que consiste en una explicación totalizante del capitalismo; la utopía que propone crear un mundo realmente humano. KOHAN, N. (2003): *Marx en su tercer mundo*. *Hacia un socialismo no colonizado.* Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

conciencia de clase en las condiciones del capitalismo y a la construcción del ideal de transformación social, desde la ponderación objetiva de las condiciones reales históricos concretas.

CONCLUSIONES

- Hablar de utopía, sin adjetivar, es asumirla como un concepto formal carente de contenido político e histórico. Por consiguiente desde una perspectiva histórica el abanico de alternativas utópicas es amplio y de gran complejidad. La utopía no puede ser analizada en un sentido abstracto, disociado de un contexto histórico-social concreto.
- La valoración conceptual de la utopía expuesta apunta a identificar la centralidad de la crítica marxista al socialismo utópico. Los momentos angulares de esta crítica están centrados en el análisis del devenir de los límites del pensamiento utópico como proyección ideal y función de la estructura simbólica de las representaciones colectivas que se expresan a través de la lucha de clases en todos los ámbitos de la vida social y con un carácter histórico concreto.
- La crítica de los clásicos del marxismo al socialismo utópico reconoce la complejidad de este pensamiento en las condiciones de la sociedad capitalista al distinguir el impulso revolucionario de los socialistas utópicos clásicos del espíritu fanático y el practicismo político de las corrientes conservadoras y reformistas en el movimiento obrero.
- Las posibilidades de superación del utopismo en las concepciones sociales están dadas en el despliegue mismo de la sociedad capitalista como totalidad y como resultado del devenir de la praxis revolucionaria de las clases sociales que tienen como fin la superación de toda forma de enajenación, en la forma de la propiedad privada y la división de clases sociales.
- Desde la concepción materialista de la historia únicamente es posible identificar el carácter de anunciación y predicción que las concepciones utópicas develan en el despliegue mismo de la totalidad de la praxis revolucionaria.
- La crítica marxista al pensamiento utópico permite mostrar el carácter complejo de la razón crítica revolucionaria en sus posibilidades para dar cuenta del devenir del proceso de construcción práctica del ideal social de emancipación y superación de todas las formas enajenadas de las relaciones sociales capitalistas.
- La critica marxista al utopismo al indicar las condiciones de posibilidad de este y sus límites en el contexto de la dominación capitalista, apunta a la necesidad de indagar las condiciones terrenales sobre las que emergen los ideales liberadores que contendrán en sí la complejidad del proceso del cambio revolucionario.
- Partiendo de la concepción materialista de la historia es posible considerar que en la evolución histórica de la lucha por la emancipación social, no queda eliminado efectivamente un comportamiento utópico de las clases y grupos sociales diversos. Pero solo en el curso de la dinámica histórica resultante de la lucha revolucionaria de todas estas clases y grupos, se harán visibles las condiciones de posibilidad del pensamiento utópico. La complejidad histórica y social del proceso de desenvolvimiento del capitalismo condiciona la permanencia de la problemática del discernimiento del sentido del ideal social en forma de utopía.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 79 - 90
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia

The "Horizontalness" of Human Relations and Tolerance

Marcos SANTOS GÓMEZ
Departamento de Pedagogía, Universidad de Granada. Granada, España.

RESUMEN

La "tolerancia" es un valor que se puede entender como inclusión entusiasta del *otro* en el propio mundo. Partimos de esta visión, resaltando que, desde ella, ser tolerante requeriría tener la capacidad y la posibilidad de escuchar. Aludimos, en este sentido, tanto a una disposición interior del sujeto como a una estructuración social determinada que permitan esta escucha, pero enfatizamos en especial la necesidad de una configuración psíquica apropiada, que denominamos "horizontalidad". Seguimos en especial los planteamientos de Erich Fromm y Paulo Freire, entre otros, para describir dicha "horizontalidad tolerante" y terminar hallando en ella la salud y la reconciliación del hombre consigo mismo.

Palabras clave: Tolerancia, carácter social, diálogo, autoritarismo.

ABSTRACT

Tolerance is a value which may be understood as an enthusiastic inclusion of the other in one's world. This vision will be our starting point, highlighting the fact that to be tolerant would require the capacity for and the possibility of listening. We mean, in this sense, both an inner disposition of the subject as well as a particular social structure which allows for this listening, but we emphasize the necessity of an appropriate psychic configuration, which we refer to as "horizontalness". We follow in particular the approach by Erich Fromm and Paulo Freire, among others, to describe this "tolerant horizontalness" and finish by discovering in it the health and reconciliation of humankind with itself.

Key words: Tolerance, social character, dialogue, authoritarianism.

Recibido: 23-03-2006 Aceptado: 15-06-2006

1. LA VERTICALIDAD COMO ÁMBITO DE IMPOSIBLE TOLERANCIA

Hay una forma de entender la tolerancia, en el pensamiento reciente, como inclusión del *otro* en el propio mundo, como respetuosa y sincera acogida del mismo, realizada a veces en el diálogo[1]. La persona tolerante es capaz de escuchar y acoger sinceramente al *otro*, y es esta cualidad, lo que denominamos "tolerancia". Desde luego, aludimos tanto a una disposición interior del sujeto como a una estructuración social determinada que permitan la escucha. La tolerancia es algo que implica tanto lo interior como lo exterior en el ser humano. Lo que vamos a exponer a continuación es un desarrollo y justificación de estas ideas.

Sin duda, la tolerancia, en el sentido que la proponemos, supone una transformación de ciertas realidades humanas opresivas creadas por el propio hombre, paradójicamente contra sí mismo. Es justamente esto lo que plantea el psicólogo Erich Fromm. Su perspectiva, que aúna psicología con reflexión y crítica social, nos parece bastante sugerente y muy representativa de interesantes corrientes del pensamiento del siglo XX[2]. Para él, racionalizar la vida no es intelectualizarla, sino humanizarla, es decir, hacer que responda a las necesidades específicamente humanas[3]. Esta humanización implica el desarrollo de una equilibrada vinculación afectiva con los otros hombres y con el mundo, ya no basada en la posesión, sino en una suerte de amor maduro que describe bellamente y reviste de un cierto estilo fraternal[4]. Partiremos de sus reflexiones y profundizaremos en ellas, demostrando, en la medida en que podamos, la humana *necesidad de fraternal tolerancia.*

Ciertamente, la intolerancia obstaculiza la consecución de la felicidad para todos los hombres, hoy por hoy, independientemente de su posición social. Y esto último resulta lo más difícil de demostrar. Aunque la opresión es mucho más evidente en quien se sitúa en la base de la pirámide social, también se halla en el corazón del que se ubica, o es ubicado, arriba. Intentaremos mostrar cómo lo que denominaremos a partir de ahora "*verticalidad*", desde cualquier punto en que nos coloquemos, corrompe profundamente al hombre y oprime su corazón. Desde esta verticalidad resulta imposible el desarrollo de una tolerancia en el sentido que la estamos entendiendo.

Por "*verticalidad*" entendemos, en una primera aproximación, una forma de concebir el mundo que tiene su reflejo en el modelo piramidal de sociedad, es decir, una determinada lógica en la percepción del mundo y en las relaciones humanas, que funciona jerarquizando a los hombres y produciendo estructuras verticales en las sociedades humanas.

1 Cfr. SANTOS, M. (2002): "La tolleranza come valore educativo: ragioni e conseguenze", *Orientamenti Pedagogici. Rivista Internazionale de Scienze dell' educazione*, vol. 49, n° 3, (291), Edicioni Centro Studi Erickson, Roma, pp. 421-434; SANTOS, M. (2003a): *La tolerancia como valor: clarificación conceptual e implicaciones educativas*. Editorial Universidad de Granada, Granada; SANTOS, M. (2003b): "La tolerancia en la escuela: el modelo pedagógico socrático", *Revista de Ciencias de la educación*, n° 194, Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación, Madrid, pp. 157-173; SANTOS, M. (2003c): "Hacia una noción educativa de tolerancia", *Enseñanza. Anuario interuniversitario de didáctica*, vol. 21, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 363-378; SANTOS, M. (2005): "Antecedentes del valor educativo 'tolerancia'", *Revista española de pedagogía*, n° 228, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, pp. 223-238.

2 Cfr. TABERNER, J. & ROJAS, C. (1988): *Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo.* Cincel, Madrid.

3 Cfr. FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid; FROMM, E. (1999): *¿Tener o ser?* Fondo de Cultura Económica, Madrid.

4 Erich Fromm teoriza acerca del amor, en especial, en su conocida obrita *El arte de amar*, que tenemos como referencia en nuestra concepción de una tolerancia como fraternidad, Cfr. FROMM, E. (1974): *El arte de amar*. Paidós, Buenos Aires.

Ésta es una idea central en ciertos autores contemporáneos[5], pero nos centraremos en el ya mencionado psicólogo y pensador Erich Fromm. Es este autor quien desarrolla magníficamente la idea que deseamos presentar, definiendo además la noción de "carácter social" que nosotros presuponemos en esta exposición[6]. El "carácter social" es, según nos explica, el tipo de carácter requerido por una estructuración social determinada para que ésta funcione. Es decir, una determinada sociedad, a través de los procesos de socialización, procura la configuración mental que sirve a su reproducción[7]. En relación con esto, resulta inevitable acudir además al sociólogo Bourdieu, quien introduce la noción de "habitus" como el conjunto de pautas, estilos y contenidos culturales que caracterizan a un sector de la pirámide social y que contribuye a la aceptación del lugar ocupado en la escala social como algo natural[8]. Se trata de una especie de sub-cultura de clase que garantiza, entre otras cosas, la endogamia social. En sus estudios de carácter empírico se patentiza el extremo grado en que somos hechos según los intereses y la lógica de la estructuración piramidal (vertical) de la sociedad. En efecto, hemos interiorizado una serie de esquemas que rigen nuestras pautas de conducta y que pasan a constituirnos como si hubiéramos nacido con ellos[9]. Por eso, esta potente socialización reproductora genera un fatalismo en la concepción de la realidad, considerada inmodificable y eterna en la forma que presenta en el tiempo actual.

El fuerte arraigo de la mentalidad fatalista en el individuo, incluso en quien más razones tendría para cambiar las cosas, es denunciado también por el pedagogo Paulo Freire. Se trata de una denuncia presente a lo largo de toda su producción, hasta los últimos libros, escritos al final de su vida en el contexto de la actual oleada de Neoliberalismo[10].

En definitiva, la *verticalidad* como manera de pensar y percibir la realidad implica la ordenación, a menudo inconsciente, que el sujeto hace de las demás personas; una ordenación vertical en la que se sitúa él mismo y a los demás en una escala de arribas y abajos. El sujeto se torna competitivo, rivalizando con el *otro* y cosificándolo, en la medida en que lo considera sólo según su situación respecto a los grados de la jerarquía interiorizada. Según esto, la persona del *otro* tiende a tratarse como un objeto, porque el sujeto inscrito en la *ver-*

5 Vg. HORKHEIMER, M. (1998): *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 95-222; REICH, W. (1972): *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso, Madrid; REICH, W. (1985): *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Planeta-Agostini, Barcelona. Y, sobre todo, como referencia fundamental a lo largo del presente artículo, vid. FROMM, E. (1976): *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires.

6 FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. *Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 71-90.

7 En palabras del profesor Estrada, en la idea de 'carácter social', "Erich Fromm considera la estructura libidinosa freudiana como una combinación de instintos humanos y factores sociales y busca determinar su función social. Este es el punto de partida de los estudios de los miembros de la Escuela de Frankfurt sobre la 'personalidad autoritaria' y sus vinculaciones con el fascismo." ESTRADA, J.A. (1990): *La teoría crítica de Max Horkheimer*. *Del socialismo ético a la resignación*. Universidad de Granada, Granada, p. 28.

8 Esto aparece desarrollado con claridad en BOURDIEU, P. (2000): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto.* Taurus, Madrid.

9 Vid. PEÑA, J.V. & RODRÍGUEZ, María del C. (2002): "Identidades esquemáticas de género en la escuela: a propósito del primer aniversario de la muerte de Pierre Bourdieu", *Teoría de la Educación. Revista interuniversitaria*, n° 14, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 235-263.

10 FREIRE, P. (2001): *Pedagogía de la indignación*. Morata, Madrid; FREIRE, P. (2002): *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona.

ticalidad filtra y elimina todo lo humano presente en el prójimo y se queda con el tipo o etiqueta que lo clasifica. La *verticalidad* implica, por tanto, un tipo de mirada superficial por la que los sujetos se acorazan en los clichés que los sitúan y legitiman en el status deseado. En este sentido, la vida humana y las relaciones sociales se convierten en una búsqueda de avales y en un patológico juego de sumisión y dominio, en un proceso cuyo objetivo es el ejercicio del dominio y del poder[11]. Así lo describen los inquietantes estudios de Foucault, que subraya esta omnipresencia de un poder que lo impregna todo en las relaciones humanas, en sus niveles aparentemente más alejados de la pirámide política. "Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad"[12].

El problema de la situación que estamos describiendo es que, según constatan los autores freudomarxistas, en toda *verticalización* hay una suerte de enajenación, con la consecuente pérdida de libertad y autenticidad en el sujeto humano. Es decir, la *persona vertical* ha colocado su voluntad en manos de los *otros*[13]. Esta persona que asume las escalas sociales en lo más profundo de su carácter y se identifica con ellas está *alienada*. Recogemos la definición de alienación (o enajenación) del propio Fromm:

> Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. Él, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior[14].

Terribles consecuencias; la persona se anula y llega a convertirse en un *personaje*, desenvolviéndose en la tramoya social como un actor que interpreta un papel escrito por

11 Cfr. FROMM, E. (1976): *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires.

12 FOUCAULT, M. (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, Madrid, p. 25. Foucault pretende incluso llegar más lejos que Freud y Marx en la denuncia y comprensión de esta omnipresencia del poder en las relaciones humanas y la psique. Así, afirma: "Marx y Freud quizá no bastan para ayudarnos a conocer eso tan enigmático, a la vez visible e invisible, presente y oculto, ocupado en todas partes, que se llama el poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, no agotan sin duda el campo de ejercicio y funcionamiento del poder" (*Ibid*., p. 31).

13 En la base de los fenómenos fascistas y autoritarios estaría esta suerte de vivencia enajenada, que, según Fromm, es buscada por el propio sujeto (a menudo inconscientemente) que siente lo que él denomina "miedo a la libertad". Debido a dicho miedo hacia lo que la libertad y la autonomía implican de *separatidad*, a la amarga sensación de soledad e incertidumbre que acompañan a los primeros pasos del sujeto hacia la autonomía y madurez psíquicas, el individuo se anula y enajena, en una suerte de postura regresiva a estadios de inmadurez.

14 FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, p. 105.

otros. Y el sujeto pasa la vida en un intento desesperado de obtener los símbolos de su grado, en la búsqueda envidiosa de la *distinción* que lo sitúe por encima de los demás[15].

Se desprende de lo expuesto que la *verticalidad* imposibilita el diálogo real y la búsqueda, necesariamente colectiva[16], de la verdad, o sea, la tolerancia como inclusión positiva del *otro*. Porque una persona convencida en su fuero interno, a menudo de manera inconsciente, de que los otros seres humanos son cosas situadas en una escala que pueden amenazar nuestro status, resulta imposible que adopte una apertura sincera al *otro*. Del *otro* sólo le interesa la etiqueta con la que lo cataloga y que lo sitúa arriba o, a ser posible, abajo de nosotros. No se halla *psicológicamente* dispuesta a recibir lo que pueda ofrecerle el *otro*. En la medida en que, como hemos dicho, la *mente vertical* jerarquiza y segrega, ¿cómo puede incluir sinceramente la opción del *otro* en el diálogo como búsqueda de la verdad o, simplemente, en el acuerdo práctico? En las alturas de la pirámide existe una sangrante sordera, muchas veces, al clamor del *otro*, porque la apertura a la *horizontalidad* que incluye a todas las voces resulta imposible *si se teme escucharlas*. No se puede aceptar a un *otro* del que nos protegemos, temerosos, porque cuestiona nuestro lugar inmutable en un catálogo de seres.

Sociedad *vertical* y cosificadora es, desde luego, nuestra sociedad administrada y burocrática, en la que el sujeto se halla perdido y alienado, con una amarga sensación de falta de libertad y asfixia, víctima de su papel en la representación social, sometido a una lógica ajena. Quien posiblemente mejor denuncia esta situación de carga psíquica, en la literatura contemporánea, es el escritor Franz Kafka[17]. El mundo que nos describe a lo largo de su terrorífica obra no es precisamente un lugar de expresión y desarrollo del potencial humano y la creatividad, sino que supone, al contrario, una profunda merma del espíritu. En

15 Vid. BOURDIEU, P. (2000): *Op. cit.*

16 En cierto trabajo anterior, expusimos algunas razones que evidencian cómo la búsqueda de la verdad es una tarea colectiva que requiere, por tanto, la tolerancia y el respeto. Aludimos, en especial, a la filosofía socrática, al Falsacionismo popperiano y al Perspectivismo de Ortega y Gasset. Vid. SANTOS, M. (2003b): *Op. cit.*, pp. 157-173.

17 Citemos el impresionante final de la novela *El proceso*, la escena en la que se consuma una condena sin sentido, el lugar adonde conduce una lógica implacable que opera por encima del *personaje* y lo convierte en un impotente pingajo. No tiene desperdicio (Las cursivas son nuestras): Después uno de los señores se desabrochó la levita y, de una vaina que llevaba colgada a un cinto que le rodeaba el chaleco, sacó un largo cuchillo de carnicero, estrecho y afilado por ambos lados. Lo sostuvo en alto y comprobó el filo a la luz. *De nuevo se iniciaron las repugnantes cortesías*; por encima de K., el uno le pasaba el cuchillo al otro; éste lo devolvía, también por encima de K. *Ahora K. sabía exactamente que su deber habría sido coger él mismo el cuchillo que pasaba de mano en mano por encima de él, e introducirlo en su cuerpo*. Pero no lo hizo; lo que hizo fue mover el cuello, todavía libre, y mirar a su alrededor. No podía satisfacer del todo aquella exigencia ni librar a las autoridades de su trabajo, pero la responsabilidad de aquel último error no era suya sino de quien le había quitado el resto de las fuerzas que hubiera necesitado. Sus ojos se clavaron en el último piso de la casa lindante con la cantera. Del mismo modo que se enciende una llama, se abrieron de golpe los cristales de una ventana; una persona, una figura débil y vacilante por la distancia y la altura, se inclinó mucho hacia adelante con un brusco movimiento y tendió los brazos aún más hacia adelante. ¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Una buena persona? ¿Alguien que sentía compasión? ¿Alguien que quería ayudar? ¿No habría más de uno? ¿Eran todos? ¿Era una última ayuda? ¿Quedaban objeciones que habían olvidado? Seguro que quedaba alguna. *La lógica es ciertamente inconmovible, pero a una persona que quiere vivir no le opone resistencia. ¿Dónde estaba el juez que no había visto nunca? ¿Dónde estaba el alto tribunal al que nunca había llegado?* Levantó las manos y separó todos los dedos. (...) Pero las manos de uno de los señores se posaban ya en la garganta de K., mientras el otro le hundía profundamente el cuchillo en el corazón y lo hacía girar dos veces. Con los ojos vidriosos, K. Vio aún cómo los señores, muy cerca de su cara, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. '¡Como un perro!', dijo; *era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle*." KAFKA, F. (1998): *El proceso*. Alianza, Madrid, pp. 233-234.

este sentido podemos hablar perfectamente, como hace Freire, de *opresión*. Y resulta patente que el oprimido ya no es sólo el pobre, sino que también lo es el que se instala en los niveles superiores, donde no deja de sufrir la carga de una estructura inhumana. La inhumanidad de verse obligado a responder a unas expectativas y representar un papel que lo distancia del *otro*, la violencia de relacionarse con el *otro* desde la lógica del dominio y la existencia ritualizada. Desde luego, también vive el opresor un inhumano aislamiento que esclerotiza su vida.

Esta convicción acerca del poder, como elemento que corrompe profundamente el corazón humano, es puesta de relieve con insistencia por los pensadores anarquistas o libertarios del siglo XIX. Gran parte de su filosofía conduce también a esta evidencia. Así, en Bakunin, por ejemplo, podemos leer:

> Nada es tan peligroso para la moral privada del hombre como el hábito del mando. El hombre mejor, el más inteligente, el más desinteresado, el más generoso, el más puro, se echa a perder infaliblemente y siempre en ese oficio. Dos sentimientos inherentes al poder producen siempre esa desmoralización: *el desprecio de las masas populares y la exageración del propio mérito*[18].

En la filosofía libertaria y el llamado socialismo utópico decimonónico resulta central la crítica a esta verticalidad inserta en el hombre, y que se manifiesta en los fenómenos de dominio y poder. Se trata de un punto básico de dichas filosofías. Se pone de manifiesto el efecto deshumanizador del poder, como algo opuesto a la naturaleza humana y a la felicidad del individuo, que se basan, por contra, en el apoyo mutuo. Son conocidos los esfuerzos de Kropotkin por justificar el papel evolutivo que en el mundo natural han tenido los comportamientos altruistas y este apoyo mutuo, en oposición a la idea de una contienda universal entre los individuos en la que la supervivencia del más fuerte es la regla y el motor de la evolución[19].

A continuación, tras haber presentado y descrito lo que hemos denominado *verticalidad*, junto con los inconvenientes que acarrea para la existencia humana, vamos a intentar argumentar sobre una posible alternativa. Esto es un propósito mucho más difícil de llevar a cabo y no podremos evitar ser algo menos precisos en las descripciones de algo que no deja de ser, hoy por hoy, una utopía. Básicamente, vamos a procurar una fundamentación de una forma diferente de estar en el mundo y con los demás, definitivamente tolerante, que en oposición a la desarrollada en líneas anteriores, vamos a denominar *horizontalidad*. Pretendemos discutir, desde ahora, sobre la posibilidad y condiciones de una *horizontalización* de la sociedad y el corazón del hombre.

