

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y
HUMANIDADES**

INTERPLANTELES



PAQUETE DIDÁCTICO

TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA II

CALDERÓN NAVA MARÍA DEL CARMEN (COORDINADORA)

GONZÁLEZ SANTANA RICARDO

HERNÁNDEZ FLORES JOSÉ ÁNGEL

HUERTA BERNAL CÉSAR

LAZCANO MARTÍNEZ JOSÉ ALFONSO

LÓPEZ GARCÍA GABRIELA

PÁEZ OCHOA VIVIANA

PEREA CORTÉS JOSÉ HÉCTOR ARMANDO

REYES PÉREZ JESÚS

SANTIAGO GALINDO MARIO

2018

ÍNDICE

Presentación.....	3-15
Unidad 1. Filosofía política.....	16.
Carátula.....	17.
Especificidad de la filosofía política. Su carácter normativo, explicativo-ideológico y crítico.....	18-28.
La ideología como dimensión política.....	30-40.
El sujeto que construye comunidades a través de su práctica política.....	42-50.
Filosofía política Iberoamericana.....	52-65.
Unidad 2.Repercusiones de la filosofía política en el mundo actual.....	66.
Biopolítica: violencia política y la moral.....	68-91.
Valores de la democracia en el mundo actual.....	92.
Justicia.....	94-109.
Tolerancia.....	111-140.
Participación ciudadana.....	142-154.
Formas de gobierno.....	156-184.
Filosofía y el impacto de las tecnologías en educación, el poder y las artes.	187-198.
Tecnología y poder.....	200-213.
Evaluación.....	215-216.

PRESENTACIÓN

El Paquete Didáctico de la asignatura de Temas Selectos de Filosofía II espera contribuir a la formación de los estudiantes, en especial, en una de las disciplinas del saber filosófico, a saber, la Filosofía Política. La intención es mostrarles una serie de problemas que se han planteado en las distintas tradiciones filosóficas acerca de la política como discurso teórico y lo político como una conducta de los seres sociales, en especial, *cómo deberíamos* planificar el paradigma de la gobernabilidad en una sociedad determinada, hoy suele nombrarse democrática, global, neoliberal, republicana-entre otras categorías-, las cuales merecen una reflexión más detallada. Al respecto, los docentes que imparten la asignatura podrán generar el debate conveniente, discutir si es probable participar en el diseño y decidir la mejor forma de orientarnos para saber si debemos confiar en tal propósito o no.

Con rigor, también se espera conservar una relación estrecha con el curso precedente, el cual también procuro un modelo de conceptos que son aplicables, para comprender los niveles de incidencia en las maneras de vivir individual y socialmente. Por lo demás, dar cuenta de cómo impacta ambas expresiones en el conjunto de la sociedad y, sin olvidarse, decidir qué y para qué crear instituciones guiadas por una política pública que, intencionalmente, favorecen la convivencia en todos los sentidos. Tampoco se clausura el sentido negativo de éstas en la vida de los seres sociales, en particular, si los referentes o evidencias son nítidos para valorarlos en forma deficiente, por ejemplo, las expectativas difieren entre la realidad y lo ideal, debate constante en la mayoría de materias del área histórico-social.

De este modo, pretendemos despertar el interés, no solamente por los problemas de la política a nivel teórico, sino revisar mediante la decisión conjunta del docente y los estudiantes ejemplos de la vida cotidiana, tal como lo propone el programa podrán elegir de los contenidos temáticos, algunos que articulen perfectamente con los textos que presentamos en el Paquete. Quizá las nuevas generaciones se verán más comprometidas, porque la etapa que habrán de experimentar es inédita a nivel nacional, tentativamente la ocupación del nuevo gobierno serán los jóvenes.

Los materiales son resultado de un compromiso de los docentes en beneficio del proceso de enseñanza-aprendizaje de los estudiantes; sin menoscabo alguno buscaron las líneas de investigación que en el pensamiento filosófico son importantes, en ocasiones lo sorprendente es la vigencia de dichas líneas, es decir, son capaces de trascender su momento histórico. Sin duda alguna, las soluciones quedan pendientes, o, los problemas a la luz de las interpretaciones adquieren un re-significado vital para quienes en diversos espacios participan: la familia, la escuela, el salón de clases, el centro laboral, el transporte, el jardín, el centro comercial-entre otros.

Independientemente de la elección de carrera profesional, consideramos esencial las reflexiones que se inscriben en la asignatura, con la experiencia acumulada se constata que las preferencias por la materia obedecen a un perfil inducido, a veces, sin entender que la misma puede ser elegida por todas las opciones de carrera profesional.