2. LA TOLERANCIA COMO ENCUENTRO Y HORIZONTALIDAD

Nosotros entendemos la *horizontalidad* como una situación psíquica y social, interior y exterior al sujeto, en la cual ningún hombre anula la libre expresión de otro, de mane-

18 BAKUNIN, M. (1977): *Federalismo, socialismo y antiteologismo*. Aguilera, Madrid, p. 140.

19 Cfr. DÍAZ, C. (1978): *El anarquismo como fenómeno político moral*. Zero Zyx, Madrid, pp. 34-41; GARCÍA MORIYÓN, F. (1990): *Del socialismo utópico al anarquismo*. Cincel, Madrid, p. 59.

ra que todos pueden manifestarse sin hallar un obstáculo en el *otro*, sino más bien un apoyo para el propio crecimiento. Desde luego, para que esto ocurra ha de darse una cierta igualdad de derecho entre los individuos, siendo preciso que la sociedad adopte un tipo de estructura política de corte democrático. Pero la *horizontalidad* impregna ámbitos mucho más profundos en el hombre, los de su carácter. De nuevo, como en la *verticalidad*, tenemos una estrecha conexión que une lo interno y lo externo del hombre. En la *horizontalidad*, el tipo de relación entre los individuos está basado en la ayuda mutua, lejos de toda relación de dependencia y dominio, propias, como vimos, de la *configuración vertical*. La clave, y en esto continuamos fundamentalmente siguiendo a Erich Fromm, es la aparición en la psique del individuo de un auténtico interés por el *otro*[20].

Se puede concebir el aspecto interno o caracterológico de la *horizontalidad* como una suerte de receptividad y apertura al *otro*. Nos referimos a una propensión íntima a la escucha y el diálogo, a la inclusión del prójimo[21]. Es la actitud mental que resulta imprescindible para el diálogo auténtico. Porque resulta casi imposible que el diálogo ocurra sin una apertura al *otro*, que parte de la íntima convicción, en los niveles más profundos de la psique, de que el *otro* vale, de que puede aportarnos algo.

La necesidad de esta tolerante horizontalidad queda explicada a partir del hecho señalado por Jaspers de que "si yo sólo soy yo, sería árido desierto"[22]. Es decir, "yo no puedo llegar a ser yo mismo, si el otro no lo es, yo no puedo estar cierto de mí si no estoy también cierto del otro"[23]. En las páginas donde se encuentran estas citas desarrolla el filósofo Jaspers, con su habitual laconismo, la idea de que "yo no soy yo si no es a través de la comunicación (existencial) con un tú libre". El extremo valor que el *otro* tiene para nosotros requiere que nos ubiquemos frente a él en términos de igualdad, de manera que podamos comunicarnos, más allá de los prejuicios verticales que operan cosificándolo.

Es decir, se necesita una situación de igualdad y confianza que no coarte la libre expresión de cada existencia, en la que nadie tema ser él mismo u obligue al otro a mostrarse de manera falsa. Se precisa un tipo de *relación horizontal tolerante* para que los hombres,

20 El desarrollo de esta idea en Fromm se ofrece de forma sintética y clara en su conocida obrita *El arte de amar*, que resume sus primeras consideraciones al respecto. Nos viene a explicar que el amor maduro requiere un estado determinado en el desarrollo psíquico humano, una salud mental que en absoluto abunda entre nosotros, porque, como afirma en esta obra y en otras posteriores, nuestras sociedades están enfermas.

21 La "tolerancia" se ha entendido, básicamente, de tres maneras, al menos desde el comienzo de su utilización en los siglos de la Reforma Religiosa en Europa. (vid. SANTOS, M. (2003a). Se consideran, pues, estos tres sentidos: a) una tolerancia como permisividad absoluta, como un "todo vale" sin límite; b) una tolerancia como apreciación positiva de la diferencia, que acepta que el *otro* es poseedor de una perspectiva que nos puede enriquecer; c) una tolerancia negativa que equivale a un mero consentimiento de la diferencia por parte de quien cree poseer la verdad. De ellos, el que conecta con lo que estamos describiendo es el segundo, que implica una aceptación e inclusión positiva del *otro* en nuestro mundo. Esta forma de entender la tolerancia es explicada, descrita y justificada en SANTOS, M. (2000a); BARRIO, J.M. (2003): "Tolerancia y cultura del diálogo", *Revista española de pedagogía*, n° 224, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, pp. 131-152; LÓPEZ QUINTÁS, A. (1995): "La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad", *Revista española de pedagogía*, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, n° 251, pp. 321-334. Por citar sólo algunos estudios, porque la bibliografía es abundantísima. En cualquier caso, esta tolerancia se relaciona claramente con lo que aquí venimos denominando *horizontalidad*.

22 JASPERS, K. (1958a): *Filosofía* (vol. 1). Revista de Occidente-Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, p. 458.

23 *Ibidem.*

al comunicarse, se expresen y crezcan. Según las propias palabras de Jaspers, "En la comunicación, por virtud de la cual yo me sé captado a mi vez, el otro es solamente este otro: su *singularidad* es el modo en que se manifiesta la sustancialidad de este ser"[24]. La otra persona es sujeto irrepetible y singular, lo cual es una verdad que, como psiquiatra, él mismo conoció bien y consideró en la práctica médica[25]. Es en esta comunicación directa y profunda en la que el sí mismo, por emplear la expresión jasperiana, se conoce y se re-crea. En ella se da una creación mutua en la que los sujetos participantes se van implicando. En este juego, y sólo en él, el sujeto llega a nacer y conocerse, y trascenderse. Por eso, tiene sentido ostentar la tesis de que mi autodesarrollo requiere de la libertad y el libre desarrollo del *otro*. En cualquier caso, Jaspers no ignora los límites y dificultades de la comunicación existencial[26], pero insiste en la importancia *vital*, para el propio individuo, de que se encuentren modos de llevarla a cabo.

De un modo u otro es el acecho e irrupción de la *verticalidad* el principal obstáculo a esta suerte de relación fraternal entre los hombres que ahora nos ocupa. Porque la verticalidad puede interponerse entre dos personas y está en el origen de numerosos conflictos y de la ausencia de entendimiento entre los hombres. Esto se ejemplifica con claridad en el tipo de amor patológico que Fromm denomina "amor idolátrico":

> Una forma de pseudoamor, que no es rara y suele experimentarse (y más frecuentemente describirse en las películas y las novelas) como el 'gran amor', es el *amor idolátrico*. Si una persona no ha alcanzado el nivel correspondiente a una sensación de identidad, de yoidad, arraigada en el desenvolvimiento productivo de sus propios poderes, tiende a 'idolizar' a la persona amada. Está enajenada de sus propios poderes y los proyecta en la persona amada, a quien adora como al *summum bonum*, portadora de todo amor, toda luz y toda dicha. En ese proceso, se priva de toda sensación de fuerza, se pierde a sí misma en la persona amada, en lugar de encontrarse[27].

Vemos cómo en este tipo de relación humana, tan inocente en apariencia, se nos cuela esta visión y concepción del mundo que hemos denominado "vertical". El sometimiento afectivo a la otra persona que describe Fromm se entiende dentro de una concepción *vertical* de las relaciones humanas, de una *configuración psíquica vertical*. En este sentido, también el propio Jaspers afirma, sin dejar ninguna duda al respecto, que "El instintivo anhelo de que los otros debieran ser como dioses y santos impide toda comunicación"[28].

Así pues, la interacción humana, al menos la que Jaspers denomina "existencial", nunca es un mero desarrollo de un yo innato, sino una creación del yo en la comunicación mutua. Del *otro* parte la construcción de uno mismo. Se trata de un bonito matiz que nos enfatiza la imperiosa necesidad de comunicarnos para crecer, de contar abiertamente con los

24 *Ibid*., p. 459.

25 Vid. JASPERS, K. (2001): *Psicopatología general*. Fondo de Cultura Económica, México.

26 JASPERS, K. (1958): *Op. cit.,* pp. 459-461.

27 FROMM, E. (1974): *El arte de amar*. Paidós, Buenos Aires, p. 106.

28 JASPERS, K. (1958): *Op. cit.,* p. 460.

demás, de un trato enriquecedor con el *otro*, que verdaderamente nos modifica irrumpiendo gozosamente en nuestra vida.

Será el filósofo Lévinas quien acentúe, especialmente, este carácter básico y vital para el individuo de la relación ética con el *otro*. Cuando este autor se refiere a la ética, entiende por ésta la relación básica y fundacional con lo ajeno, con lo que no somos pero a lo que debemos incluso el ser. Por eso, para este autor, la ética precede a toda sabiduría y entronca con profundidades muy por debajo de los discursos y las elaboraciones racionales. "Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética"[29]. Y sin esta relación ética, o irrupción del Otro que nos cuestiona, si sólo partimos de la autarquía del solitario Mismo, el pensamiento deviene injusticia: "Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia"[30].

El *otro*, según la concepción levinasiana, es un contacto que nos produce una apertura al infinito. Pero sobre todo, antes que una idea o un discurso, este Otro Maestro es un rostro. Se trata de un contacto de carne y hueso, pre-racional: "El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro"[31].

> *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso[32].

El autor que nos ocupa continúa afirmando que

> La relación con el rostro, no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El extrañamiento que es libertad, es también, extrañamiento, miseria. (...) El Otro, el libre es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. (...) Hay allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica[33].

Más adelante este filósofo afirma: "La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al

29 LÉVINAS, E. (1999): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Sígueme, Salamanca, p. 67.

30 *Ibid*., p. 70.

31 *Ibid*., p. 74.

32 *Ibid*., p. 89.

33 *Ibid*., p. 98.

que se aborda como "Usted" en una dimensión de grandeza"[34]. Perturbadora presencia la del *otro* que cuestiona "mi dichosa posesión del mundo"[35].

Pero sobre todo, esta existencia e interpelación del *otro* resulta epistemológicamente necesaria. Sin él no podemos ni siquiera conocernos a nosotros mismos. Tal es su importancia vital. Por eso, en el fondo, descubrimos que el *otro* siempre ha estado, incluso en el ejercicio de nuestra libertad, como punto de partida. Y es dicha convicción la que justificaría una horizontalización de nuestras relaciones con los demás, que devuelva al prójimo el valor que se merece, el valor que siempre tuvo. Horizontalizar las relaciones humanas es, en el fondo, normalizarlas. Aunque Lévinas nos describe una "asimetría" en la relación con el *otro*. Esta idea, lejos de sugerir una verticalidad opresora, expresaría la "maestría" o señorío que el *otro* tiene para la propia configuración del Yo. Se trata, como decíamos en líneas anteriores siguiendo a Jaspers, de un *otro* cuya extrema importancia se basa en que nos da la faz humana. Tanto es así que la cualidad humana más profunda y primigenia que tenemos, manifestada por la mano extendida de un bebé, es el carácter relacional con que nacemos. Somos seres hechos *en la relación*. "Al principio está la relación" expresa, en este sentido, Martin Buber[36].

En todo caso, cuando se deshacen las verticalidades, que hemos descrito como fachadas impuestas a una realidad que intentan ocultar, entonces aparecería lo auténtico. El trasiego de la cultura como ámbito de relaciones, emprendería su marcha sin más frenos que los límites específicos de la condición humana. Entonces, como explica Rousseau, Emilio puede ser él, ya lejos de las convenciones de una sociedad opuesta a su naturaleza. Igual que el filósofo ginebrino, creemos, y así esperamos haberlo mostrado, que la humanidad puede alejarse de sí misma y extrañarse, cuando debido a oscuros mecanismos *prefiere* representar lo que no es, vivir una angustiada historia como las narradas por Kafka. La emancipación, se nos antoja, supondría una suerte de retorno al estado natural en el que los hombres *evolucionan y se relacionan*, bien distinto del estado artificial de parálisis, de extraños prejuicios, de lógica kafkiana e inhumana. Sólo entonces, sería posible concebir una tolerancia que incluye y escucha al *otro*.

3. LA TOLERANCIA SUPONE "NO HABER LLEGADO NUNCA"

Paulo Freire relata en un párrafo no muy conocido de uno de sus últimos libros que, siendo niño, descubrió el dinamismo del mundo y las relaciones humanas, se topó con el carácter imperfecto e inacabado de la realidad, en la que "todo fluye". De dicho descubrimiento resultó una suerte de desahogo y liberación.

> Un día, a los cinco años, *adiviné* que había un desacuerdo en las relaciones entre mi padre y mi madre. No tenía, no podía tener conciencia de la profundidad y de la extensión de aquella situación. De repente me sentí como si la tierra desapareciese

34 *Ibid*., pp. 98-99.

35 *Ibid*., p. 99.

36 BUBER, M. (1998): *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, p. 22. Siguiendo a Buber, la horizontalidad de que hablamos en el presente artículo se fundaría en la relación, en la cualidad relacional de los hombres, y ésta es interacción, *reciprocidad* (vid. *Ibid*., p. 22).

> bajo mis pies. La falta de seguridad me hizo más frágil. Aquella noche dormí sobresaltado: soñé que me hundía en la orilla de un hondo barrizal de donde, con mucho esfuerzo, milagrosamente me salvaron. (...) La seguridad retornó en la medida en que, necesitado de ella, procuraba encontrarla no en ella misma sino en las relaciones entre mi padre y mi madre. Es allí donde debería estar. Por la mañana, cuando me levanté percibí satisfecho que mi seguridad estaba en la forma como mis padres hablaban entre sí y me hablaban[37].

Significativa anécdota que refiere el descubrimiento, trascendental, del carácter dinámico del mundo y las relaciones humanas por parte de un niño. Descubrimiento liberador, a todas luces. Liberador del miedo y la parálisis que hemos descrito anteriormente. De hecho, toda la pedagogía freiriana funda la liberación en el conocimiento profundo y cierto de que "el mundo no es, el mundo está siendo."

Y, según hemos mostrado, al desplomarse las fachadas verticales nos abrimos a la movilidad, al flujo de la realidad, y, por supuesto, a un *otro* que antes ignorábamos. El *otro* es el rayo desafiante que, como afirma Lévinas, irrumpe en nuestra monotonía metafísica y la pone en movimiento. La totalidad, unívoca y ordenada, es cuestionada por un ser ajeno que introduce la inestabilidad en la inmovilidad del Mismo. En este sentido, escuchar a otra persona es estar dispuesto a ser cuestionado, de lo cual resulta la auténtica liberación. Parecería, según esto, que la sabiduría liberadora resulte del conocimiento de que, como expresa Bakunin,

> la unidad real del universo no es más que la solidaridad y la infinidad absolutas de sus reales transformaciones, porque la transformación incesante de cada ser particular constituye la verdadera, la única realidad de cada uno, ya que todo el universo no es más que una historia sin límites, sin comienzo y sin fin"[38].

Curiosamente, es la percepción del carácter efímero de la naturaleza humana y la historia la puerta para la liberación. Contrariamente a la parálisis propia del fanático, el hombre tolerante está abierto al cambio y la transformación[39]. Dice Freire: "consciente de que puedo conocer social e históricamente, sé también que lo que sé no puede escapar a la continuidad histórica. El saber tiene historia. Nunca es, siempre está siendo"[40].

Admitir que somos una re-creación continua implica la humildad de saber que uno no ostenta la verdad absoluta y puede estar equivocado. Por eso, la humildad es, según Freire, una auténtica llave del conocimiento:

> Es necesario estar siempre a la espera de que un nuevo conocimiento surja, superando a otro que, ya habiendo sido nuevo, envejeció. (...) La historia es un llegar a ser como nosotros, seres limitados y condicionados, y como el conocimiento que

37 FREIRE, P. (2002): *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona, p. 27.

38 BAKUNIN, M. (1977): *Op. cit.,* p. 99.

39 SANTOS, M. (2001): "El saber de la escuela", *Revista de Ciencias de la Educación*, n°187, Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación, Madrid, pp. 294-295.

40 FREIRE, P. (2002): *Op. cit.,* p. 20.

> producimos. Nada por nosotros engendrado, vivido, pensado o hecho explícito se da fuera del tiempo, de la Historia. Tener certeza, tener dudas, son formas históricas del estar siendo[41].

La tolerancia aparecería como la disposición a escuchar al *otro*, aceptando en consecuencia la transformación que nos provoca. Por eso, al desaparecer las concepciones inmovilistas de la cultura y aceptar su continuo progreso, sin miedo al extranjero que cuestiona nuestro mundo, se facilita que éste piense, se exprese y aporte. La *horizontalidad tolerante* permite la participación común en una cultura que, hecha por todos, no se detiene en ninguna forma predeterminada. Se asume que la cultura *está siendo*, en permanente proceso de reconstrucción. En este sentido, por ejemplo, la identidad cultural ya no es algo fijo, sino que se trata de un horizonte que nunca es alcanzado por completo y que también se halla en movimiento.

Asumir el movimiento y el dinamismo del mundo, su continua transformación, como una verdad, implica una renovación profunda, en la que ya es posible expresarse y abrirse a la manifestación del *otro*. Ya nadie necesita coaccionar a nadie y todos los hombres pueden expresarse, todos dan lo que de verdad son. Ya no hemos de abrirnos paso a costa del *otro*, como sucede en los contextos de *verticalidad* y refleja la, tan idolatrada en nuestros tiempos, competitividad. Porque en la perspectiva *horizontal* toda victoria y toda derrota quedan superadas. No hay arribas y abajos. Sólo la libertad de vivir sin premios y de recibir al *otro* sin mediaciones ni guiones que lo niegan. El gozo de recibir al *otro* que me cuestiona, pero en cuya interacción me proporciona la faz humana.

4. BALANCE Y CONCLUSIÓN

En síntesis, en la *sociedad tolerante* las relaciones humanas se autentifican, porque no necesitan repetir papeles recibidos *ni justificar méritos*. Las personas no precisan ya rendir cuentas ni tratan de acoplarse a vanas expectativas sociales. Implica, nada menos, sustituir la visión del mundo como teatro, en la que hemos sido educados, como trama ya elaborada de antemano y repleta de personajes (que no personas). Desde el prisma de la *horizontalidad* la imagen del mundo y sus reglas cambian notablemente.

La humanidad ya no es el amenazador conjunto de los otros hombres que se percibe desde la *verticalidad*. Al contrario, lo importante para el hombre tolerante es la creación colectiva, el proceso de construcción mutua y transformación. Y Freire, que sabe esto, contra toda apariencia, es muy realista. No nos habla de castillos en el aire cuando nos describe el dinamismo de la realidad y el carácter inacabado e histórico del hombre, proyectando desde ahí su *pedagogía de la liberación*. Se trata precisamente de un encuentro con la realidad, lejos de las figuraciones que nos han engañado demasiado tiempo, además de haber causado un enorme sufrimiento. Y es justo por ese sufrimiento, que habríamos de tomar en serio el encuentro con nuestra responsabilidad para re-crear juntos la cultura, en un permanente proceso. En definitiva, la persona tolerante, en el sentido que hemos descrito, ya no combate con la realidad ni trata de forzarla como si fuera algo ajeno y extraño, sino que la asume y participa en ella, dando rienda suelta a su imprescindible relación con el *otro*.

41 *Ibidem*.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 91 - 104
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Utopía de la soberanía popular: la convocatoria de una Asamblea Constituyente

The Utopia of Popular Sovereignty: The Convocation of a Constituent Assembly

Agustina Yadira MARTÍNEZ y Ana Irene MÉNDEZ
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo, es hacer evidente el alcance político de la soberanía popular en la búsqueda de una nueva estructura social, en virtud de la crisis que manifestó el sistema representativo de hegemonía partidista; para lograrlo se destaca en primer lugar la necesidad del pueblo venezolano de lograr un proyecto de nación con presencia de la participación en los diferentes ámbitos del quehacer ciudadano, a través de una Asamblea Nacional Constituyente. Seguidamente, se intenta mostrar que aún con la dificultad jurídica de tal posibilidad, se presentó la iniciativa de esta solicitud ante la extinta Corte Suprema de Justicia, que tuvo como respuesta una sentencia que baso su argumentación jurídica en la Soberanía Popular, la cual tuvo gran importancia en el momento de justificar el derecho a manifestar el poder constituyente permitiendo su convocatoria a través de un referendo. En este sentido, se consideran algunas diferencias entre las funciones del poder constituyente y del constituido; describiendo el proceso y el resultado de la convocatoria de la constituyente que puso de manifiesto la voluntad del pueblo soberano, lo que supuso su participación en el poder, situa-

ABSTRACT

The objective of this paper is to make evident the political impact of popular sovereignty in the search for a new social structure, in virtue of the crisis that the representative system of party hegemony manifested, in order to point out in the first place the need of the Venezuelan people to create a nation project with the presence of participation from all the different environments and aspects of citizen activity, through a National Constituent Assembly. We next attempt to show that even with the judicial difficulty involved in this proposal, this initiative was presented to the extinct Supreme Court of Justice, and an answer was received in the form of a sentence the legal argumentation of which is based on popular sovereignty, and which was very important at that moment in justifying the right to manifest constituent power permitting the convocation of said power through a referendum. In this sense, we consider some differences between the functions of constituent power and constituted power; describing the process and the result of the convocation of the constituent assembly that manifested the will of public sovereignty, and which supposes its participation in power, a situation which

Recibido: 10-02-2006 Aceptado: 05-06-2006

ción que llevó a distinguir la soberanía popular de la del poder público. Por último, el trabajo identifica entre los rasgos más significativos del nuevo texto constitucional aprobado por referendo, la participación ciudadana como derecho constitucional, sus medios y mecanismos para tal fin; así como, la facultad del soberano de convocar una Asamblea Nacional Constituyente con el objeto de transformar el Estado, crear un nuevo ordenamiento jurídico y redactar una nueva Constitución. Se concluye, que esta situación es el resultado de la materialización de la utópica, pero real idea de la soberanía popular.
Palabras clave: Soberanía popular, participación ciudadana, referéndum consultivo, Asamblea Nacional Constituyente.

distinguished popular sovereignty from public power. Finally, the paper identifies among the most significant characteristics of the new constitutional text approved by referendum, citizen participation as a constitutional right, and the means and mechanisms for this purpose, as well as the faculty of the sovereign population to convoke a National Constituent Assembly for the purpose of transforming the state, creating a new judicial ordering, and writing a new constitution. The conclusion is that this situation is the result of the materialization of utopia, but as a true ideal of popular sovereignty.
Key words: Popular sovereignty, citizen participation, consultative referendum, national constituent assembly.

INTRODUCCIÓN

La adopción de un nuevo texto constitucional resume un suceso de gran importancia para la sociedad; primero, porque ello significa la subordinación de la libertad individual y de una serie de prerrogativas que rigen de una manera u otra la conducta en la sociedad, y en segundo lugar, representa un alto riesgo de que el poder sea ejercido de manera tiránica por una u otra instancia y que esto se estatuya con el apoyo de la validez de la norma.

En la actualidad, la mayoría de los Estados ubican a la Constitución Nacional en la cúspide de su ordenamiento jurídico, convirtiéndose ésta en la norma fundamental. De ahí la importancia que tiene la carta magna en el devenir de la sociedad moderna, y por lo tanto es fundamental su adecuación a las nuevas situaciones que contemplan los nuevos tiempos. La existencia de Constituciones que datan de centenares de años, nos lleva a considerar que esos textos contienen paradigmas sumamente generales y son en su mayoría orientaciones, nociones ideológicas y principios del Estado; por el contrario en Venezuela se estila la adopción de textos fundamentales con normas muy detalladas; la dificultad de estas constituciones se muestra ante los cambios en su entorno social –bien sea nacional, o mundial– por cuanto hace "tambalear" algunas veces la eficacia de sus preceptos.

A finales de la década de los noventa, en Venezuela quedó atrás la discusión sobre la pertinencia de la reforma constitucional, a pesar de los proyectos que se presentaron para su reforma, los actores políticos del momento, no pudieron concretar tal objetivo, de tal manera que éstos sólo fueron promesas no cumplidas. A diferencia de esta situación, los acontecimientos que devinieron luego de 1998, cuando se presentó como propuesta de campaña electoral la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente, hasta desembocar con la promulgación del nuevo texto constitucional.

En este sentido, es necesario evidenciar el alcance de la soberanía popular en la búsqueda de una nueva estructura social; para lograrlo este trabajo se propone en la primera parte, destacar la necesidad del pueblo venezolano de encontrar un proyecto de nación con presencia de la participación en los diferentes ámbitos del quehacer ciudadano, a través de una Asamblea Constituyente; seguidamente se intenta mostrar que aún con la dificultad ju-

rídica de tal posibilidad, se presentó la iniciativa de la solicitud que tuvo como respuesta la sentencia que permitió la convocatoria de la Asamblea a través de un referendo; se consideran algunas diferencias entre las funciones del poder constituyente y del constituido producto de la fundamentación que hace la sentencia en la soberanía popular; describiendo el proceso y el resultado de la convocatoria de la constituyente, el cual evidenció la voluntad del pueblo soberano, lo que supone su participación en el poder, situación que conllevó a distinguir la soberanía popular de la del poder público. Por último el trabajo en un apretado resumen, identifica los rasgos más significativos del cambio que presenta el nuevo texto constitucional.

En este contexto, se intentará entonces demostrar si la soberanía de la cual el pueblo es titular, es una la expresión utópica o posible de materializar.

1. LA PROPUESTA DEL PROCESO CONSTITUYENTE

El texto constitucional venezolano de 1961 ya derogado, consagró los derechos civiles y políticos y la mayoría de los derechos sociales que hoy conocemos. El establecimiento de los derechos sociales dio paso a la cristalización de una nueva etapa del derecho constitucional moderno que se venía gestando desde la Constitución de 1936. Con ella se inicia, aunque tímidamente, el desarrollo del programa social constitucional.

Sin embargo, era un proyecto político basado en la democracia representativa la cual resume Cuñarro, *et al.*[1], parece consolidarse durante sus primeros veinte años, pero el carácter concentrador de poder de la forma de Estado constituida, unido al estilo de hacer política de los partidos tradicionales, que restringieron la democracia representativa a un forcejeo entre roscas de poder, dan lugar a un deterioro paulatino de la vida político institucional. El sistema político comenzó a transitar, a inicio de la década de los 80 un espiral de deslegitimación, que llevó a la élite política a esgrimir la bandera de la reforma.

Es importante mencionar que la crisis política que se vivía en 1993, se reflejó en los resultados de las elecciones de ese año caracterizado por la ruptura del bipartidismo y el debilitamiento de AD y COPEI, los cuales desde 1973 se habían constituido en los partidos predominantes, sin embargo esta situación permitió el surgimiento de nuevas organizaciones políticas.

El entonces Presidente electo, Caldera, consideraba –admite Urdaneta–[2], que la frustrada reforma constitucional debía ser asumida por un Congreso relegitimado, que se convertiría en Congreso Constituyente, a lo que no se dio el debido cumplimento. En su último año de gobierno se produce una nueva elección de la Directiva del Congreso, pero incumpliendo por primera vez el "Pacto Institucional" derivación del emblemático "Pacto de Punto Fijo" que consiste en garantizar que el Presidente del Congreso sea siempre un Senador afecto al Gobierno. Ese nuevo presidente parlamentario propuso reasumir la reforma

1 CUÑARRO, E.M.; LEAL, N. & MORALES E. (2002): "La Conformación del Estado y del Gobierno en Venezuela: Los momentos constituyentes de 1961 y 1999", In: *Bases y Principios del Sistema Constitucional Venezolano.* Tomo I. San Cristóbal. Estado Táchira, Venezuela. p. 276.

2 URDANETA GARCÍA, A. (2001): *Proceso Constituyente y Viabilidad de Cambio Democrático. El Nuevo Derecho Constitucional Venezolano.* UCAB. Caracas, p. 162.

constitucional, proponiendo la inclusión de la doble vuelta, pero ya era muy tarde, solo restaba enfrentar la realidad del nuevo proceso electoral

En medio de tales circunstancias en 1998, irrumpe en el escenario político Hugo Chávez quien presenta como propuesta de su campaña electoral la convocatoria de la Asamblea nacional Constituyente, y como resultado de las elecciones presidenciales del 06 de diciembre de ese mismo año obtuvo el triunfo con una alta participación en los comicios electorales.

En busca de un ejercicio democrático efectivo, la salida entonces era buscar una nueva estructura social que además de contener un carácter representativo, incluya la participación en los diferentes ámbitos del quehacer ciudadano. Este planteamiento, lleva a la necesidad de encontrar este principio en un basamento legal para poder desarrollarlo, tal disposición no sería otra que el texto constitucional.

¿A quién delegarle la responsabilidad de llevar a efecto tal disposición popular?. Es recurrente encontrar constituciones cuyos redactores no estén investidos en su función por la voluntad de los futuros destinatarios, sin embargo, la legitimación de su trabajo puede darse fácilmente con la aceptación pacífica de los resultados. Sin embargo, la legitimación del texto redactado se verá garantizada en gran medida cuando sus autores se unifiquen en un órgano colegiado –por regla general supraconstitucional– cuyo nombre es Asamblea Nacional Constituyente.

Ese proceso trascendental de la historia de los pueblos cuyo fin es la adopción de una nueva perspectiva del Estado, de los derechos, de la vida jurídico política y social, está a cargo de este cuerpo colegiado cuyas disposiciones se encuentran aún por encima del texto que pasará a ser derogado.

2. LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

El significado de constituyente se encuentra inexorablemente asociado al poder, al concurrir con el de asamblea, resulta un cuerpo colegiado que tiene el poder de construir un orden legal, un conjunto de instituciones políticas, administrativas, jurídicas y ejercer otras funciones que le sean encomendadas.

El Poder Constituyente se contrapone al constituido en cuanto a sus límites y funciones, y en forma general en su estructura jurídica. De hecho, parte de la doctrina considera que el primero tiene funciones políticas, y el segundo jurídicas. Por otro lado, mientras que el poder constituido crea normas a tenor de lo establecido en estamentos de superior jerarquía (las leyes están sujetas a la Constitución, los reglamentos a ambas, etc.). El constituyente perfila su labor con prescindencia de cualquier fuente totalmente objetiva, pues de no ser así, iría en detrimento de la supraconstitucionalidad que le caracteriza, pues es *legibus absolutus,* al respecto Schmitt en Combellas[3], refiere que "Poder Constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia de la unidad política como un todo".

Este Poder Constituyente se materializa a través de una Asamblea Constituyente, cuya función es eminentemente deliberante, la cual como se mencionó, se constituye en un

3 COMBELLAS, R. (1998): *¿Qué es la Constituyente? Voz para el Futuro de Venezuela.* Panapo. Caracas. p.14.

cuerpo u órgano colegiado conformado por un número determinado de personas que, en representación de la voluntad popular, tiene a su cargo la elaboración de una nueva Constitución, y consecuentemente reorganizar política, jurídica, económica y socialmente la estructura del Estado e instaurar una nueva configuración de los derechos y deberes inherentes a sus destinatarios.

Sin duda la Asamblea Constituyente tiene como principal objetivo la creación de una nueva carta magna; por lo que debe diferenciarse de una reforma parcial, de ser así, se estaría en presencia de la actuación del poder constituido cuya actuación se encuentra limitada a los causes que impone la propia Constitución para su reforma.

La creación de una nueva Constitución es el fin último de la Asamblea Constituyente, y su existencia se agota en el cumplimiento de éste objetivo, pues ella tiene carácter temporal. Dicho objetivo acompañado con sus respectivas consecuencias le darán al Estado una nueva convicción organizativa.

Al respecto, Loewenstein[4], señala que de acuerdo con las teorías de la soberanía del pueblo y del *pouvoir constituant* originario del pueblo soberano, se ha generalizado, y hasta estereotipado, un procedimiento para la elaboración y la adopción de la constitución escrita: una asamblea nacional constituyente será elegida por todo el pueblo para esta tarea específica. Con más frecuencia hoy que en tiempos pasados, se prescribe imperativamente la ratificación final por el pueblo soberano. La ratio de esta exigencia es que la ley fundamental adquiere una mayor solemnidad a través de la aprobación por el pueblo soberano.

No obstante, el reto se centra en enfrentarse a este proceso de cambio político de una manera pacífica, sin asidero jurídico de forma expresa para su convocatoria como sucedió para el caso venezolano.

3. INICIATIVA DE LA SOLICITUD

Las normas vigentes antes de ser instaurada la Asamblea Constituyente provocaron el debate sobre su naturaleza poniendo en peligro las posibilidades del cambio, por cuanto no hacían referencia alguna sobre la Asamblea Constituyente, se limitaba a establecer el procedimiento de la enmienda en su artículo 245, y en el 246 la reforma general. A *prima faciae*, sería posible afirmar que la creación de un nuevo texto constitucional, es similar a la reforma general. Sin embargo, la concepción doctrinaria indica que no es así; esta busca un cambio sustancial del texto, pero manteniendo intactos los principios fundamentales[5] que cimientan el ordenamiento jurídico. Por otro lado, en caso de reforma el órgano encargado de esta función sería el Congreso, en cambio la Asamblea Constituyente se constituye en un nuevo órgano con legitimidad investida para tal fin.

La iniciativa en caso de reforma pertenecía a los miembros del poder legislativo o a la mayoría absoluta de las asambleas legislativas; de cualquier manera la Carta Magna no le

4 LOEWENSTEIN, (1979): pp. 60-161.

5 El término "principios fundamentales" está orientado, en este contexto, a las bases, al sustento racional que coloca a la Constitución en la cúspide del ordenamiento jurídico, en sentido estricto, no debe confundirse con las "disposiciones fundamentales".

permitía la iniciativa al Presidente de la República, que era, en todo caso, el impulsor de la propuesta de la Asamblea Constituyente[6].

La situación se mostraba distinta al analizar el artículo 4 de la Constitución acompañado del artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política. El primero establece que: "La soberanía reside en el pueblo, quien la ejerce mediante el sufragio, por los órganos del poder público". El pueblo, como titular de la soberanía que es, tiene facultad para darse una nueva Constitución. El citado artículo declara de forma expresa que la titularidad de la soberanía recae directamente sobre el pueblo y luego, menciona que el mecanismo para su ejercicio es el sufragio.

Por otra parte el artículo 181 *ejusdem*, otorga al jefe de Estado la iniciativa para convocar la celebración de un referendo con el objeto de consultar a los electores sobre decisiones de especial trascendencia nacional, esta posibilidad se materializó a través de la sentencia que emitiera la Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia del 19 de enero de 1999.

4. LA SENTENCIA DE LA CONVOCATORIA DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

La propuesta a la convocatoria de la Asamblea Constituyente en Venezuela encendió *ab initio* el debate político, pero más dilatada todavía resultó la contienda jurídica; y el punto más álgido de la discusión fue la validez de la forma de la convocatoria, a saber, mediante un referendo consultivo nacional obviamente con carácter vinculante.

De manera que un grupo de electores introdujo –con legitimación para hacerlo– un recurso de interpretación del artículo 4 de la Constitución del 61, vigente para ese momento, de conformidad con el artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política. Pero no se limita aquí la solicitud, pues a lo largo del contenido del recurso los recurrentes acotan una serie de cuestiones que debían ser dirimidas por la Corte Suprema de Justicia, en Sala Política-Administrativa, con miras a establecer un marco jurisprudencial de aquél histórico proceso.

De cierto que la Corte no se limitó a ello y, en la aplicación de la moderna teoría y doctrina constitucional, el Magistrado Humberto J. La Roche, emitió una sentencia que oportunamente sentó un precedente alejado de lo ortodoxo, despejó muchas dudas, y abrió el camino para el posterior proceso de transformación del Estado venezolano.

Dicha sentencia, comienza a determinar sobre el fondo del recurso con una elemental descripción de la supremacía constitucional para luego fundamentar la soberanía, como titular del poder constituyente, en la razón pertinente mediante la cual se puede, en todo momento, modificar y transformar el ordenamiento constitucional. Al contrario, el poder constituido mal podría llevar a cabo una reforma de este tipo, pues sus máximas atribucio-

6 "El Presidente de la República, en Consejo de Ministros, el Congreso de la República por acuerdo adoptado en sesión conjunta de las Cámaras convocada con cuarenta y ocho horas (48) de anticipación a la fecha de su realización, por el voto favorable de las dos terceras (2/3) partes de sus miembros presentes, o un número no menor del diez (10%) por ciento de aquellos electores inscritos en el Registro Electoral, tendrá la iniciativa para convocar la celebración de un referendo, con el objeto de consultar a los electores sobre decisiones de especial trascendencia nacional. La celebración de referendos en materia de interés propio de los Estados y Municipios, se regirá por lo establecido en las normas que lo rigen, respectivamente"

nes, en lo atinente a modificación constitucional, se agotan en la enmienda y la reforma. De esta forma la sentencia diferencia las funciones del poder constituyente del constituido.

Más adelante aborda el tema del artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política con la premisa interrogativa de si puede o no convocarse a una Asamblea Nacional Constituyente mediante la figura del referendo consultivo contemplado en el artículo precitado. Declara la Corte que:

> a. El artículo 185 e*jusdem* es taxativo y absoluto al enunciar cuales son las materias que no podrían ser sometidas a referendo nacional (entre ellas presupuestarias, fiscales, tributarias; amnistías, indultos; revocatoria de mandato, y otras tres) y en ningún momento se menciona la Asamblea Constituyente, de manera que si no está prohibido expresamente, está permitido tácitamente.
>
> b. Es principio general –cuyas excepciones se trataron sub a.– que la globalidad de los asuntos de especial trascendencia nacional es susceptible de ser consultada a través del referendo. Mal podría negarse razonablemente la importancia, la trascendencia de la convocatoria a la Asamblea.

Como quiera que la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente se perfila como un derecho del colectivo, un derecho ciudadano en ejercicio de la soberanía de la cual es titular, y dicha facultad no se encuentra enunciada expresamente en la Constitución de 1961; la Sala se abocó a examinar el carácter constitucional de tal facultad y determinó que tal posibilidad es un derecho inherente a la persona humana no enumerado, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 50 de la Constitución del 61, que establece que "los derechos y garantías contenidos en esta Constitución no deben entenderse como negación de otras (....) la falta de ley reglamentaria no menoscaba el ejercicio de los mismos".

En efecto, esa norma recibe diversos calificativos tales como: cláusula enunciativa de derechos, cláusula *numerus aperturus* y cláusula enunciativa de derechos implícitos, y con ella el constituyente advierte que el sistema de derechos no se reduce a los que se hallan enumerados, por cuanto existen otros, a los que cada Constitución les tribuye una ascendencia superior. Para saber cuales son considera Bidart, en Martínez[7], se alude al origen que da nacimiento de estos últimos, con remisiones diferentes en su vocabulario, pero de similar sustrato filosófico: la forma republicana, la soberanía popular, la naturaleza humana y la dignidad del hombre.

Tal situación, la hemos considerado como una evolución para el concepto de los derechos humanos, tanto en el derecho constitucional como en el internacional. En la actualidad no se alberga duda alguna de que el contenido de los derechos humanos es progresivo, en el entendido de que avanzan con el desarrollo de la humanidad, se reconocen y se constituyen en una obligación jurídica del Estado para su cumplimiento, ampliando su ámbito de protección.

7 MARTÍNEZ, A.Y. (2001): "Los Derechos Humanos en la Constitución Venezolana: Consenso y Disenso. Estudios de Derecho Público". In: *Libro Homenaje a Humberto J. La Roche* Colección Libros Homenaje nº 3. Tribunal Supremo de Justicia. Caracas, p. 137.

La sentencia destaca que "La soberanía reside en el pueblo y éste la ejerce mediante los órganos del poder público, porque a él le fue delegada. Pero la potestad constituyente de los soberanos no fue delegada a ningún órgano pues ni en la Constitución (1961) ni en las leyes aparece registrado; en función de lo anterior el pueblo aún ostenta ese poder –que no ha delegado– y puede ejecutarlo".

La Corte determinó también que el mecanismo de participación aplicable a esta situación, es el referendo a través del cual puede ser consultado el parecer del cuerpo electoral sobre cualquier asunto de trascendencia nacional –*exceptis excipiendis*– y dentro de tales asuntos se encuentra la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente.

5. EL PROCESO Y EL RESULTADO DE LA CONVOCATORIA DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

En el contexto jurídico político que se vivía, dicha expresión de voluntad encuentra su mejor manera de manifestarse, mediante el referendo y, sin lugar a dudas, nadie podría restarle trascendencia. En este sentido, de conformidad con la atribución que le confiere el citado artículo 181 el Presidente promulgó el decreto número 3, Gaceta Oficial No. 36.634 del 2 de Febrero de 1999, mediante el cual resuelve "la realización de un referendo para que el pueblo se pronuncie sobre la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente". (Artículo 1º del Decreto). A dos preguntas se debía responder en el decreto con un "sí" o un "no".

La primera:

> "¿Convoca usted una Asamblea Nacional Constituyente con el propósito de transformar el Estado y crear un nuevo ordenamiento jurídico que permita el funcionamiento efectivo de una democracia social y participativa?";

la segunda,

> "¿Autoriza usted al Presidente de la República para que mediante un acto de Gobierno fije, oída la opinión de los sectores políticos, sociales y económicos, las bases del proceso comiciales el que se elegirán los integrantes de la Asamblea Nacional Constituyente?".

La segunda pregunta, fue sujeta de varios recursos de nulidad por la delegación que se le otorgaba al Presidente para la creación de las bases comiciales para elegir a los miembros de la Asamblea. Esta situación, permitió abrir el compás para las consultas a los diferentes sectores de la sociedad, así como la actuación nuevamente de la Sala Político Administrativa declarando la improcedencia de la segunda pregunta que presentó el Consejo Nacional Electoral en su resolución del 17de febrero de 1999, este órgano estaba encargado de la ejecución del referéndum. Se conformó entonces, una nueva Dirección en el Consejo Nacional Electoral, a quien le correspondió reformular la segunda pregunta de la siguiente manera:

> "Está usted de acuerdo con las bases propuestas por el Ejecutivo Nacional para la convocatoria la Asamblea Nacional Constituyente, examinadas y modificadas parcialmente por el Consejo Nacional Electoral[8] en sesión de fecha 24-03-99, y publicadas en su texto íntegro en la Gaceta Oficial en la República de Venezuela Nº 36.669 de fecha 25-03-99?"

El resultado afirmativo del referéndum del 25 de abril de 1999, evidenció la voluntad del pueblo venezolano. De acuerdo a los resultados que presentara el Consejo Nacional Electoral, 92% corresponde al "sí" de la primera pregunta y un 86% para la segunda. Se trataba como afirman Viciano y Martínez[9], de un hecho único en la historia republicana del país pues, "es el primer llamamiento a una Constituyente en Venezuela que se hace a través de medios o fórmulas pacíficas como expresión inequívoca de un ejercicio democrático, a diferencia de todas las constituyentes anteriores que fueron por una acto de fuerza". De esta manera, se despejó el camino para elegir[10] de forma directa por el pueblo a los miembros que conformarían el órgano que tendría como fin exclusivo la elaboración del nuevo texto constitucional, y por ende la transformación del Estado.

El origen de la Asamblea Nacional Constituyente que tuviera a su cargo la elaboración del texto constitucional[11], fue el producto del mencionado referendo. Al respecto afirma Delgado, en Martínez[12], que el *iter constitutionis* comenzó pues cuando se autorizó el referendo consultivo y esta autorización implicaba, lo que Locke llamó la apelación al cielo, es decir, la reivindicación de la potestad soberana enajenada por un uso ilegítimo del poder del Estado.

De tal forma podemos afirmar que ésta institución se legitimaba por decisión de las mayorías, sin embargo para justificar esta expresión, es necesario acercarnos aunque sea relativamente a su significado. Laporta[13], define la legitimidad como un término que hace referencia a un conjunto de valores, procedimientos exigencias y principios que tratan de operar como criterios de justificación de normas, instituciones, acciones etc.

Ziegler en Sánchez[14], define la nación como una idea de legitimidad, esto es, como fundamento en que se apoya el poder para crear un hacer unitario en una pluralidad de ener-

8 La modificación que hizo este órgano se referían al fondo y forma del proceso constituyente, por cuanto definió el número de miembros que integraría la Asamblea, los requisitos de postulación y su procedimiento así como el de la elección, el período de funcionamiento de la Asamblea, el sometimiento a referendo del nuevo texto constitucional entre otras.

9 VICIANO, R. & MARTÍNEZ, R. (2001): *Cambio Político y Proceso Constituyente en Venezuela (1998-2000).* Editores Vadell Hermanos. Caracas, Valencia, Venezuela, p.137.

10 La elección de los miembros que conformaron la Asamblea Nacional Constituyente tuvo lugar el 25 de julio de 1999.

11 El texto constitucional refrendado por el pueblo el 15 de diciembre de 1999, se aprobó el 30 de diciembre de ese mismo año.

12 MARTÍNEZ, A.Y. (2001): *Op. cit.,* p. 556.

13 LAPORTA, F. (2000): *Entre el Derecho y la Moral*. Biblioteca de Ética. Filosofía del Derecho y Política. México. p. 74.

14 SÁNCHEZ, A.L. (1979): *Principios de Teoría Política*. Editora Nacional. Madrid. p.167.

gías sociales; la nación es lo que justifica la existencia concreta de la organización política de un pueblo.

La relación existente entre la legitimidad con la teoría del poder nos induce a recordar que a lo largo de la historia encontramos sistemas jurídicos y políticos legítimos pero incorrectos o injustos. Al respecto Sánchez[15], infiere que la legitimidad del título con que se ejerce el poder está, pues, vinculada a la autenticidad de esa representación. Crece la autoridad cuando esa representación se ratifica, y se debilita al menor síntoma de haberse quebrado el vínculo entre la voluntad del que manda y la del pueblo que representa.

En todo caso la legitimidad de la Asamblea Nacional Constituyente, le viene dada por identificarse con un procedimiento que tuvo las mayores probabilidades de llevar cabo un proyecto alcanzable, tuvo en cuenta las libertades básicas características del sistema democrático, en tanto se conformó a través de elecciones con la libre participación de todos los sectores políticos, la postulación de sus miembros fue de manera voluntaria, los ciudadanos estuvieron informados sobre el proceso político que se desarrollaba, y quizás la ventana que oxigenó este proceso fue la libertad de expresión. Aceptamos participar teniendo como norte la regla de la mayorías para los resultados del proceso, aun cuando a menudo se objeta –no es menos cierto– como señala Laporta[16], al referirse a la defensa del procedimiento de decisión por mayorías, la primera de esas vías es la apelación a la soberanía popular, cuyo vehículo más idóneo sería la decisión mayoritaria, lo que a nuestro entender supone la participación del pueblo en el poder; de ahí que habiendo considerado estos aspectos, intentaré entonces distinguir la soberanía popular, de la del poder público.

6. LA SOBERANÍA POPULAR Y LA SOBERANÍA DEL PODER PÚBLICO

La teoría del poder constituyente ideada por Sieyés atribuye a la nación un nuevo valor que la identifica con el pueblo. La nación, como nuevo sujeto comenta Sánchez[17], a quien se atribuye la soberanía, no es sino un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura. Es la comunidad de voluntad y su actuación representativa quien constituye la unidad nacional como sujeto de la soberanía nacional.

Para este caso, la oposición era al rey y para quienes habían detentado la soberanía; para nuestro caso, la crisis de la representación, entre otras situaciones, desestabilizó la articulación del pacto que hasta ahora había mantenido cierta "conciliación" entre el poder político, y la sociedad civil que representaba cierta soberanía, pero no era el soberano. Algunos autores, justifican tal situación a la falta de madurez política que tiene el pueblo, y por lo tanto es imperativo que elijan a un grupo de personas que los representen y tomen decisiones en su lugar. Hoy en día este planteamiento carece de veracidad, por cuanto tal y como señala Bracho[18], el mandato representativo atenta contra la participación, por tres razones: tiende a separar al pueblo del ejercicio de la soberanía; hace residir la soberanía en los parlamentos y los partidos y restringe a la elección el ejercicio del poder soberano.

15 *Ibid*., p. 421.

16 LAPORTA, F. (2000): *Op. cit.*

17 SÁNCHEZ, A.L. (1979): *Op. cit.,* p. 173.

18 BRACHO, P.L. (2000): *Fundamentos de Derecho Público. Una estrategia para su estudio.* Vadell Hermanos. Caracas. p. 148.

Precisamente uno de los argumentos de gran relevancia a los que apela la sentencia para la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente es la soberanía, diferenciando la soberanía popular de la del Estado. La primera refiere a la autoridad suprema del poder público, esta noción conlleva a quien ejerce el mando, de ese poder es la autoridad, como explicar entonces que hoy en día, se reconozca en muchos Estados modernos que la soberanía es detentada por el pueblo? En realidad ambas concepciones no están en riña; en este caso conviene mencionar que existe una sujeción entre la soberanía popular –cuyo propietario originario e indeclinable es el pueblo– y la soberanía "Estatal" cuyo detentor es el poder público, la primera subordina a la segunda por cuanto inviste a los órganos del Estado de la autoridad para el ejercicio de sus fines.

En otras palabras, La Roche[19], las distingue como la Soberanía del Estado y la Soberanía dentro del Estado. La primera, refiere a un elemento de la definición del Estado, de esa persona jurídica que denominamos Estado; la segunda, es la fórmula para determinar en quién reside la capacidad de mando de un Estado, quién es el titular de la soberanía. La soberanía popular significa que cada uno de los individuos que vive en Venezuela tiene una porción de soberanía y que ellos la ejercen cuando van a las urnas y votan por determinado partido; en cambio la soberanía nacional significa que no reside ya en cada una de esas partes sino en la formación social e indivisa o Nación.

Sin embargo, la soberanía popular, le es característica a los regímenes de democracia participativa, en ella cada uno de los ciudadanos ostenta una cuota de la soberanía y la delega a sus gobernantes sin que en tal acto se agote la posibilidad de su ejercicio, quedando a su discreción diversos tópicos para su participación, entre ellos inclusive, la revocatoria del mandato.

Por el contrario, la soberanía nacional se aplica con énfasis a los sistemas de democracia representativa. Aquí no existen varios soberanos, sino uno sólo a saber, la Nación, que, en conjunto es titular de la soberanía y, por tal motivo, su comisión para la ejecución de la función pública debe ser íntegra, lo que tiende a ir en detrimento de la responsabilidad del gobernante al no verse éste bajo la coacción o amenaza que pudiera representar la revocatoria de su mandato, pues aquí ésta no existe.

Si bien es cierto que el pueblo es titular de la soberanía, esto es, del poder supremo, en ejercicio de tal facultad, el colectivo tiene atribuciones eminentemente supraordinarias. En tal virtud se funda la posibilidad de darse una nueva Constitución, de reorganizar su aparato jurídico, político y administrativo.

De tal manera que los conceptos "soberanía" y "Asamblea Nacional Constituyente" están muy relacionados más aún cuando la configuración del órgano se encuentre respaldada por la legitimidad conferida por la voluntad popular.

Si la Constitución es la norma fundamental y suprema de un Estado y la Asamblea Nacional Constituyente es la vía más expedita para su transformación, entonces la expresión más amplia de la soberanía en lo que concierne a la facultad de autodeterminarse de un pueblo, es, y no podría ser otra cosa que, la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente.

19 LA ROCHE, H.J. (1991): *Derecho Constitucional*. Tomo I. Parte General. Vadell Hermanos. Caracas. pp. 356,367.

7. EL GRAN CONSENSO: LA CONSTITUCIÓN NACIONAL

La nueva Carta Magna es el resultado de un dilatado proceso que tuvo origen en una campaña electoral, y que encontró su materialización en la utópica pero real idea de la soberanía popular, como era de esperar el debate para su elaboración causó diferentes y serias controversias, importante es destacar la participación de los distintos sectores del país.

Se pronunciaron[20] de manera abierta los medios de comunicación en la discusión sobre la libertad de opinión; la iglesia sobre la libertad de culto y la protección del derecho a la vida, si debía respetarse o no desde su concepción; los sectores de la educación privada quienes opinaban que con la aprobación del nuevo texto constitucional la educación privada desaparecería; los empresarios sobre si se iba a respetar o no la propiedad privada; los agricultores sobre el derecho a la tenencia de la tierra; los sectores sindicales sobre la intervención del Estado a los sindicatos, el derecho a la huelga y la seguridad social; las fuerzas armadas y otros sectores sobre la autonomía de los indígenas, quienes argumentaban que al brindarles su autonomía les permitía separase de Venezuela y diferentes organizaciones internacionales[21].

El pronunciamiento abierto de todas estas fuerzas tenían como fin lograr un consenso, acerca de la Constitución que debían darse, tal y como entendió Rousseau, la libertad: "autonomía del pueblo, con igual participación de todos en la práctica de la autolegislación"; al respecto Habermas[22], interpreta que una decisión de las mayorías sólo debe tomarse de forma que su contenido pueda considerarse el resultado racionalmente motivado, pero falible, de una discusión acerca de lo que es correcto, provisionalmente cerrada por imponerlo así la necesidad de decidir: "la discusión hace que las convicciones, tal y como se han desarrollado en el espíritu de los distintos individuos, obren unas sobre otras, las clarifica, y amplía el círculo de su reconocimiento.

De esta manera también lo entiende Rawls[23], en su Teoría de la Justicia, al manifestar que en la vida el intercambio de conocimiento de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y amplía nuestra perspectiva; estamos hechos para ver las cosas desde otros puntos de vista, y los límites de nuestra visión nos viene dados. Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos sufren limitaciones de conocimiento y de su capacidad de razonar. Ninguno de ellos sabe todo los que saben los demás, ni puede hacer las mismas deducciones a las que llegan conjuntamente. El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a ofrecer soluciones.

En efecto, para nuestro caso la solución se mostró una vez aprobado el convenio constitucional, el cual no es objeto de nuestro análisis, sin embargo en un apretado resumen

20 Al respecto se revisó una muestra de prensa de la opinión pública en torno a los temas más controversiales. Al respecto, ver MARTÍNEZ, A.Y. (2001): *Op. cit.*

21 MARTÍNEZ, A.Y. & FARÍA, I. (2001): "La Cláusula Enunciativa de los Derechos Humanos en la Constitución Venezolana". *Revista de Derecho* Nº 3. Tribunal Supremo de Justicia. Caracas. p. 557.

22 HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y Validez. Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en términos de teoría del discurso.* Editorial Trotta, Madrid. p. 601.

23 RAWLS, J. (1993): *Teoría de la Justicia.* F.F.C de Argentina.

vale decir que recoge una amplísima gama de derechos inherentes al ser humano, con una novedosa igualdad de géneros en su contenido, y rompió con la tradicional trilogía de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), instaura una nueva organización del Estado agregando dos poderes a esta trilogía, el poder electoral y el ciudadano, abre el camino para la participación ciudadana a través de nuevos medios y mecanismos tales como el referendo, la consulta popular, la asamblea de ciudadanos, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente entre otros, y la reconoce como un derecho; se consagra por vez primera el hábeas data; se reconoce la cultura y derechos propios de los pueblos indígenas; proclama un Estado democrático social de derecho con una visión progresista y emprendedora que predica como valores la libertad, la igualdad y la justicia, fundamentada en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador.

Valores que serán el fundamento de su existencia, y al que todo el ordenamiento jurídico debe sujetarse, al respecto Bernard[24], manifiesta que desde el punto de vista de su jerarquía, ser norma superior es suficiente para justificar su validez; en cuanto a sus relaciones de contemplación, este pacto se estatuye como norma primaria, en contraposición de la norma secundaria. Esta ultima requiere de la relación con la primera para lograr su eficacia, sin lo cual carecería de sentido, esto quiere decir que se encuentra subordinada o subrogada a la norma primaria; y como norma de aplicación y de conducta, la teoría constitucional ubica a la norma positiva fundamental como norma organizativa, así como norma que garantiza los derechos y obligaciones de los ciudadanos, preceptos que prescriben su comportamiento en la colectividad, son sin duda normas de conducta.

De tal forma, que sometemos pues nuestra conducta a la autoridad democrática, hasta el punto en que se hace necesario, tal y como expone Rawls[25], para compartir equitativamente las imperfecciones del sistema constitucional. El aceptar estas cargas supone reconocer y querer trabajar por entre los límites impuestos por las circunstancias de la vida humana.

A partir de los planteamientos anteriores, conviene reconocer que el punto sobre la soberanía ocupa un lugar importante en todo este debate. La justificación reside en que hoy en día en Venezuela la soberanía como un derecho irrenunciable de la nación, además de ser ejercida mediante el sufragio como lo establecía el derogado texto constitucional, se ejerce también de forma directa por el pueblo tal y como reza el artículo 5 del texto vigente. En este sentido, y como dueño del poder originario, tiene la facultad según el artículo 347 del mismo texto, de convocar una Asamblea Nacional Constituyente con el objeto de transformar el Estado, crear un nuevo ordenamiento jurídico y redactar una nueva Constitución.

Mediante este acuerdo nos hemos dado libertad a desatarnos de sistemas injustos, y más aún hemos liberado a nuestras futuras generaciones a tal sometimiento.

CONCLUSIONES

El ejercicio de la soberanía del pueblo venezolano, permitió la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente elegida de forma democrática, cuyo objetivo se centró en la elaboración del nuevo texto constitucional, el cual fue aprobado a través del referen-

24 BERNARD, B. (1998): *Manual de Introducción al Derecho*. La Universidad del Zulia. Maracaibo.

25 RAWLS, J. (1993): *Op. cit.,* p. 396.

do. Este proceso de cambio, que había sido tarea imposible de realizar para el poder legislativo anterior quien representaba al pueblo, aconteció de manera pacífica con sus respectivas dificultades políticas, propias de tales circunstancias, sin embargo puso a prueba, el pluralismo existente en esta sociedad. Hoy en día, esta convocatoria y el ejercicio refrendario se reconocen como un derecho del colectivo, un derecho ciudadano en ejercicio de la soberanía de la cual es titular. Todo esto es el resultado de la materialización de la utópica, pero real idea de la soberanía popular.

Esta situación permitió al Estado venezolano darse paso al nuevo Estado democrático y social de Derecho y de Justicia, que presume está al servicio del hombre, es garante del bien común y tiene como valores rectores la justicia social y la dignidad humana. La justicia social debe ser la realización material de la justicia en el conjunto de las relaciones sociales. En consecuencia, afirma Martínez[26], para su efectividad se complementa con la procura existencial; esto significa que no basta el reconocimiento de los derechos sociales requiere que el Estado jurídicamente origine una serie de facultades de fiscalización que se transformen en preventivas, sancionadoras y fiscalizadoras, y se desenvuelvan en el escenario de las instituciones sociales. Es allí, donde se resalta la conveniencia de la intervención del gobierno en sus diferentes ámbitos de acción territorial.

Por suerte que esta actuación del Estado necesariamente debe ir acompañada del accionar ciudadano, o sea hacer efectiva la corresponsabilidad que establece la norma suprema, de esta forma el legislador quiso evitar los efectos nocivos del poder, a través del sistema de "frenos y contrapesos", y consideró los mecanismos de control ciudadano hasta el punto de revocar el mandato para los cargos de elección popular. En el ámbito social, ya existe una ley que regula los Consejos Locales de Planificación a quienes corresponde en parte ejercer la mencionada tarea de control sobre los programas y proyectos sociales a ejecutar, sin embargo no es ocioso insistir en la educación ciudadana herramienta fundamental para que el pueblo pueda ejercer el poder que se le otorga, en este sentido el gobierno ha puesto en marcha programas sociales con el objeto de cumplir este propósito, y tienen como bandera las frases del Libertador quién insistía en sus proclamas en la necesidad que tiene el pueblo de educarse; "Si queremos una República, necesitamos republicanos; si queremos republicamos, sólo lo hacemos a través de la educación".

Tal planteamiento, puede objetarse sin embargo, por ahora nos conduce a interpretar, la soberanía de una manera distinta a la que reside en el pueblo, se manifiesta también como una liberación de nuestras expresiones, expresa la relación entre lo justo e injusto hasta llegar a las instituciones, nos ofrece la idea de poder justificar, que si la soberanía reside en el pueblo, también podemos aceptar, o al menos nos puede guiar en la búsqueda de una soberanía que sea una base suficiente para conducirnos con autodeterminación.

26 MARTÍNEZ, A.Y. (2002): "Diez Tesis Antihegemónicas sobre el Estado Social de Derecho." *Fronésis*, Vol.9, nº 3, I.F.D, Uiversidad del Zulia, Maracaibo, pp. 77-78.

NOTAS Y DEBATES

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 105 - 113
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Emmanuel Levinas e a inteligibilidade da experienciação

Emmanuel Levinas and the Intelligibility of Experimentation

Marcelo LEANDRO DOS SANTOS
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil.

RESUMEN

En este trabajo se hace una exposición de algunos aspectos del pensamiento de Emmanuel Levinas, sobre la filosofía y la experimentación. Se presenta el término de experimentación como circunstancia, muchas veces, no tomado en cuenta por el desarrollo filosófico clásico. Experimentar se revela, entonces, como un asunto descuidado por el pensamiento clásico. El tema a discutir trata, por tanto, sobre la fragilidad a la que la comunicación humana (decurso del logos) está expuesta. Sin esa consideración, puede convertirse en un obstáculo para su pronunciamiento en su habla.

Palabras clave: Lévinas, experimentación, alteridad, habla.

ABSTRACT

In this article, an exposition is made of certain aspects of the thought of Emmanuel Levinas as to philosophy and experimentation. The term experimentation is presented as a circumstance, which is often not taken into account in classical philosophical development. Experimentation comes to light, then, as a neglected point in classical thought. The theme to be treated therefore is the fragility to which human communication (the course of *logos*) is exposed. Without this consideration, this fragility can become an obstacle for the pronunciation of speech.

Key words: Levinas, experimentation, alterity, speech.

Recibido: 28-02-2006 Aceptado: 19-04-2006

A palavra é a carne da experiência

Adélia Prado

Há algum tempo ouvi, de uma pessoa que amei, a seguinte frase: "Uma palavra é um tiro." Para mim, essa foi uma sentença violenta. A violência se estabeleceu ao ser proferida a frase, e já isso denunciava que o próprio falar representava um tiro. Na ocasião, não pude escapar de tentativas frustradas de depuração de cada nova palavra dessa pessoa. Instaurou-se, a partir de então, para mim, uma constante ameaça de cada nova frase. Confesso, que vivi sob certo terror naquela situação. Em pouco tempo, não consegui mais conversar de modo tranqüilo com essa pessoa, uma vez que a sentença por ela colocada também me fez acreditar que a minha fala tivesse o poder de ferir. Na vida, inevitavelmente, feri – e ainda firo – muitas pessoas, mas o cuidado com essa era maior. Muito de imediato, o silêncio se fez bastante presente, mascarado em cacofonias e monossilabismos do nosso relacionamento. A possibilidade de diálogo entre nós passou, então, a depender de estratagemas. Havia desconfiança em pequenos lampejos de conversações; e logo, nada mais houve. Mais tarde interpretei que aquele silêncio não constituía por si só uma proposta de paz. Mas interpretei na solidão. E essa talvez tenha sido uma derrota parcial.

É incrível, mas hoje aquela mesma frase possivelmente não me impressionaria com tanta força. Disponho do aprendizado de que outras frases podem transbordá-la. Uma dessas poderia ser sugerida como: "O ouvido não tem filtros". Hoje, posso dizer que aquela frase foi, por mim, *compreendida*. Hoje, ao menos ela não seria, para mim, tão temível. Compreendê-la me fez também enfraquecê-la. O que sinto é que me foi revelada a obviedade dessa frase. Contudo, essa obviedade não me permite dizer, entre outras coisas, que domino a direção da palavra em sua condição de tiro. Qualquer palavra continuará com sua possibilidade de me ameaçar, mesmo que seja apenas com o eco de seu longínquo estampido. A palavra tem uma potência indomável e rebelde. Dessa maneira, o que falo também pode atingir alguém de forma grave. Mas esse alguém pode ser atingido por mero acaso, sem carga retórica de minha parte, ou seja, sem minha intencionalidade. Acertos e equívocos são vizinhos, e residem na periferia da minha fala, da palavra, enfim.

Existo, e o meu existir exige o convívio não apenas com a ameaça da palavra-tiro – de seu desacerto com uma possibilidade permanente de paz –, mas na tentativa que é minha de discernimento do que representa esse tiro. Sinto-me, então, na tarefa de compreender a realidade, a concretude e a corporalidade dessa ameaça.

Estou na tentativa de ilustrar o que Levinas propõe ao dimensionar o existir como um plano de chamamento à articulação de todo universo que não pode ser considerado apenas como contingência ingênua. "Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser"[1]. Enfim, tornou-se inteligível, para mim, uma dinâmica que me permite abordar

1 LEVINAS, E. (1997): "A ontologia é fundamental?", In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, p. 25.

com maior poder[2] aquela primeira frase, pois agora aceito que falar é também disparar. Mas, ao mesmo tempo, esse meu aceitar não se deu de forma amistosa e indiferente. Foi necessário haver atrito. Foi necessário experienciar, pois não me bastava olhar para dentro de um acontecimento, mas, ser por ele afetado. Foi necessário, portanto, um ouvido incapaz de ignorar. Um ouvido que não se desvia. Mas o imprescindível é que existia um alguém dinamizando e, ao mesmo tempo, sendo dinamizado por todas essas facticidades, que irromperam de contingências e as abandonaram instantaneamente em favor de necessidades. Aqui estou[3]. Posso, arbitrariamente, tapar os olhos, fechar a boca, usar sapatos e luvas; mas há clamores que deixarão resíduos. Atritos e animosidades podem também abandonar a figuração e, por vezes, emplacarem como protagonistas. Aí está esse peso do que é poluente na situação experiencial. Considerando o percurso, como potencializado pela experienciação, perde-se a possibilidade de planejamento. Nessa corrente, Levinas argumenta que "quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia"[4].

A tentativa da filosofia moderna de dominar as circunstâncias existenciais através do pensamento perde, então, a segurança de seu campo de ação. Com a ontologia contemporânea aparece um novo "jogo" de realidades. "Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir"[5]. A dificuldade maior consiste em aceitar que qualquer um de nós é, de saída, incompetente para esse jogo de realidades, mas, ao mesmo tempo, não pode ser considerado infértil, enquanto lançado à encenação de improvisos[6]. Aprendizados não apenas envolvem a compreensão do ser, como também, são capazes de permitir tal compreensão. No entanto, essa incompetência para o jogo de realidades se caracteriza pelo fato de um aprendizado vivido ser incapaz de determinar uma situação futura. Convivemos com fracassos. Aspiramos a possibilidades de fracassos. Levinas vai mais longe, ampliando a órbita do convívio de nossos fracassos a um universo de "acontecências"[7]. Em um primeiro momento, essas acontecências parecem provir de uma condição de orfandade, porém, constituem-se através de nossa *ecceidade*:

2 Um poder mais amplo, é certo, mas de forma alguma, total e liquidante.

3 Com a falência de sistemáticas que almejavam garantir um domínio da realidade humana, a contemporaneidade se faz momento único na história do pensamento humano. Exige-se, na contemporaneidade, uma presença vivente e dramaticamente singular para que o pensar se dê. Como observa Ricardo Timm de SOUZA (2000): *Sentido e alteridade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 71: "Definitivamente, na contemporaneidade, é *alguém* que pensa, alguém não genérico mas específico, ocupando com seu pensamento um papel grave e não intercambiável, com seu intelecto específico em suas *circunstâncias e condições* únicas e totalmente particulares, circunstâncias e condições estas que são, exatamente, as deste *tempo e espaço* particulares *nos quais o ser é pensado* e que definem não dimensões neutras, mas *posições muito bem definidas de origem*, absolutamente inalienáveis."

4 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* p. 23.

5 *Ibidem.*

6 Uma analogia artística produtiva aqui poderia ser sugerida a partir da proposta do Teatro do Oprimido, inserido no Brasil por Augusto Boal, onde os expectadores são invocados, de forma totalmente aleatória, a contracenar na peça.

7 Levinas não utiliza o termo "acontecência" no seu texto. Optei por utilizar este termo, na intenção de caracterizar as facticidades da existência.

> A comédia começa com o mais simples de nossos gestos. Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga do meu casaco, risquei o parquê, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros[8].

O derramamento de fatos mencionado no exemplo de Levinas é fruto de nossa responsabilidade. Estamos aí, afinal. O que desencadeamos é também dramático, na medida em que "somos responsáveis para além de nossas intenções"[9].

É de forma responsável que não devo assustar-me com o fato de uma palavra ser um tiro. Da mesma maneira, devo sustentar a inteligibilidade que me habilita a conviver com a ameaça permanente da palavra. Também esta disposição à clareza é constituída através de um ângulo singular do real. Uma experienciação particular deverá conviver com uma infinidade de outras disposições à própria experienciação. No entanto, todo esse foco de inteligibilidade não se perde em um comportamento completamente desregrado, como um completo entregar-se ao caos. Segundo Levinas, esta possibilidade é salvaguardada pela filosofia de Heidegger, pois mesmo ao ultrapassar nossas intenções – denúncia do quanto somos irrisórios – não nos desligamos do mundo: "O fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa habitação no mundo – eis o que na filosofia de Heidegger produziu forte impressão no mundo literário"[10]. Somos finitos em nossa singularidade, porém, o que podemos criar e desconstituir através de nossa interferência inteligível – nosso interpelar – está lançado ao abissal, está solto no infinito, tendo por condenação a impossibilidade de consolo de uma moldura lógica. Contudo, é dentro dessa condenação que a ética contemporânea reivindica seu acontecer. É nesse vácuo deixado pela corrosão das armaduras conceituais, que efetuamos nossas escolhas como condenação, mais propriamente no sentido da filosofia de Sartre e Camus.

Essa nova abordagem da filosofia a partir da condição de experienciação, parece ser a derrocada da máxima cartesiana. "Penso, logo existo" está confinado. De fato já bastaria: "Existo". É nesse sentido que, para Heidegger, o termo 'filosofia da vida' constitui já uma tautologia. Ou seja: "A que outro assunto a filosofia deveria se empenhar, a não ser à vida?" É também dessa maneira que o existir é reconhecido em sua condição de fundamento por Levinas:

> O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a for-

8 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* pp. 23-24.

9 *Ibidem.*

10 *Ibid*., 24.

> ma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo[11].

A importância da ontologia é justamente apontar para um ponto esquecido na história do pensamento humano. A dimensão de atrito pela qual aquele *alguém* pensa, configura tanto a condenação a que estamos lançados, quanto nossa possível recusa. Porém, o atrito tem sua familiaridade em um elemento histórico que obrigou uma nova tomada de foco do pensamento no início do século XX, sem dúvida, a realização das Guerras mundiais. Aliás, as Guerras significaram a dimensão totalizante do atrito. Seria impossível recuar frente ao problema de nossa existencialidade contemporânea após as Guerras. Com o pós-guerra morre a recusa pelo existir como condição "conceitual". A deficiência dos antigos conceitos perde sua garantia de rigidez na estruturação do pensar. Souza identifica esse momento:

> Na virada do século e nos anos que seguem imediatamente até a segunda Guerra (e, naturalmente, ainda para além desse tempo), nenhum conceito permanece igual, ou melhor: nenhum conteúdo de conceito se atém a formalidade de sua expressão consagrada. Assim, termos e noções como "ser", "essência", "tempo", "lógica", "linguagem", "metafísica", "moral", "existência", "religião", etc. são obrigados a se confrontar consigo mesmos, no âmbito das grandes metamorfoses culturais; e o delírio da guerra torna essa exigência simplesmente mais urgente e aguda. É no contexto da urgência desta releitura que muitas das obras principais do século se gestam, como as de Russel, Bloch, Wittgenstein, Sartre, Jaspers, Husserl, Camus, Heidegger, Rosenzweig, Ortega y Gasset, Benjamin, Adorno – para citar apenas alguns contados exemplos já ativos na primeira metade do século. *Nenhum* desses pensadores de primeiríssima relevância se utiliza, por exemplo, do termo "ser", ou "existência" – ou mesmo, "tempo" – desde a mesma perspectiva de seus colegas de um ou dois séculos atrás (o que não seria totalmente digno de admiração, caso se admita ser a filosofia passível de algum tipo de "evolução" segundo padrões de outras produções do espírito humano); e nem utilizam, esses filósofos, estes termos de forma "unívoca" *entre eles*, o que é, sim, mais admirável do que parece à primeira vista – admirável porque exemplar. Pois a filosofia contemporânea se caracteriza exatamente por isso; o desabrochar de muitos ramos fecundos desde troncos geralmente pouco reconhecíveis na agitação dos tempos, porém persistentes e desvendáveis pelo labor da crítica. É nesse contexto que toma sentido o artigo fundamental de Levinas "A ontologia é fundamental?", escrito exatamente entre as duas metades do [século XX][12].

Fala-se de uma filosofia que pode contar com esse tipo de "evolução", que difere totalmente da corrente positivista. Estão sendo trazidas contextualizações da gravidade, do trauma propriamente. Como acrescenta Souza sobre o texto "A ontologia é fundamental?" de Levinas:

11 *Ibid*., p. 21.

12 De SOUZA, R.T. (2000): *Op. cit.,* pp. 67-68.

> Trata-se de um texto chave, tecido desde o momento histórico preciso em que a ontologia e a filosofia da existência, temperadas pelo trauma recente da grande guerra e pelo que isto implicitamente significou para o pensamento, retomam suas trilhas de compreensão do mundo e disseminam largamente sua linguagem[13].

O que coloca a ontologia na condição de importância é a "nova" exigência de embarcarmos no questionamento somente a partir da precondição da existencialidade. Uma vez que a filosofia não pode mais contar com a depuração da realidade através de conceitos, o ato de questionar assume também um "novo" peso. Não nos permitimos elucubrações sobre uma situação traumática, que passa a "sustentar" o pensamento, mas, ao mesmo tempo, não podemos contar com a ingenuidade de um tempo que não se expõe ao trauma. Nesse sentido, Levinas entende que "questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário"[14]. Novamente, o próprio perigo do ferimento recoloca aquele *alguém* que pensa na roda de fogo do existir. Por isso é que a própria recusa configura já uma postura de ação, na medida em que eticamente ela não é neutra.

O traumático agora se apresenta como espécie de motivador de uma tentativa de inteligibilidade, nunca de uma solução completa, mas de uma possibilidade de convivência o mais saudável possível, para o que, a partir de então, deverá também ser aceito como partícipe da realidade. A condição do pós-traumático, do pós-guerra, não consegue anular seu originário. Eis um sentido para o compreender. De maneira análoga, a condição de "evolução" assume dimensões concretas. Concretas, aqui, não porque "eu" passo a aglutinar novas "ferramentas psíquicas" para uma suportação da existência, mas – e a isto se deve atentar – a "minha" existência se qualifica na resistência ao fato de que *esta* ou *aquela* teoria filosófica não sejam aceitas na qualidade de manual de instruções. É a inteligibilidade do pós-traumático que proporciona a evolução. Contudo, meu corpo pensante exorciza algumas dores, mas nunca a possibilidade de não mais sentir dor. Ele não quer se anestesiar, porque vive. Assim segue o argumento de Levinas:

> O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão – mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura – porque há verdade – ou, se se quiser, porque o ser é inteligível que existe humanidade[15].

O que Levinas percebe como inteligibilidade do ser é, portanto, a própria condição de um comportamento humano contemporâneo, uma vez que "a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano"[16]. Esse compor-

13 *Ibid.,* p. 68.

14 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* p. 21.

15 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* pp. 22-23.

16 *Ibid.,* p. 22.

tamento humano deve passar a perceber as dinâmicas destrutivas – que, no sentido nietzschiano, ameaçam a vida – na constituição de uma lucidez autêntica. Como visto, tal autenticidade não se dá de forma gratuita, mas, justamente, na sua própria exposição ao existir qualificado. A própria filosofia de Nietzsche, propõe a errância como condição existencial, na figura do andarilho. Também Heidegger assume esta prática: "O caminho está sempre em perigo de converter-se em um caminho errado. Trilhar estes caminhos requer prática na marcha. A prática requer ofício. Permaneça no caminho em penúria e, sem-sair-do-caminho, mas na errância, aprenda o ofício do pensar"[17]. A errância merece ser percebida, portanto, em seus dois sentidos: errar (vaguear) e errar (equivocar-se). Essa é uma condição contemporânea e a filosofia está acontecendo dentro dessa condição. Ao mesmo tempo, a qualificação do existir, que envolve também o aprendizado do pensar, suspende a ameaça de a filosofia que considera a existencialidade ser acusada de relativista.

A filosofia levinasiana está "situada" entre as que se ocupam com a qualificação do existir (pensar). No entanto, ela abandona a condição de neutralidade no que se refere ao transbordamento da própria inteligibilidade do que significa agora existir, pensar, viver. Pode-se dizer que o incremento levinasiano é a relação com outrem.

> (...) como a *relação* com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão* – o fato de livremente deixá-lo ser enquanto ente? Salvo por outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal[18].

Outrem – esse "incremento"[19] na filosofia contemporânea – não é um simples apelo, mas uma proposta de ultrapassagem da possibilidade de um enredamento conceitual. Isso se dá porque "outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor"[20]. Outrem já está também "envolvido". Simplesmente "deixá-lo ser" torna-se uma proposta impossível, pois outrem não é apenas uma etapa de minha inteligibilidade. Trata-se justamente do contrário. É em função de outrem que existe inteligibilidade, e a palavra mantém sua "periculosidade" – seja qual for sua dimensão – somente dentro dessa inteligibilidade. É assim que "a palavra delineia uma relação original"[21], pois ela não se propõe à mera tolerância de um deixar-ser. Ela pode se propor à guerra, ao conflito, em sua condição bélica de tiro, como também pode se propor à paz, não na condição de acordo, mas como negatividade-

17 HEIDEGGER, M. (s/f): "Carta a um jovem estudante", *Conferencias y artículos*, disponível no site personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger.

18 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* p. 26.

19 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* p. 27. Sugere-se que este termo seja entendido a partir da proposta de Levinas: "(...) por que não alargar a noção da compreensão segundo o procedimento que se tornou familiar pela fenomenologia?". Aliás, na seqüência desta passagem, Levinas passa a utilizar o termo "alargamento".

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

de[22] da condição de guerra. A negatividade da condição de guerra (atrito) representa um contexto maior no qual Levinas procura situar a relação com outrem, isto é, a alteridade como tema filosófico. É nesse sentido que, "trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta "tomada de consciência""[23].

A partir desta tomada de consciência, a paz não é mais apenas uma proposta, pois evolui à condição de inteligibilidade possível. E enquanto inteligível, ela vive, mesmo na condição de ausência, pois, uma vez quebrado o silêncio, haverá o ouvido (que não tem filtros). Nisso se constitui o chamamento, a invocação. "Não penso somente que ela [a pessoa com a qual estou em relação] é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é"[24].

Invocar, chamar, proferir, lançar a voz são, dentre outros, disparos inevitáveis no encontro humano. O encontro humano não é o mesmo que encontrar com o vento. A inteligibilidade não qualifica o vento como outrem unicamente porque ele não me responde dentro de uma "tomada de consciência". Assim, a dimensão da alteridade em Levinas concentra-se no antropocentrismo, por prescindir a vizinhança da linguagem em sua própria constituição. Nesse sentido,

> O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O Encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo[25].

A linguagem pode abarcar situações de guerra e paz, mas não consegue aniquilar o encontro. Não existe desencontro definitivo, somente a possibilidade, mesmo que ínfima, sempre aberta de novamente encontrar[26]. Contra este signo, na relação com outrem, apenas o homicídio pode anular a possibilidade aberta do encontro. "Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que

22 Essa negatividade merece ser entendida como espécie de "fundo falso" da condição de guerra.

23 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit*.

24 *Ibid.,* p. 28.

25 *Ibidem*.

26 Assim, a morte, no sentido heideggeriano, pode figurar como única manifestação completamente autêntica do universo humano. Com isso, em uma leitura levinasiana, pode-se dizer que a morte sustenta seu caráter único de autenticidade, pelo fato de representar o definitivo cerrar de portas para o encontro. Ao assumir a condição de ser-para-a-morte, assume-se a realidade de que a alteridade vai sempre produzir suas formas de resistências enquanto a morte não se concretiza. Outrem não cai no esquecimento de forma voluntária. Ele precisa ser empurrado, por minha parte, ao esquecimento. Negligencio-o com meu tapar ou desviar de olhos, por exemplo. Mas esse olhar omisso não consegue ser mais forte que o encontro, pois para efetuar seu desencontro provisório, sofre antes a ameaça da potencialidade do encontro. Essa ameaça é circular, e por isso se faz constantemente presente. A quebra definitiva do circuito depende, necessariamente, de um não-mais-existir.

posso querer matar"[27]. Assim, o homicídio desconstitui[28] a relação com outrem, pois "no preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou"[29]. Matar é, não apenas objetivar o outro, mas livrar-se da resistência que ele me impõe. Tal tentativa de "liberdade" pode se dar através da finalização da tortura de conviver com a ameaça da palavra-tiro, por exemplo. Assassinar alguém – no caso de o assassino acreditar estar matando por amor – é sintoma de que a alteridade se tornou insuportável, e sua inteligibilidade não pôde ser alcançada.

Não há justificativa para o assassinato. Talvez eu chegasse a essa convicção sem livro algum. Entretanto, é possível que eu suporte ouvir o que leva algumas pessoas a dizerem que mataram por amor.

27 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.,* p. 31.

28 Na medida em que não mais tem o poder de constituir.

29 LEVINAS, E. (1997): *Ibidem.*

ENSAYO

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 115 - 124
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

El humanismo teórico-práctico de Adolfo Sánchez Vásquez

The Theoretical-Practical Humanismo of Adolfo Sanchez Vasquez

Gabriel VARGAS LOZANO
Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, México.

RESUMEN

En el ensayo se hace un rápido recuento de la biografía del filósofo mexicano-español Adolfo Sánchez Vázquez y se analizan las características de su evolución filosófica que, desde 1965 implica una ruptura con las tesis oficiales del marxismo soviético a través de sus libros, *Las ideas estéticas de Marx* y *Filosofía de la praxis*. Se establece la diferencia entre su concepción y la desarrollada en las versiones del materialismo dialéctico; el teoricismo (Louis Althusser y colegas) o del ser del hombre (Adam Schaff o Erich Fromm). El hilo conductor es el análisis de la reflexión de Sánchez Vázquez sobre el humanismo, a partir de la profundización de la concepción libertaria del hombre en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* así como las condiciones de realización en un auténtico socialismo.

Palabras clave: Adolfo Sánchez Vásquez, humanismo teórico-práctico, marxismo, México.

ABSTRACT

In this essay a quick review of the bibliography of the Mexican-Spanish philosopher Adolfo Sanchez Vasquez is made, and the characteristics of his philosophical evolution are analyzed, which since 1965 implies a rupture with the official thesis of Soviet Marxism throughout his books, *The aesthetic ideas of Marx* and *The philosophy of praxis*. The difference between his conception and that developed in the versions of dialectical materialism; theoricism (Louis Althusser and colleges) or of being and man (Adam Schaff or Erich Fromm) are established. The conductive line is the analysis of the reflection on humanism by Sanchez Vazquez, based on a deepening of the libertarian concept of man in *Economic-Philosophical Manuscripts in 184*4, as well As the conditions for the establishment of an authentic socialism.

Key words: Adolfo Sanchez Vazquez, theoretical-practical humanism, Marxism, Mexico.

Recibido: 21-06-2006 Aceptado: 13-08-2006

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. Algunas de sus experiencias iniciales que influyeron en su formación intelectual y vital han sido recogidas en diversas entrevistas y textos autobiográficos[1]. Entre estos últimos, podemos destacar *Mi obra filosófica* (1978) y *Vida y filosofía.Postscriptum político-filosófico* (1985). De acuerdo con ellos, en los años treinta, se inició su interés por la poesía, en Málaga, animado por Emilio Prados. En 1935 se trasladó a Madrid, ingresando a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en la que habían adquirido una extraordinaria relevancia figuras como José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, García Morente, Julián Besteiro y José Gaos, entre otros. Ya desde su estancia en Málaga, Sánchez Vázquez se había afiliado a la Juventud Comunista como parte de un compromiso político e ideológico con el socialismo y con la lucha antifascista que ha mantenido durante toda su vida. De igual manera, se alistó en el ejército y participó en la Guerra Civil que estalló el 18 de julio de 1936. En 1937, como director del periódico *Ahora*, de las Juventudes Socialistas Unificadas, asistió al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, realizado en Madrid y que convocara a renombrados escritores. En septiembre de ese año, se incorpora a la 11ª División del Ejército y en febrero de 39, ante la derrota de las fuerzas republicanas, se ve obligado a salir al exilio por la frontera francesa. Más tarde, luego de algunos meses de incertidumbre, se acoge a la protección ofrecida por el gobierno del Gral. Lázaro Cárdenas y se embarca hacia México, en el buque *Siania* llegando al Puerto de Veracruz el 13 de junio de 1939, junto a sus amigos, el escritor Juan Rejano y el poeta Pedro Garfias, entre muchos exiliados.

EL EXILIO

El exilio, en las condiciones en que se efectuó, es decir, en forma involuntaria y violenta, es concebido por Sánchez Vázquez de manera diferente a otros compatriotas. Así, dice en uno de sus textos: "El exiliado ha quedado sin tierra; sin su propia tierra, porque se vio forzado a abandonarla. Es sencillamente un desterrado. Y lo es porque su exilio no es un trans-tierro o el transplante de una tierra a otra –dice en polémica con su maestro José Gaos, quien se consideró a sí mismo, transterrado– que vendría a ser simplemente la prolongación o el rescate de la que ha perdido"[2] y en otro trabajo titulado "Fin del exilio y exilio sin fin"[3] agrega que es un desgarrón que implica un doble proceso: por un lado, al principio se tiene la esperanza de volver pronto a partir de la derrota del fascismo pero, a su vez, a medida en que pasan los años, esa ilusión se va desvaneciendo hasta que termina, objetivamente, con la muerte de Franco y el restablecimiento de la democracia en España; sin embargo, a pesar de que el exiliado vive anhelando su tierra de origen, tiene, forzosamente que enfrentarse a los problemas, grandes o pequeños, de la vida pública o privada, en su nueva residencia y por tanto, va experimentado un proceso de adaptación y arraigo en el país de destino. En palabras de Sánchez Vázquez: "Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Esta sólo será *su* tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las es-

1 Vid. ÁLVAREZ, F. (ed) (1995): *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días.* Ed. UNAM, México.

2 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. (1990): "Del exilio español en México", In: *Del exilio en México o recuerdos y reflexiones.* Ed. Grijalbo, México, p. 84.

3 Publicado en un libro colectivo titulado *Exilio.* Ed. Tinta Libre, México, 1977. Prologado por Gabriel García Márquez.

peranzas y sufrimientos de sus habitantes. Y en la medida también en que con su obra-la que hace gracias a ellos y con ellos–, y sin dejar de ser fiel a sus orígenes y raíces, se va integrando en la tierra que le brindó asilo"[4].

Como ha sido reconocido, el exilio español constituyó, en su conjunto, una significativa aportación en casi todos los ámbitos de la sociedad. Diversos libros han dado cuenta de la amplia gama de intelectuales, artistas, científicos, literatos y filósofos que vinieron y formaron revistas, instituciones, publicaciones de libros, etc.[5]

En el caso de la filosofía recordemos que también fueron exiliados, entre otros, José Gaos, Eduardo Nicol, José Manuel Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Juan David García Bacca, Joaquín Xirau, Ramón Xirau, María Zambrano, quienes realizaron numerosas traducciones de los clásicos de la filosofía; publicaron libros originales y fueron maestros de muchas generaciones[6].

EVOLUCIÓN FILOSÓFICA

Adolfo Sánchez Vázquez se dedicó, los primeros años a la crítica literaria y a la actividad política. Con relación a la primera, participó en la fundación de revistas como *Romance, España Peregrina y Ultramar*. De igual forma, publicó un libro de poesías que había escrito en los años treinta titulado *El Pulso ardiendo* (1942). Con relación a su actividad política, continúa su labor como militante del Partido Comunista Español. En su texto autobiográfico "Mi obra filosófica" dice: "una truncada práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones estéticas y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía"[7]. En 1941 se trasladó a Morelia en donde se casa y tiene su primer hijo, para regresar en 1943 a la Ciudad de México. Prosigue sus estudios de filosofía en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM y se recibe con una tesis titulada *Conciencia y realidad en la obra de arte,* publicada en San Salvador, 1965. En 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo en la UNAM.

La obra de Sánchez Vázquez se ha desplegado, en disciplinas como la ética, la estética, la filosofía política, la filosofía de la historia y crítica literaria[8].

4 "Del exilio español en México" Ponencia en el "Congreso de la Guerra Civil Española", San Juan de Puerto Rico, 4 al 8 de octubre de 1989, p. 84. Incluido en el libro, *Del exilio español en México* (1990). *Op. cit.*

5 Un amplio balance general puede encontrarse en el libro *El exilio español en México.* FCE-Salvat, México, 1982.

6 Un estudio que se ha publicado al respecto es el de José Luis Abellán (1998): *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939.* FCE, México.

7 Sánchez Vázquez ha escrito varios textos autobiográficos. Entre ellos *Mi obra filosófica* de 1978 y *Vida y filosofía*. *Postsriptum político-filosófico* de 1985.

8 Una obra que constituye una muestra de dichas expresiones es *A tiempo y destiempo.* Prólogo de Ramón Xirau, FCE, México, 2003. *El pulso ardiendo*. Morelia, Voces, 1942. 35pp. Reed. Pról. Aurora de Albornoz. Madrid. Molinos de Agua. 1980. 53 p. / *Conciencia y realidad en la obra de arte.* San Salvador. 1965. 88 p. Entre la amplísima bibliografía y distinciones, tenemos: *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética y marxismo.* México, Era. 1965. 293 p. (Re-edición Instituto Cubano del Libro. 1966). / *Filosofía de la praxis.* Grijalbo, México, 1967. 383p. Re edición, 1980 (también publicado en la Ed. Crítica, Barcelona, 1980). Nueva edición, Siglo XXI Editores, S.A., 2004. / *Ética.* Ed. Grijalbo, México, 1969. 240 p. (Re-edición Ed Crítica, 1978). / *Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia.* Grijalbo, México, 1969. 157 p. / *Estética y marxismo. Antología*. Dos volúmenes, Ed. Era, México. 1970. / *Textos de*

En el campo de la estética, después de su tesis de maestría y varios ensayos, publicó su libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) al que le sigue una amplia e importante antología de *Estética y Marxismo* (1970) y otros libros vinculados a esta dimensión. En estas obras sostiene una concepción abierta de la estética concibiendo al arte como una forma de la praxis.

LOS MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS DE 1844

Ahora bien, la concepción filosófica de Sánchez Vázquez ha tenido como una de sus referencias fundamentales, la obra juvenil de Carlos Marx titulada los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y que es conocida hasta los inicios del siglo XX.

La importancia de los *Manuscritos* radica, en que constituyen los fundamentos ontológicos, epistemológicos y antropológicos de la nueva concepción desarrollada por su autor. Se trata también de un libro que, al ser conocido por primera vez, en 1932 (y en español, en 1962, gracias a la traducción de Wenceslao Roces) provoca una profunda revolución en el campo filosófico cuyo debate es analizado por Sánchez Vázquez en un capítulo de su obra *Economía y filosofía en el joven Marx* titulado: "La querella de los Manuscritos" y en donde expone, en forma crítica, una diversidad de posiciones como las corrientes humanistas de un Fromm o Schaff; anti-humanistas y cientificistas sostenidas por Althusser y su grupo; ontológicas del tipo del materialismo dialéctico; fenomenológicas como la desarro-

estética y teoría del arte. Antología. UNAM, 1972. / *La pintura como lenguaje*. UANL, Monterrey, 1974. / *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Ed. Era, México, 1975. / *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser.* Alianza Editorial, México, 1978. / *Sobre arte y revolución*. Ed. Grijalbo, México, 1979. / *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844.* Grijalbo, México, 1982. Republicado como *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Ed. UNAM; La Jornada, Itaca, México, 2003. / *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología.* Ed. Océano, México, 1983. / *Sobre filosofía y marxismo*. Presentación de Gabriel Vargas Lozano. UAP, México, 1983. / *Ensayos sobre arte y marxismo.* Grijalbo, México, 1984. / *Ensayos marxistas sobre historia y política.* Ed, Océano, México, 1985. / *Escritos de filosofía y política.* Ed Ayuso. FIM, Madrid, 1987. / *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*. Grijalbo, México, 1991. Nueva edición en 1997. / *Invitación a la estética*. Grijalbo, México, 1992. / *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas.* FCE, México, 1996. / *Filosofía y circunstancias*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1997. / *Filosofía, praxis y socialismo*. Tesis 11. Buenos Aires, 1998. / *De Marx al marxismo en América Latina.* Ed. Ithaca, México, 1999. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo.* FCE-UNAM, México, 1999. / *El valor del socialismo*. Itaca, México. 2000. Re-ed El Viejo Topo. Madrid, 2003. / *A tiempo y destiempo*. Pról. Ramón Xirau. Ed. FCE, México, 2003. / A. Sánchez Vázquez (ed) *El mundo de la violencia,* UNAM, FCE, México, 1998. Muchos de estos libros han sido publicados en inglés, servo-croata, portugués.Ha traducido libros de autores como Lenin, Rosental, Alperovich, Dynnik y otros.

Sobre Adolfo Sánchez Vázquez (se citan sólo algunos libros): Número monográfico de la revista *Anthropos*. nº. 5 Barcelona, 1985. / Gabriel Vargas Lozano, ed. *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Ed. UNAM, México, 1995. / Federico Álvarez (ed), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días.* UNAM, México, 1995. / Stefan Gandler, *Periferer Marxismus. Kritische Theorie in México*, Hamburg-Berlin, Argument Verlag, 1999.

Doctorados *honoris causa* recibidos: Universidad Autónoma de Puebla, 1985. / Universidad de Cádiz, 1987. / Universidad Nacional de educación a distancia. UNED- 1993. / Universidad Autónoma de Nuevo León, 1994. / Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. / Universidad Complutense. 2000. / Universidad de Buenos Aires, 2002. / Universidad de Guadalajara, 2004. / Universidad Autónoma de Morelos, 2005.

Otros: Premio Nacional de Ciencia y Artes, 2002. / Profesor emérito de la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. / Investigador emérito de CONACYT. / Reconocimiento "Alfonso X el Sabio" del gobierno español. / Cátedra especial de la Fundación de Investigaciones Marxistas de España. / Cátedra especial de la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP.

llaron autores como Tran Duc Thao o Karel Kosik [9] o praxiológicas como la que sostiene el propio autor.

El estudio de esta obra, permite a Sánchez Vázquez, en primer lugar, liberarse de la ortodoxia soviética que dominaba el ambiente cultural, político e ideológico de los años cuarenta y cincuenta en el ámbito de la izquierda. En efecto, en ese período, la política oficial de la URSS, bajo el stalinismo y especialmente bajo las formulaciones de Zhdanov, consideraba que el realismo socialista era la única concepción adecuada para la nueva sociedad. Sánchez Vázquez demuestra que en Marx, la estética está vinculada a la praxis creadora y que el arte tiene características que van más allá de las condiciones históricas en que surge. Marx escribe también en su *Introducción General de 1857*, que el arte no puede dejar de reflejar las condiciones históricas en que se gesta y pone de ejemplo el arte griego pero también, por otro, que lo importante es saber en qué sentido vale de manera universal.

En la obra juvenil de Marx se elaboran las tres más agudas críticas de la modernidad capitalista: a) la tesis de que el hombre, a pesar de que potencialmente debería vivir en un mundo extraordinariamente rico, sin embargo, debido a las múltiples formas que ha adquirido la enajenación, vive cada vez más pobre; b) la necesidad de que se superen las múltiples enajenaciones que oprimen y agobian a los hombres y, finalmente c) el señalamiento de la necesidad imperiosa de superar esta condición.

La primera crítica no sólo se mantiene vigente sino que se ha profundizado en forma inaudita en el mundo contemporáneo. No creo necesario insistir en la monstruosa cosificación que ha sufrido la humanidad mediante el predominio del valor de cambio; la automatización producida por las nuevas tecnologías; la posible transformación de la naturaleza humana a partir del uso inadecuado de la clonación de seres humanos y la violencia extrema que desprecia la vida y la naturaleza.

La segunda crítica continúa también vigente debido a que mientras más agudos son los fenómenos de fetichismo; la inconsciencia; la manipulación de las conciencias mediante la política o la religión; la creencia de que "lo natural" es lo superficial y ficticio, más cobra vigencia ética, la necesidad de realizar otro tipo de ser humano. En el libro que comentamos, Sánchez Vázquez nos ofrece un análisis de "La concepción del hombre en el joven Marx" como un ser universal, libre y total.

Pero lo más complejo y difícil es el tercer aspecto ya que, hasta ahora, no se han podido superar las condiciones de enajenación del capitalismo.

EL VALOR DEL SOCIALISMO

Con relación a este punto, considero que Sánchez Vázquez ha desarrollado una larga meditación sobre el intento más formidable que ha hecho la humanidad por superar al capitalismo: la lucha por realizar el ideal socialista.

Uno de sus primeros textos que le permitieron realizar una profundización sobre el concepto de "utopía" es *Del Socialismo científico al socialismo utópico,* cuya primera versión data de 1971, publicada en el libro titulado *Crítica de la utopía* en el que se recogieron las intervenciones de un célebre coloquio realizado en la Fac. de Ciencias Políticas y Socia-

9 Como se sabe, Sánchez Vázquez dio a conocer la obra de Kosik, *Dialéctica de lo concreto,* en español.

les de la UNAM y en el que participaron también Edgar Morin, Lezek Kolakowsky y Lucio Colletti. En ese texto, en contradicción con la tesis anti-utópica sostenida por los clásicos, mantiene la importancia de la utopía[10].

Posteriormente, en la medida en que se conocían más datos sobre el desarrollo del socialismo en Europa del Este y la URSS, no mediante la propaganda interesada del capitalismo sino a partir de los análisis de los propios marxistas, Sánchez Vázquez inicia un proceso de radicalización de su crítica a los regímenes del Este. Sobre esta crítica quisiera decir que mientras existió el bloque socialista se adoptaron dos posiciones: en el llamado "socialismo real" se condenó a toda reflexión crítica desde el marxismo, como un "revisionismo". Esta posición dogmática impidió el desarrollo de la teoría y la necesaria autocrítica que hubiera podido evitar el derrumbe de los regímenes del Este (1989-1991) en la medida en que se hubieran tomado las medidas adecuadas. La segunda posición fue sostenida principalmente por los partidos comunistas pro-soviéticos de Occidente en el sentido de que "toda crítica al socialismo real" implicaba una colaboración con el enemigo. Desde luego que toda crítica sería aprovechada por el sistema capitalista pero tenía que hacerse. En Occidente, diversos intelectuales se atrevieron a realizar importantes estudios críticos sobre el socialismo, desde la izquierda como Bettelheim, Marcuse, Schaff, Bahro, Claudín, Mandel y otros. Después de estudiar estas posiciones, Sánchez Vázquez sostuvo, la siguiente tesis: "el *socialismo real* no es realmente socialista; tampoco puede considerársele como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición –no al comunismo, como había previsto Marx– sino al socialismo".[11] Naturalmente esta tesis no fue aceptada por muchos y produjo un fuerte impacto en muchos más, sin embargo, en mi opinión, tuvo un valor desmitificador. Aún hoy queda todavía abierto el debate sobre las características socialistas de aquellas sociedades. El debate podría girar sobre la forma en que Marx había concebido el socialismo[12]; sobre las condiciones históricas en que se gestó en la URSS; sobre el asedio del capitalismo; sobre la creación de un régimen burocrático que impidió el desarrollo de una democracia radical y sobre la lucha entre los bloques que dominó gran parte del siglo XX.

El análisis de lo que pensaban los clásicos sobre la sociedad alternativa al capitalismo y la evaluación de toda la experiencia socialista deberá llevar a construir, en un futuro, una nueva teoría de la justicia que tenga la función de guiar a la práctica.

10 Aún hoy, se mantiene en la izquierda una crítica a la utopía. Desde mi punto de vista, la utopía es censurable cuando es usada como ideología legitimadora de un estado de cosas y no cuando se mantiene su carácter original de crítica indirecta a lo existente. En esa dirección encontramos en otro autor marxista, el filósofo Ernst Bloch, una concepción muy importante y vigente de la utopía en su obra *Principio Esperanza.*

11 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. (1985): "Ideal socialista y socialismo real", In: *Ensayos marxistas sobre historia y política*. Ed. Océano, México, p. 109

12 Sánchez Vázquez estudia las características del socialismo propuestas por Marx: propiedad común de los medios de producción; substitución del estado capitalista por el estado obrero e inicio de su extinción; a cada cual según su necesidad y de cada quien según su capacidad; democracia directa y autogestión. Desde luego que se dirá que Marx nunca enfrentó los problemas de realización de una sociedad como ésta y se tendrá razón pero en su obra encontramos ciertos principios básicos que tenían que haber sido desarrollados en aquellas sociedades.

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

En 1967, Sánchez Vázquez publicará otro libro fundamental como lo fue su tesis doctoral, *Filosofía de la praxis*. Posteriormente, este libro ha sido sujeto a diversas ampliaciones en sus ediciones posteriores[13].

¿En qué radica el valor de este libro?

Como es sabido, durante el siglo XX se desarrolló un amplio e inclusive enconado debate sobre el significado de la filosofía en el pensamiento de Marx.

Las causas fueron de diverso tipo: por un lado, el hecho de que el propio Marx no dejara un texto amplio sobre la forma en que concebía a la filosofía después de haber efectuado su revolución en el campo de la historia.

Otra causa de la polémica provino del empleo de diferentes tradiciones filosóficas y científicas en el análisis de la obra de Marx y de nuevos campos temáticos, desde concepciones como el historicismo; el estructuralismo; la fenomenología; el hegelianismo; el humanismo y otras y que llevaron a conclusiones encontradas dentro del mismo paradigma.

Todo ello ha implicado que el debate no halla terminado. Etienne Balibar, por ejemplo, en un libro relativamente reciente, hace una afirmación paradójica: "No hay ni habrá jamás filosofía marxista, en cambio, la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca" aunque, a continuación profundice sobre el contenido filosófico del autor de *El Capital* [14].

Ahora bien, independientemente de las indudables aportaciones que han hecho todas las corrientes filosóficas que he mencionado, considero que Sánchez Vázquez, al colocar a la praxis en el centro de su reflexión filosófica, dio en el blanco; en el corazón mismo del planteamiento de Marx y de su revolución teórica.

Podemos discutir el tema de si todo el marxismo con sus aspectos económicos, históricos o políticos debería entenderse como una "filosofía" o tratar de entenderla solo como el fundamento ontológico, epistemológico, ético y estético de su concepción, sin embargo, no se puede dudar que la interpretación de Sánchez Vázquez cuando dice que "con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella"[15], es la que más responde al espíritu de su planteamiento.

Para Sánchez Vázquez, "La introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto –dice en un texto posterior llamado "La filosofía de la praxis" y publicado en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía– sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real. Pero, a su

13 La primera edición fue publicada por Editorial Grijalbo. En 1980, la misma editorial publica una nueva edición a la que se agregan los capítulos ""La concepción de la praxis en Lenin" y "Conciencia de clase, organización y praxis". Finalmente, en 2003 se publica una nueva versión por Siglo XXI Editores y en la que se agregan los capítulos sobre la "esencia humana" y la "enajenación"; un epílogo titulado "Balance de la filosofía de la praxis" y un Prólogo de Francisco José Martínez.

14 BALIBAR, E. (1993): *La filosofía en Marx,* Paris, La Decouverte, *Ibid:* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 5

15 *Ibid.*, p. 127.

vez, determina la naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica"[16].

Con esto, Sánchez Vázquez pone el acento en la categoría central del pensamiento de Marx y en esto radica una de sus diferencias con la filosofía anterior y posterior. En efecto, mientras Aristóteles habla del ser; Kant de la crítica de la razón; Hegel del espíritu absoluto; Wittegeinstein del lenguaje; Heidegger del dasein; Mounier de la persona, Marx considera que el centro es la praxis. Y la praxis es definida como una actividad transformadora.

A partir de este punto, va a esclarecer el concepto y a ampliar y profundizar problemas como: la relación entre teoría y praxis; las formas de praxis (creadora y reiterativa; espontánea y reflexiva); el tema fundamental para la práctica política de la relación entre la organización y la conciencia de clase que le lleva a un deslinde con las tesis de Lenin; la cuestión de la relación entre causalidad y teleología en la historia, que fue objeto de una polémica con Luis Villoro y un tema central para nuestro tiempo, el vínculo entre praxis y violencia.

En el caso de nuestro país, el libro *Filosofía de la praxis* abrió una nueva perspectiva para el desarrollo del marxismo en México y por extensión en Latinoamérica, frente a las versiones ontologizante; epistemológica y humanista. La ontologizante era representada por el *dia-mat*; la epistemológica por Louis Althusser, Ettiene Balibar y Nikos Poulantzas, entre otros[17]; la lógica dialéctica sostenida por Eli de Gortari y las concepciones humanistas de Erich Fromm.

Pero si la posición de Sánchez Vázquez es novedosa con respecto a las otras maneras de interpretar la filosofía dentro y fuera del marxismo, el análisis sobre la filosofía de la praxis permanece como una tarea que requiere nuevas reflexiones. Por ejemplo, en el propio marxismo, otro autor como Antonio Gramsci también habló de "filosofía de la praxis" pero, a diferencia de Sánchez Vázquez profundiza sobre las estructuras ideológicas y políticas que conforman tanto un bloque histórico como la forma en que ejerce la hegemonía, entre otros problemas. Aquí la filosofía de la praxis requiere una nueva síntesis.

LA ÉTICA

Mucho se puede hablar de la reflexión ética en Sánchez Vázquez. Su primer texto sistemático data de 1968, fecha que ha quedado marcada en la historia como el año de los movimientos estudiantiles en el mundo y de la tragedia en México por la forma en que el gobierno decidió detener a un movimiento rebelde pero pacífico por las libertades democráticas en nuestro país. Nos referimos a la matanza del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco. Toda esta crisis que expresaban estos movimientos llevaron a Sánchez Vázquez a escribir un libro de texto dedicado justamente a esa generación y en el que abor-

16 QUESADA, F. (ed) (1997): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales.* Ed. Trotta, Madrid, p. 54.

17 El althusserianismo en México adquirió una fuerte presencia a fines de la década de los sesenta y durante los setenta. Tuvo la virtud de renovar el panorama teórico con nuevos problemas y enfoques provenientes de la filosofía de la ciencia, sin embargo, muchas de sus tesis sobre la evolución del pensamiento de Marx suscitaron diversas polémicas por su carácter equívoco y rígidamente estructuralista. Frente a las posiciones de Althusser, Sánchez Vázquez escribió su riguroso libro, *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, que tuve el privilegio de presentar, como hice también con el voluminoso texto crítico de Enrique González Rojo, titulado *Epistemología y socialismo*, de 350 páginas, en defensa de Althusser.

dó una temática que no había sido analizada en forma adecuada en el marxismo. Problemas como el de la definición de la moral y la ética; sus relaciones con la filosofía y con la ciencia; la coacción externa y la responsabilidad moral; la dialéctica de la libertad y la necesidad o el tema de los valores, son abordados en este importante libro que ha servido de guía a numerosas generaciones.

El tema de la ética será estudiado por el autor, también en su interesante estudio sobre el *Ché* Guevara, a unas semanas de su asesinato y a partir de su obra "El hombre y el socialismo en Cuba"; será analizado en su texto "Once tesis sobre socialismo y democracia" así como su estudio sobre las relaciones entre ética y política o sobre las características de la izquierda. Podríamos hacer un análisis más amplio de ello pero baste esta mención para expresar la idea de que la ética es una problemática que ha sido objeto de preocupación del autor durante toda su vida[18].

VICISITUDES DEL HUMANISMO

La concepción humanista ha estado presente en toda su obra. Ya hemos considerado el análisis de la obra del joven Marx y en especial, dos ensayos sobre los conceptos de esencia humana y enajenación. Para Marx, como dice en las *Tesis sobre Feuerbach,* la esencia humana no es algo abstracto sino el "conjunto de las relaciones sociales". En otros términos, el hombre es producto de su propia praxis así como del conjunto de condiciones sociales que se desarrollan en cada período histórico, sin embargo, el hombre "transforma también sus propias circunstancias". En tema de la enajenación es también central ya que para que el ser humano (hombres y mujeres) pueda liberarse requiere eliminar las condiciones objetivas y subjetivas que las crea. La concepción de Marx implica un humanismo pleno, histórico y creador.

Sánchez Vázquez aborda también el tema del humanismo, al someter a crítica el pensamiento de Louis Althusser que, como se recordará, consideraba que Marx sostenía un "anti-humanismo teórico". Esta tesis es incorrecta ya que en Marx está presente siempre el humanismo a pesar de que, aparentemente, desaparezca en el proceso de mercantilización del capitalismo. La apuesta de Marx es la realización plena del ser humano.

Sánchez Vázquez expresa, de igual manera, en forma muy fina, la diferencia entre el anti-humanismo y el humanismo de Marx es en el análisis sobre la "Carta sobre el humanismo" de Martín Heidegger[19]. En este texto, Sánchez Vázquez no se referirá tanto al silencio de Heidegger frente a uno de los más monstruosos crímenes de la humanidad como lo fue "el holocausto", hecho, ya de por sí imperdonable, sino a la posición filosófica que asume Heidegger en su "Carta", en la que no sólo critica a los humanismos anteriores (el moderno, el cristiano o el marxista) sino que adoptará una posición que implica la fundamentación de un humanismo idealista que acaba expulsando al hombre sufriente de carne y hueso para hundirse en las profundas aguas de la metafísica. En efecto, para Heidegger, el único ser que puede realizar la pregunta por el "Ser mismo" es el hombre. El Ser se descubre a través del *dasein*. "La esencia del *dasein* reside en su existencia" pero Heidegger habla de la

18 Durante el año de 2003, Sánchez Vázquez impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, una serie de conferencias sobre ética y que seguramente conformarán un próximo libro.

19 "El anti-humanismo de Heidegger. Entre dos olvidos", In: SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A (1997): *Filosofía y circunstancias.* Ed. Anthropos-UNAM, Barcelona.

Ek-sistenz, es decir, del hombre en su expectación. Es por ello que el hombre no es, como considera Sartre, el centro, lo que implicaría, en opinión de Heidegger seguir concibiendo al ser como ente. Según Heidegger, el hombre es "pastor del ser". Esta posición lleva a Heidegger a sostener, en opinión de Sánchez Vázquez, un anti-humanismo ontológico. "De ahí que Heidegger concluya que todo humanismo es metafísico no sólo en cuanto presupone un "olvido del Ser", sino al pretender determinar la humanidad del hombre al margen de su relación con el ser"[20]. Lo que termina por aislar del mundo de la vida, el autor de *Ser y Tiempo*, es al ser humano, en su enajenación y condiciones reales y efectivas.

CONCLUSIÓN

El presente trabajo ha querido ser, por un lado, una semblanza de la vida del filósofo hispano-mexicano; una exposición sobre su lucha permanente por ideales de justicia para la humanidad que identificará con una ética socialista así como una mirada sobre una reflexión profunda y creativa que se desplaza a través de géneros como la poesía, la crítica literaria, en el análisis político pero sobre todo, de la reflexión filosófica y que muestran una sostenida coherencia entre lo que se piensa y lo que se es, como alguna vez afirmó Fichte.

20 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, E. (2003): *Op. cit.,* p. 356.

ENTREVISTA

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 34 (Julio-Septiembre, 2006) Pp. 125 - 137
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana*

Raúl Fornet-Betancourt: The Fecundity of Latin American Philosophy

Aránzazu OVIEDO GARCÍA
Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España.

RESUMEN

El siguiente diálogo es producto de la accesibilidad y atención del maestro Raúl Fornet-Betancourt (virtudes que raramente se encuentran al nivel y altura en las que el pensamiento de Fornet-Betancourt disfruta internacionalmente) para con los estudiantes que, como yo, empezamos en esto del filosofar. Por eso, dejando tan gratamente a un lado la figura de maestro-filósofo torremarfileño, el diálogo con el maestro transcurre de manera suelta y espontánea, sin el miedo a decir alguna barbaridad o anacronía propia de mi convivencia reciente con la tradición filosófica. El placer del diálogo con este excepcional maestro-filósofo, además, nos descubre el compromiso personal, y no sólo intelectual, con las ideas y el pensamiento que el Prof. mismo crea y difunde; de su sentido y transcendencia y de sus implicaciones reales con el mundo que nos toca vivir, sin olvidarse de la premisa de que "todo es rectificable" y abierto a dialogar.

Palabras clave: Fornet-Betancourt, filosofía latinomericana, interculturalidad, diálogo.

ABSTRACT

The following dialogue is a product of the accessibility and attention of the master Raul Fornet-Betancourt (virtues that are rarely found at this level and height of thought which the philosophy of Fornet-Betancourt enjoys internationally) for students who like myself, are initiating the act of philosophical discourse. For this reason, and putting aside the figure of this ivory tower master philosopher, the dialogue takes place in an open spontaneous manner, without the fear of expressing some barbaric idea or personal anachronism of my recent experience with the philosophical tradition. The pleasure of the dialogue with this exceptional master philosopher, moreover contains a personal commitment, not only intellectual with the ideas and thoughts that this philosophical professor creates and diffuses, but with his sense and transcendence, and the real implications for the world in which we must live, without forgetting the premise that everything is rectifiable and open to dialogue.

Key words: Fornet-Betancourt, Latin-American philosophy, inter-cultural-ness, dialogue.

* Nota del Director: En su versión original esta entrevista es mucho más extensa. A causa de eso debimos reducirla parcialmente intentando respetar la coherencia del texto para evitar la dispersión entre preguntas y respuestas. Agradecemos al autor su colaboración al cedernos este valioso material y brindarnos la oportunidad de darle seguimiento al pensamiento del filósofo Fornet-Betancourt.

Recibido: 02-03-2006 Aceptado: 30-04-2006

Fornet-Betancourt[1] sabe del diálogo mejor que nadie, del valor y vigor que éste posee, mi conversación con el maestro me abre a su pensamiento mejor y de modo más directo y clarificante a como lo haría cualquiera de los múltiples textos por él escritos. Asimismo, espero, que este momento desvelado a mí, llegue también a usted, "despreocupado lector", aunque siempre, el diálogo-escrito, si acaso existe, pierda bastante en el camino mecanográfico la dinámica viva y las esencias que le son más propias a la oralidad y al intercambio. Pues, desde este momento de diálogo, comparto la opinión socrática de que por el invento de la palabra escrita los hombres *serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo*. Aún así, espero que de esta forma dialogada de la palabra escrita que aquí propongo, se suscite la presencia de la enseñanza íntima del maestro Raúl Fornet-Betancourt. También advertir, que no me mal interpreten. Si entiendo acertadamente la forma de diálogo-escrito, me toca jugar un poco, sólo pensando en ti, lector, de contrapartida odiosa, de defensor del diablo, para que con mis preguntas aflore, de manera casi defensiva, el maestro Fornet-Betancourt. No por eso me vayan a confundir con tal defensor, como creo le ocurrió al mismo Prof., sólo ansié con mis preguntas el surgimiento de la personalidad luchadora y comprometida que caracterizan al maestro.

Agradecer, asimismo, a la posibilidad real de este acontecimiento que se debe en parte a la gran labor desarrollada hace veinticinco años por el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, que por un lapso de cuatro días reúne en Salamanca a un grupo abigarrado de profesionales filósofos interesados en la filosofía con rasgos hispanos, que diseminada por distintas geografías del globo aquí encuentra aposento común. El Prof. Fornet-Betancourt lleva acudiendo y participando activamente esos largos veinticinco años de encuentro seminal. La tierra salmantina, pues, nos acerca a uno de los representantes más destacados y singulares de la corriente filosófica latinoamericana denominada *Filosofía de la Liberación*, en particular, pero de la tradición libertadora universal, en general. Y dentro del programa del maestro, y como parte constituyente, siguiendo las sugerencias de quien fuera uno de sus maestros, el mexicano Leopoldo Zea, contribuir como nadie a la construcción de la historia de las ideas filosóficas de América Latina así como a su difusión.

Y sin dilación, aquí les traigo al maestro-filósofo, en el bullicio de fondo de una de las muchas cafeterías de la ciudad universitaria por excelencia y por siglos y con el sabor en los labios de un café negro con hielos.

1 Raúl Fornet-Betancourt es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Aachen en la especialidad de Lingüística y Teología, Universidad en la que actualmente se encuentra impartiendo clases así como en a la Universidad de Bremen. Asimismo, es profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en São Leopoldo de Brasil. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, La Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación de México, la Sociedad Hispanismo Filosófico de Madrid, de la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung de Alemania y de la Sociedad de Filosofía Intercultural del mismo país. Es Director de la sección de América Latina del Instituto de Misionología de Aachen. Implicado activamente en las distintas sociedades y universidades ya mencionadas y por la agilidad y tesón, casi desenfrenado, en la actividad filosófica que realiza y que tanto le caracteriza, ha impartido, organizado y participado en distintos Congresos Internacionales de universidades en América Latina, Europa y Norteamérica. Así dirige varios proyectos de Investigación como el Programa de Diálogo entre la Ética del Discurso de Otto Apel y Jürgen Habermas y la Ética Latinoamericana de la Liberación. Ha promovido y coordinado los Cinco Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural (México 1995, Brasil 1997, Aachen 1999, Bangalore 2001, y Sevilla 2003) y los distintos Seminarios para el Programa de Diálogo Interdisciplinar iniciados en 1990. En 1982 funda y edita la revista Concordia y en 1984 una serie de monográficos para la misma revista. En 1994 inició la publicación de la serie *Denktraditionen im Dialog.*

P. Su pensamiento evoluciona desde la concepción del quehacer filosófico como una tarea que debe mantener un tronco común, neutro y ahistórico de conceptos y formas de argumentar y racionalizar, la denominada filosofía perenne, hacia posiciones que abogan no por la "inculturación" de ese cuerpo común o perenne sino por la "intercultura". Es decir, ahora apuesta por aquella concepción que aprecia la necesidad de una filosofía dependiente del contexto histórico-social y de las necesidades relativas del ser que filosofa y para quien filosofa. ¿A qué se debe ese giro de su propio pensamiento?

R. Es una pregunta que evidentemente tiene que ver con lo que podríamos llamar la biografía intelectual de una persona. En mi caso, ese giro se explica por razones de mi propia formación intelectual. En España, concretamente en la Universidad Pontificia de Salamanca, yo recibí la primera formación filosófica pura y estrictamente en filosofía europea. Me entusiasmé por los grandes problemas de la filosofía europea y creía en lo que me decían: que la filosofía es una, perenne y siempre la misma. Creí que había una filosofía universal. Pero empiezo a replantearme esta idea cuando me cuestiono por la experiencia de la Revolución Cubana y, de manera especial, por su impacto en la renovación de las ciencias sociales que lleva al proyecto de desarrollar un pensamiento contextual a la altura de las exigencias históricas de las sociedades latinoamericanas. Se inicia así un proceso autocrítico por el que me doy cuenta de que esa filosofía universalizante, universal y perenne, no es una filosofía que me ayuda a afrontar los problemas concretos. Una de las perspectivas que se me ofrecen en mi búsqueda es el programa de "inculturar" la filosofía y tratar, así, de ensayar un reencuentro de la filosofía con la cultura latinoamericana, con la sociedad latinoamericana. Este proyecto de la "inculturación" de la filosofía está, en mi caso, influenciado por el diálogo con las teologías de la liberación de América Latina. Como se sabe, las teologías de la liberación en América Latina empiezan con un proyecto de "inculturar" el cristianismo en América Latina. En aquel momento, soy de la opinión de que la categoría de la "inculturación", que es una categoría teológica, puede hacerse fecunda en el campo de la filosofía y que se puede traspasar, como tal categoría, sin mayores problemas al campo de la filosofía e iniciar una filosofía "inculturada" en las realidades latinoamericanas, en las sociedades latinoamericanas.

Eso es un primer paso; un paso que se concretiza en el diálogo con los filósofos que hacen filosofía "inculturada" en América Latina en perspectiva de la liberación, pensadores como Arturo Roig, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone o como el mismo Leopoldo Zea. Entonces, empieza mi diálogo con la filosofía latinoamericana "inculturada" en la figura concreta de la Filosofía de la Liberación y yo mismo empiezo a trabajar también en la perspectiva de ese grupo.

Mis primeros trabajos van en esa línea; empiezo a visitar más América Latina, países como México, Perú y como Bolivia donde encuentro un trasfondo cultural y experiencias que no están presente en esa "filosofía inculturada", que son, para hablar muy resumidamente, las culturas indígenas. Yo me pregunto "¿dónde están las culturas indígenas en este programa de filosofía inculturada?, ¿qué significa inculturar la filosofía que nosotros traemos con su conceptualidad europea en una cultura maya, andina, por ejemplo?". También mi "re-encuentro" con la propia tradición cubana y la presencia africana en la misma hace que me pregunte por el significado de esa filosofía inculturada en un mundo afroamericano. De aquí, que empiece a poner en cuestión la categoría de la inculturación y a ver sus límites. Ya que inculturar supone traer un modelo de filosofía, un logos que viene de fuera. Pero lo propio no se inculturiza, lo propio ya es cultura. Ahí es donde encuentro el límite de la filosofía inculturada y aprecio una serie de contradicciones en la dinámica de la incultu-

ración de la filosofía porque lo que quiere decir, en última instancia, es que la filosofía sigue llegando desde fuera en su vertiente lógica, racional etc., etc.

Estos son, muy resumidos los conflictos que me llevan a buscar otras alternativas.

P. El modo alternativo que propones es el de romper con ese logos unilateralmente orientado propio de la tradición occidental, que creías intocable, para afirmar la necesidad de una "nueva forma de racionalidad", de una "revisión de nuestros hábitos de pensar". Incluso apuestas por la superación del paradigma sujeto-objeto propio de nuestra tradición filosófica, ya que, en último término, reduce la capacidad humana de conocer a la dualidad que se da entre un objeto conocible por un sujeto cognoscible que hace uso de aquél para poseerlo y/o dominarlo. Lo que denominas con Raimón Panikkar la "epistemología del cazador", que reduce al sujeto a un mero agente poseedor, propietario, consumista y económico (de ahí, tú aguda crítica a la Globalización neoliberal como consecuencia de este paradigma). ¿Pero cómo entiendes tú ese cambio de racionalidad?

R. Vamos a ir por partes, ¡son muchas preguntas a la vez!. Primero, yo hablo de una búsqueda que no ha terminado todavía. En esa búsqueda yo intento primero ensanchar el concepto de inculturación. Y en ese sentido me parece que una posible salida que haga operativa la categoría de inculturación es trabajar con un concepto de razón que al inculturarse genera varios tipos de racionalización. Así, si se incultura en la cultura andina emerge una racionalidad andina, si se incultura en una cultura mapuche emerge una racionalidad mapuche, si se incultura en una cultura maya surge una racionalidad maya. Esos tipos de racionalidad son manifestaciones de una razón. O sea que todavía no pongo en cuestión la unicidad de la razón. Ese juego de racionalidades está dentro de un abanico de manifestaciones de la razón. La razón da razones de sí misma en distintas voces culturales. Entonces la razón tiene muchas voces. Eso es a lo que yo denomino bajo el concepto "razón filosófica polifónica": hay una razón filosófica que tiene una polifonía.

Ésta es, si se quiere, la primera perspectiva por la que apuesto, y que se resume en esa idea de "ensanchar las racionalidades", es decir, multiplicar las voces de la razón. Insisto en que en ese momento de mi búsqueda todavía no he puesto en cuestión la unicidad de la razón. Pero es esa intuición con todo la que me va a plantearme la pregunta de si no hay que ir más allá del juego de las racionalidades y reconocer que hay razones. Éste es un paso difícil y controvertido. Su dificultad está unida sin embargo en gran parte al ejercicio hegemónico de la racionalidad filosófica a que estamos "acostumbrados". Recogiendo los aportes de Panikkar, al proponer que estamos acostumbrados a que la razón clasifique y ordene el conocimiento, y a dar por supuesto que conocimiento significa clasificar, definir y ordenar, pude ir entendiendo que tendemos a buscar esas funciones en todas las racionalidades; las racionalidades deberían poder dar cuenta de nuestras clasificaciones, de nuestras definiciones etc. Ahora bien, justo esa tendencia muestra que seguimos, todavía, moviéndonos dentro de un orden lógico occidental. De ahí la dificultad. Pues el paso a la interculturalidad consiste precisamente, dicho en breve, en ver cómo desde esa polifonía se llega a un nivel de comunicación verdaderamente plural, esto es, basado no sólo en "voces", sino en formas diversas de "razón". Es, pues, un nivel donde la razón misma explota en muchas razones. Por tanto, lo que ya aquí se pone en cuestión no sólo es el esquema occidental de sujeto-objeto, del sujeto cognoscente que va a cazar al objeto, que va a definirlo, que va a clasificarlo... sino que lo que se está poniendo en cuestión es toda una concepción de la verdad, de lo real y de lo humano que nos ha llevado a leer toda la historia desde la clave de la dialéctica entre lo universal y lo particular. Por este cuestionamiento vemos que otra perspectiva es posible, a saber, la siguiente: no hay

universal ni hay particular, hay universos; hay una pluralidad de universos. Y que en esa pluralidad de universos tenemos una pluralidad de razones.

El problema que se plantea aquí es, por otra parte, evidentemente la cuestión de la comunicación: ¿cuál es la posibilidad de entendernos, de comunicarnos, de dialogar? Es una cuestión real y nada fácil de responder. Como apoyo para el camino pienso en la perspectiva y/o la categoría de traducción. La comunicación en este campo depende mucho de la voluntad de la traducción, aunque, por otra parte, hay que tener conciencia de los límites de la traducción. De manera que en una perspectiva ya concreta se pueda decir: ¡bueno, aunque no te entienda, te apoyo, te acompaño!. Por eso, mientras no sea posible, en esta búsqueda llegar a una universalidad re-construida con todos, desde abajo, no será posible hablar de interculturalidad y de acompañamiento en un sentido pleno. Es decir, poder hablar de razones que se acompañan en sus procesos de traducción y comunicación. Proceso que es teórico-práctico.

P. ¿Es el problema que también se presenta a la hora del intento occidental por transmitir y hacer imperar en el mundo lo que nosotros entendemos por derechos fundamentales del hombre. De cómo, en algunas ocasiones, la transmisión de estos derechos radica en la imposibilidad de traducir categorías imprescindibles a otras lenguas, porque, a veces, algunas lenguas carecen de tales categorías. Y claro, cómo reflejar algo sin concepto en las instituciones de una sociedad?

R. Lo que apuntas con esta cuestión me parece muy cierto. En el caso concreto de los derechos humanos tendríamos un ejemplo que nos puede ilustrar para entender como en ese acompañamiento de las razones culturales, razones encarnadas en culturas que tienen su acento, que tiene su sabor propio, no sólo hay un momento de comunicación y/o traducción sino de corrección. De que en el contraste de las razones, en el acompañamiento, nos podemos corregir unos a nosotros, y que las culturas, por tanto, también pueden aprender las unas de las otras. Es un proceso de aprendizaje mutuo, es un proceso en el que uno no se apoya sólo en lo que "su" cultura le da sino que apoya igualmente el proceso de su posible transformación. En este sentido los derechos humanos tal como los tiene desarrollados la filosofía occidental representan un elemento que puede llegar a corregir culturas africanas, latinoamericanas, asiáticas. Y viceversa su incorporación en ellas puede ampliar la propia concepción occidental de los derechos humanos.

Lo anterior supone naturalmente que partimos de una concepción de las culturas que no es ontológica. No hay identidades culturales caídas del cielo, ya de una vez para siempre constituidas. Las identidades culturales se construyen, y en todas ellas está siempre además la cuestión del lugar social. Tengamos presente que no todos los miembros de las culturas participan de la misma manera en la cultura de la que dicen que son miembros. No es lo mismo un desempleado que un rico dentro de una misma cultura. Esa conflictividad social de participación de la cultura hay que tenerla en cuenta en los patrones culturales, y ver, así, que dentro de una cultura hay procesos hegemónicos y de dominación: Hay gente que está arriba y hay gente que está abajo, para decirlo de forma drástica.

Eso supone, pues, una concepción histórica de las culturas. Las culturas crecen, se corrigen, se transforman al igual que las identidades culturales. Volviendo a la cuestión de los derechos humanos, en el caso de éstos, se puede ver además un ejemplo concreto de que la diferencia entre las culturas es culturalmente relativa: hoy, por ejemplo, la cultura española no tiene la misma relación con una cultura indígena, con una cultura de la india o africana que tenía hace tres siglos; y ello debido a que, como muestra justamente el crecimiento de la idea de los derechos humanos, todas ellas han cambiado en ese aspecto, relativizando sus diferencias originales

Hay que aprender a historizar las llamadas diferencias culturales.

P. ¿Entiendo, entonces, que la Filosofía Intercultural por la que aboga, es una propuesta, un programa más que un sistema acabado, y así, cuando hablas de la necesidad de crear nuevas categorías de pensamiento, de "ampliar o transformar la racionalidad" para que aquélla se pueda dar, en verdad, no dices cual sea esta nueva forma de pensar la realidad, cuáles sean estas nuevas categorías? ¿De alguna manera prescribes, pero no describes el camino que ha de tomar la Interculturalidad? De otro modo resulta difícil, para mí como occidental, entender tú propósito de pensar la realidad con "distintas categorías".

R. Cuando hablamos de diferencias culturales, estamos hablando de procesos culturales. Procesos culturales que han sido sin embargo normativizados o estandarizados en patrones de conducta, de práctica, etc. O sea que hablamos de culturas estabilizadas en un momento determinado de su desarrollo, y a eso podemos llamar "tradición" (tradición española, tradición occidental, tradición asiática, indígena, etc.), en el sentido de lo que se impone o resulta dominante la práctica de una cultura. Pero esto es sólo una parte. Pues por otra parte está el aspecto de que esas diferencias culturales que se manifiestan a ese nivel en el que una cultura queda estabilizada, digamos, en un programa de enseñanza, en una educación fijada en los colegios, en las normas de cortesía, etc.; en ese momento la cultura que cada uno llama propia ya ha sufrido un proceso de filtración. Ha sido filtrada por grupos con ciertos intereses que a lo mejor no coinciden con los de todos.

¿A qué llamamos cultura occidental, por ejemplo?, ¿a la cultura hegemónica de la modernidad centro-europea? Hablamos de cultura occidental y en verdad tomamos un fragmento por la hegemonía que tiene ese fragmento; hegemonía que se debe muchas veces a razones de historia social y no tanto de historia cultural. Pensemos, por poner un ejemplo, en el impacto del capitalismo en la conformación de lo que hoy llamamos civilización occidental.

Y eso vale para todas las culturas. Creo que hay que descubrir el conflicto de tradiciones que siempre está latente debajo de las culturas que nombramos. Así lo que llamamos hoy cultura occidental, o cultura andina, cultura yoruba, son culturas que podrían ser de otra manera. Hay por tanto contingencias. Yo creo que esas nuevas racionalidades de las que hablo, dependen mucho de la capacidad que tengamos para ver que la manera en que nosotros comprendemos es contingente, que pudiera ser de otra manera. ¡También aquí, en Occidente!

Entonces, si decimos, por ejemplo, que una cultura andina entiende más desde la categoría de reciprocidad habría que decir que es posible que desde la cultura occidental se puedan tener experiencias de reciprocidad. Se trataría, por tanto, de buscar los equivalentes experienciales en muchos contextos culturales.

Esa es la diferencia que vemos también a nivel de la racionalidad: Es decir que lo que tenemos es muchas veces una diferencia no en "esencia", sino generada por esos procesos históricos.

P. ¿Entiendo, entonces, que defines filosofía como una reflexión sobre lo qué pensamos, de cómo pensamos y qué pensamos en nuestro vivir más cotidiano y no la 'filosofía' académica enseñada en las aulas?

R. La filosofía académica que se enseña en las aulas es una parte de las tradiciones filosóficas, de las tradiciones de pensamiento. Digamos que es historia al reproducir la historia de lo que ha hecho gente que ha hecho filosofía. Eso es una parte. Pues lo que es más filosofía es lo que todavía no lleva el nombre de 'filosofía', como saber constituido en objeto de enseñanza y transmisión.

P. Y, ¿cuál es esa filosofía que todavía no lleva nombre?

R. La actividad (pensante) humanizante y liberadora, de los y las que contradicen el curso hegemónico de la historia; la actividad de confrontar lo real, de buscar sentido, de acompañar procesos y de mantener viva la llama de la esperanza. Es pensamiento vivo, "filosofía" en vivo. Es, si se quiere, filosofía des-monopolizada, liberada del monopolio de los administradores del pensar.

P. Y, ¿cómo reflejar eso en un texto? Pues parece, que si la filosofía sólo es hablada, sólo es conversada, se pierde en el camino.

R. Ese es otro de los puntos que defiende la Filosofía Intercultural. Me explico: Una de nuestras fijaciones occidentales, como refleja tu pregunta, es que la filosofía tiene que reflejarse en una texto porque sino se pierde. Y frente a esto defendemos la oralidad. Por ello preguntamos:

Pero, ¿qué pasa, por ejemplo, con la tradición oral? Si la tomamos en serio, como reclama el respeto a tantos millones de seres humanos que viven en ella, ¿no debemos reconocer que hay culturas orales y, por lo mismo, razón oral? Así, me parece que es hora de darnos cuenta de la estrechez de las evidencias en que nos movemos. Para nosotros es casi una evidencia que la filosofía tiene que ser escrita. La Escritura, el escriturismo, es para nosotros esencial a la filosofía. Pero yo critico el 'escriturismo' de nuestra filosofía. O, dicho en positivo: Abogo por la defensa de la filosofía como una práctica de oralidad viviente, sin excluir, por supuesto, otras formas "textuales".

P. ¿Socrática?

R. Sí, socrática; en el sentido de una oralidad viva, cuyo ejercicio de dialogar con lo real no se fija porque va siguiendo el pulso de la vida. El texto escrito quedaría, entonces, como una memoria de la oralidad, pero no como la fuente de la filosofía.

P. Si me permites, vamos a pasar a otro tema. El tema de la "opción por los pobres". Hablas de que el sujeto y el sujeto de la filosofía tiene que ser el pobre. Un apunte: si el objeto de la filosofía, de toda reflexión filosófica, tiene que ser el pobre, su situación de injusticia, ¿no pareciera que homogeneizamos otra vez esa filosofía que pretendes intercultural, inter-disciplinaria, poli-fónica o coral, o diversa? Porque la filosofía, por poner un ejemplo, aristotélica, es una filosofía claramente contemplativa y burguesa, pero con tanto derecho a ingresar en la Filosofía como la que parte del compromiso social por aquellos que pasan hambre?

R. Es una pregunta realmente difícil de contestar, muy productiva, muy sugerente, y cuya respuesta implica matizar muchas cuestiones previas. Por tanto, sin adentrarnos mucho, apuntaría ahora sólo estos aspectos:

La Interculturalidad es como un correctivo; un intento de corregir una cultura filosófica hegemónica. Dentro de esa cultura filosófica hegemónica hay toda una dinámica de exclusión, de opresión, etc. Por eso, cuando hablamos de esto, tenemos que criticar también la función ideológica de la filosofía hegemónica como parte de un sistema de opresión, etc. Bien, dentro de ese contexto es donde hay ver la "opción por los pobres" y verla como un "símbolo". Quizá la expresión no es feliz y lleva a creer que es una manera de homogeneizar, de eliminar la pluralidad.

Pero aquí está otro problema, que es el de situar el 'origen' de la filosofía en la experiencia del sentirse afectado por el destino de aquellas y aquellos a los que no les va bien. Tal es nuestro punto de partida, y pensamos además que esa experiencia es universalizable.

Entendemos la "opción por los pobres" en este sentido como opción por todos aquellos y aquellas a los que no les va bien en tal cultura, o en tal otra cultura, es decir, en cualquier cultura que sea. Buscar, entonces, una reestructuración de las cuestiones filosóficas a partir de las experiencias de exclusión y de opresión, de marginación en todas las culturas, en todos los campos, tal sería la consecuencia a ese nivel.

La visión intercultural, si quieres, es un imperativo ético de "primera necesidad". Es decir, en realidad estamos en los preámbulos: ¿por qué ese énfasis en los de abajo, en los y en las que pierden hoy día? Porque la práctica de la interculturalidad requiere empezar por reestablecer un cierto equilibrio para el diálogo.

Ese es, en resumen, el diagnóstico que establece la Filosofía Intercultural: vivimos en un mundo tremendamente des-equilibrado. Eso es lo que matiza, el énfasis que pone el "símbolo", si quieres llamarlo así, de "la opción por los pobres". Es un punto de apoyo para re-estructura y equilibrar el mundo. Es decir, si no se da una cierta prioridad a la tarea de reestablecer el equilibrio, no hay diálogo, no hay condiciones de posibilidad del diálogo; hay monólogo.

La "opción por los pobres" es, pues, un llamado al equilibrio del mundo; y en este sentido es condición para la práctica de la interculturalidad porque para ésta hay que empezar por equilibrar el mundo; por equilibrar y eliminar las asimetrías. La "opción por los pobres" es imperativa ya que estamos viviendo en un mundo tremendamente asimétrico. La interculturalidad es una apuesta por eliminar las asimetrías o al menos aminorar las asimetrías a través de una campaña para que las experiencias culturales participen en igualdad de derechos en los destinos de la Historia y, también, en los destinos de la filosofía.

Pero, claro, más importante es equilibrar el curso de la Historia que equilibrar la Historia de la Filosofía, lo que es más fácil. Podemos empezar a escribir la Historia de la Filosofía comprensivamente, interculturalmente, pero si no arreglamos las asimetrías reales, la "cuestión del pobre", la Filosofía Intercultural no se podrá auténticamente dar.

La cuestión del pobre, entonces, es la manera de plantear como tema prioritario en el cuestionario o en la agenda filosófica el tema de la justicia y el tema del poder en el mundo de hoy. Es un tema fundamental.

P. Parece inevitable hablar de Marx y el marxismo cuando se habla de tu pensamiento. Sin embargo, volviendo un poco al tema anterior, Marx mira a la humanidad, especialmente a la clase obrera, como un simple cuerpo. Y reduce así las posibles diferencias nacionales y culturales de los pueblos en pos de esa simplificación.

R. Mi relación con Marx es una relación compleja porque yo no acepto, por ejemplo, la Filosofía de la Historia de Marx ni las consecuencias para el desarrollo de la humanidad que él extrae de su método. Empiezo señalando este aspecto porque, si entendí bien, la pregunta se refiere directamente a ese punto. O sea que estaría de acuerdo con lo que señalas y reconocería que hay un aspecto unificador, totalitario, en Marx del que yo me distancio y que critico.

¿Cómo, entonces, es posible el diálogo con Marx desde un punto de vista intercultural? Me parece que su visión o, mejor dicho, algunos de los aspectos de su teoría pueden fecundar el pensamiento de la Interculturalidad.

Primero, porque acentúa que procesos culturales son procesos materiales. Esta idea de la materialidad de la vida, y de su función en el ámbito cultural es importante, ya que nos ayuda a no caer en una concepción culturalista de la cultura. El diálogo con Marx en este punto nos hace ver, pues, que no podemos reducir la cultura a lo que él llamaba *superestructura*. Es decir, reducir "hacia arriba" y ver a la cultura como ciencia, religión y arte,

como una esfera de valores eternos sin nada que ver con las luchas sociales, con los modos de producción, con el dinero, con la financiación de la ciencia, etc. Esa sería una visión de la cultura errónea, reductora, que calificaría de culturalista, como decía.

La pista metodológica del materialismo-histórico, que no dialéctico, nos ayuda a comprender, en suma, que no debemos ser culturalistas ni reducir "hacia arriba".

P. ¿Tu crítica a la Globalización y su logro de homogeneizar culturas en pos de progreso va por ahí. Ya que el éxito de la Globalización que hoy sufrimos radica en su modo perfecto de expandir su modo de producción-material, capitalista, para que de esa forma la homogeneización sea perfecta y a todos los niveles en aquellas sociedades que pretendan cobijar este modo productivo? [2]

R. Efectivamente, mi crítica a la globalización lleva esa componente de recuperar el nivel material para todas las culturas y por eso pongo en primer plano del diálogo con Marx el aspecto antes mencionado. Y creo además que esa concepción es importante para no sacralizar las culturas. Porque si las culturas son procesos materiales, ello quiere decir que son procesos a rectificar, contingentes, ambivalentes y marcados por luchas internas de poder. Pensemos, por ejemplo, en el machismo patriarcal. Pero sigamos con Marx.

El otro punto que me parece a mí muy importante es el factor de lo que Marx llamaba la necesidad de la crítica a la ideología. Toda cultura, precisamente por los conflictos internos que lleva, por las luchas por el poder, luchas de género, etc., en cuyo marco se configuran sus tradiciones; por todo eso, repito, toda cultura crea intereses ideológicos. Hay, por tanto, funciones ideológicas de una cultura y hay, por parte de sus respectivos miembros, un uso ideológico de tradiciones culturales.

Yo creo que, para la Interculturalidad es importante y fecundo recordar esa intuición de Marx. La necesidad de preguntarnos qué uso ideológico hacemos de nuestras tradiciones culturales. La necesidad, asimismo, de plantearnos preguntas como ésta: ¿quién tiene un interés en que se diga que, según la cultura española, la mujer tiene que comportarse así o así?

Un tercer aspecto en el pensamiento de Marx que a mí me parece también muy positivo para el planteamiento intercultural es su concepción de la alienación. Pues nos ayuda a comprender que los miembros de cualquier cultura pueden ser objetos de alineación dentro su propia cultura. Esta dimensión de la 'alienación' en lo "propio" es decisiva para la lectura de "nuestras" culturas desde la clave de la dialéctica "opresión-liberación".

Y, por último, señalaría un cuarto aspecto que ilustra la importancia del diálogo con Marx para nosotros. Es la idea de Marx de que el capitalismo es mucho más que un orden económico. El capitalismo, según Marx, es también un orden político y, como tal, implica una revolución antropológica. El capitalismo ha transubstanciado la naturaleza humana. Ha hecho del hombre un mercader, un agente del mercado, un negociante, un propietario privado. Con lo cual ha exacerbado el principio de individualidad y ha sacralizado la propiedad privada. Y por el impacto de este sistema en la historia de la humanidad y, con ello, en el desarrollo de sus culturas, el planteamiento intercultural no puede menos que analizar las condiciones del intercambio cultural desde dicho trasfondo.

2 Para el trasfondo de la pregunta ver: Fornet-Betancourt, R. (2000): *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt/M., Verlag IKO; y (como editor): *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Esos son, dándote unas pinceladas, cuatro momentos importantes que ayudan al pensamiento de la Interculturalidad a re-plantearse ciertas cosas desde una base material, histórica, y no quedarse, como le sucede un poco a la Filosofía de la Cultura, en un nivel abstracto.

Por eso Marx, es decir, el diálogo con él en perspectiva de liberación intercultural.

P. A propósito de Marx, en la exposición anterior a la tuya en este XIV Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana el Prof. Mario Samaniego Sartre de la Univ. Católica de Temuco, Chile, proponía vincular el Comunitarismo con la Interculturalidad. Es más, daba a entender que la mejor forma política que pueda realizar el Interculturalismo es aquella concepción que prioriza la función de la comunidad sobre el individuo. Así, siguiendo la tradición aristotélica, la comunidad es fuente de derecho e identidad y el individuo como mónada no es entendible sin el todo social al que pertenece; un todo que no se reduce a ser mera suma de las partes. Es, como apuntaba Samaniego, la discordia histórica, actualmente renovada en Norteamérica, entre Liberalismo vs. Comunitarismo. ¿Compartes tú esta opinión tras ver las desastrosas consecuencias que el Comunitarismo-republicanismo ha tenido en EEUU al entender a comunidades y culturas externas extranjeras, fuera de los límites de la civilización, los bárbaros, y en último término, dando lugar al concepto "eje del mal"?

R. Me parece una propuesta sugerente que apunta un camino viable. Claro que todo depende de cómo se entienda la "comunidad" o del uso político y cultural que se haga de dicha noción.

P. ¿Con qué te quedarías con el individuo o con la comunidad? ¿Tu opción o la forma de realizar la Interculturalidad a puesta por la comunidad como fuente de derechos o el individuo como único momento de derecho?

R. Yo no soy ni liberal ni comunitarista, yo soy "compañerista".

P. ¿Cómo se come eso?

R. Mi opción se explica en parte porque parto de una concepción del ser humano para la que éste no es un individuo sino un "universal singular", en el sentido desarrollado por Sartre a quien sigo en este punto. Pues bien, el sujeto humano, justo en tanto que "universal singular" que acompaña y que se deja acompañar, va, por una parte, fundando comunidad, es decir haciendo posible un proceso comunitario que cada uno se apropia, singulariza y aprovecha para hacer su *biografía*, su personal biografía; pero al mismo tiempo que va aglutinando, reestructurando, recreando, apropiándose, creando, escribiendo su biografía, va, por otra parte, universalizando su singularidad.

Esa es la dialéctica que yo veo como perspectiva de fondo para hablar del "comunitarismo intercultural": la dialéctica de singularizar lo universal y de universalizar lo singular. Lo que yo llamaba compañerismo es el nombre para ese nuevo "comunitarismo" que es algo así como una compañía de biografías; compañía de seres humanos capaces de escribir su propia bibliografía en y en contra de su "propia" cultura. Y en este sentido recojo valores de la modernidad europea, como, por ejemplo, la idea de autonomía, pero redefinida desde el "negocio" e interacción con los demás.

P. Y ¿ves tú en esta peculiar forma de entender la relación individuo-comunidad el camino que pueda eliminar el conflicto acuciante de las minorías en las sociedades actuales?

R. Creo que sí es una alternativa, y por eso digo que yo no opto ni por el liberalismo o multiculturalismo liberal ni por el comunitarismo canadiense o norteamericano. En todo

caso esa perspectiva sería el núcleo de un programa para concretizar la Filosofía Intercultural como una filosofía que contribuye a que minorías que han decidido, y repito, que han decidido, desde sus propias biografías, acompañar un proyecto político común, sean cada vez más capaces de *convivir* unas con otras.

P. Claro, porque las minorías que las sociedades occidentales encuentran en su seno no eligen, no es una elección libre la que realizan viniendo a vivir, a sobrevivir, en nuestras comunidades. ¿Es la necesidad las que las mueve y por lo tanto no puede haber interculturalidad en ningún caso?

R. Tienes toda la razón, en muchos casos de migración no hay elección libre sino más bien necesidad. Pero yo me refiero también a la cultura "propia" que es vivida como necesidad o destino. Mi ideal, mi utopía si quieres, es llegar a un momento en que las culturas, a las que nosotros pertenecemos, sean fruto de una elección. Es decir, crear las condiciones para que cada ser humano pueda decir 'yo decido' pertenecer a esta cultura o crear esta otra o identificarme con esta otra. Por eso hablo de "compañerismo".

P. Te consideras, con tu filosofía, miembro del grupo denominado así mismo filósofos de la liberación y que engloba autores tan distintos como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone o Gunther Rodolfo Kusch, entre los más destacados ¿qué puedes decir acerca del análisis histórico y crítica teórica que realiza Horacio Cerutti Guldberg, miembro fundante de tal grupo que reniega del mismo, en su obra "Para una historia crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana"?[3]

R. Cerutti tiene razón en parte. La Filosofía de la Liberación es un movimiento complejo, donde puedes distinguir varias corrientes. Y Cerutti tiene razón en el sentido de que el grupo que él crítica, el grupo donde estaban Dussel, Scannone, Casalla y Kusch, entre otros, tuvo una posición populista. Y es que, en efecto, hay una línea argentina que podemos decir que surge unida a una opción política populista. En la crítica de esta línea Cerutti, repito, tiene razón. Pero al mismo tiempo hay una línea crítica, ilustrada, digamos filo-marxista, donde están él mismo y Arturo Andrés Roig, entre otros también. Y se puede distinguir todavía otra corriente en la que estaría, por ejemplo, Ignacio Ellacuría, y que configura un perfil propio que la distingue por igual de las anteriores. Es una tercera perspectiva, desarrollada desde la experiencia histórica de las mayorías populares. Ignacio Ellacuría representa una línea autónoma dentro de la Filosofía de la Liberación. Sobre este trasfondo, y

3 Para los que no conocen, la crítica de Horacio Cerutti Guldberg parte, básicamente, de la denuncia por la utilización que estos autores, Dussel, Scannone y Kusch, denominados así mismos *filósofos de la liberación*, hacen del discurso populista 'de la liberación' para justificar una práctica política de derechas: "El populismo postula la necesidad de una filosofía primera ético-política del discurso científico y de la praxis política. El filósofo liberador tiene un rol profético que cumplir, en la medida en que, encontrándose fuera del sistema, pueda avanzar la denuncia a los opresores y, ayudando a los oprimidos a proferir su palabra, corregirles sus desviaciones. A pesar de utilizar el arsenal técnico y conceptual heideggeriano y de otros autores –como Marx, Freud, Nietzsche o de la epistemología francesa– reniegan de la tradición postulando al pasado latinoamericano como mera copia desleída de las modas europeas y al pensamiento europeo como modernidad nordatlántica detrás de la cual actúa la voluntad de poder imperial de los opresores. [...] Para estos autores no se trata de pensar objetos nuevos, se trata de una nueva lógica, una nueva epistemología, una nueva ciencia y una nueva filosofía ético-política que pretenden haber fundado y practicar". Horacio Cerutti Guldberg: "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación latinoamericana"; en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1976, III, pp.351-356. Para tener más información sobre la crítica de Cerutti Guldberg ver mi entrevista: "*La fecundidad de la Filosofía Hispanoamericana: Horacio Cerutti Guldberg*". En la revista *La Ciudad de Dios*; Real Monasterio del Escorial, Vol. CCXV. Núm. I, Enero-abril, 2002.

contestando al primer punto de la pregunta, diría que la filosofía intercultural radicaliza el horizonte de la filosofía de la liberación al plantear la urgencia de afincar el filosofar latinoamericano en la experiencia histórica de la irreductible diversidad cultural que caracteriza a "Nuestra América".

P. ¿Hay, entonces, una 'cuarta vía'? [4]

R. En cierta forma sí, pues es un nuevo enfoque. Mi crítica a los representantes de la filosofía de la liberación es, en resumen, la siguiente: Tenemos que apostar por una liberación, pero el problema está en que la filosofía de la liberación ha tomado como interlocutor privilegiado para su proyecto la cultura mestiza en América Latina. La cultura criolla, mestiza, la cultura urbana, la cultura que se articula en español o en portugués, ésa es la cultura que le sirve de referente fundamental a los filósofos de a liberación, en general, pues hay naturalmente alguna que otra excepción. Y por eso cabe la pregunta crítica: ¿Dónde está el diálogo de la filosofía de la liberación con las tradiciones indígenas, con las tradiciones afroamericanas? Esa es mi crítica. Y de ahí el planteamiento de un proyecto alternativo que reclama la necesidad de recuperar las voces de las culturas indígenas y afroamericanas como sujetos de experiencia filosófica. Hay, pues, que *extender* el horizonte. Mi idea es unir la perspectiva de la liberación con el paradigma intercultural. Hacer una filosofía de la liberación a nivel planetario, desde el diálogo de todas las culturas y no solamente con la cultura dominante.

Esa es la diferencia que habría, el matiz distinto que resulta al unir interculturalidad y proyecto de la liberación. Liberación sí, pero desde una pluralidad y para enriquecer la diversidad desde muchos proyectos posibles, teóricos y prácticos. La idea, en el fondo, es entonces la de pluralizar las filosofías de la liberación a través de filosofías contextuales. Fomentar filosofías mayas, filosofías andinas, filosofías mapuches. Dejar hablar a todas esas tradiciones en Filosofía, y oírlas como memorias liberadoras.

P. ¿Entonces, la Interculturalidad no es mestizaje?

R. En efecto, la interculturalidad no es mestizaje. Porque al menos el mestizaje que tenemos funcionando es un mestizaje muy curioso. Es un mestizaje donde ciertamente están integradas muchas cosas por procesos de apropriación, de "superación" y/o de asimilación, pero en el que no falta el eje de una cultura dominante. Esto está muy claro, por ejemplo, a nivel lingüístico: el mestizaje latinoamericano habla castellano o portugués. Los programas de educación se basan en estas dos lenguas, las publicaciones aparecen normalmente también en estas lenguas, etc. Ahí tienes, pues, una muestra clara de los límites del mestizaje.

La interculturalidad en cambio no plantea ni la integración ni la "mezcla", porque a lo que apunta es a la transformación de identidades. Transformación de identidades que se entiende como un proceso en el que las identidades pueden converger, o no converger, ya que su dinámica de desarrollo no supone la nivelación de las diferencias. Por el contrario, en dicho proceso hay una constante recreación de las diferencias.

4 Sobre la relación con la filosofía de la liberación ver: Fornet-Betancourt, R (2004): *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Editorial Trotta.