El compromiso es común a quienes buscan una calidad de vida mejor y mayor en nuestra sociedad, al respecto no son las apariencias las que dictan dicha ambición, sino más bien las tareas impuestas por un decisión personal -que esperamos sea sobresaliente-, indagan explicarse por qué son las cosas como son, o por qué nos inclinamos a ciertas creencias o para qué debemos estudiar o qué sentido posee reflexionar o para qué hacer algo a favor de las modificaciones en la vida personal o social o qué importancia tiene lo que hacen los gobernantes si así ocurre siempre o por qué debemos votar o para qué organizarse o qué debemos hacer para evitar lo que se repite en las esfera pública o debo militar en una organización política o por qué debo cuidar el agua o debemos ser justos en todas nuestras relaciones o realmente somos libres para decidir o qué puedo o debo hacer por los pobres o al elegir como lo hago, debo o puedo cambiarlo o debo cuidar mi salud o es un compromiso personal ser feliz o debo asistir a la escuela o qué obligaciones tengo con el planeta o debo tolerar las injusticias –entre otros cuestionamientos.

La maestra Gabriela aborda el contenido temático: Especificidad de la filosofía política: su carácter normativo, explicativo, ideológico y crítico. Por medio de filósofos explica atinadamente la ubicación y sentido de la filosofía política, sin

olvidar las relaciones que suele mantener dicho saber filosófico con otros, en especial, con la ética y la moral, además de considerar a la ciencia política. El recorrido histórico permite entender su ubicación y a quién se le atribuye la fundación de tal saber en el orden de los que habrán de generarse en la historia de la filosofía, además de establecer un horizonte de comprensión de las categorías que dan título al contenido, es decir, lo normativo, explicativo, ideológico y crítico.

Así, establece una serie de apartados puntuales siguiendo la secuencia establecida por el contenido, por supuesto, son aproximaciones convenientes a un saber del que no se escinde de otros que fueron discutidos en el curso anterior, es decir, solamente para buscar una referencia: la justificación de las creencias o las aportaciones científico-tecnológicas con relación a un proyecto ideal de sociedad, esto es, *debemos* justificar creencias razonables en cuanto los efectos de la ciencia y la tecnología en virtud del bien común-según Aristóteles.

En el caso de sus dimensiones explicativa, ideológica y crítica cumple con los requisitos de las pretendidas ciencias sociales, no escapa a la valoración específicamente de frente a la ciencia política. No quiere decir tampoco que constituya una ciencia social, empero, sus aproximaciones y límites con la política, las mantiene separadas el enfoque siempre presente de la moral y la ética. Interpreta su objeto de estudio con apego a una visión ideológica y en efecto dispone de una crítica conforme a los resultados de la investigación propuesta.

El material del maestro César denominado la ideología como dimensión política propone una reflexión importante de un concepto que suele ser empleado en el discurso cotidiano de los seres humanos, a veces, con serias connotaciones para descalificar o negar una postura de pensamiento que también se incluye en la ideología.

El referente para interpretar el concepto proviene de una tradición que abonó a favor de su reflexión, el marxismo, en especial, contemporáneo en filósofos como Žižek, Eagleton-entre otros. Desde luego, el pensar la ideología sugiere descifra las narrativas impuestas por diferentes clases en pugna constante por

diseñar su propia hegemonía, unas tratado de criticar y otras admitiendo la propia como incuestionable, al respecto se evidencian las tendencias para elegir un estilo de vida, deseos, apariencias, aceptación en un colectivo, gustos, formas de hablar, creer-entre otros adjetivos.

De manera breve indica la aparición por primera vez del término hasta recuperar algunos de los contenidos vigentes, sin descuidar la postura que exige una aproximación comprensible, por eso señala el listado elaborado por Eagleton que, en el mejor de los casos, nos acerca al entendimiento de dicho concepto.

En la línea interpretativa se vale de una referencia a una película que habrá de desmontar momentáneamente por qué el cine es un excelente transmisor de posturas ideológicas, otra intención en relación con la precedentes podría constituir la el cuestionamiento de los super-héroes y anti-héroes, esto es, un juego dialéctico por la hegemonía cultural. De este modo, puede ser un excelente pretexto para identificar creencias defendidas por una inversión de la realidad u ocultamiento, probablemente se crea otra realidad, tal caso está representado por la invención de objetos tecnológicos.

El siguiente contenido es resultado de un trabajo conjunto de la maestra Carmen y el maestro Ricardo en torno al Sujeto que construye comunidades a través de su práctica política, al respecto eligieron pensar en el arte y algunas de sus expresiones, en particular, las artes plásticas. Por supuesto, la reflexión propone un acercamiento a la estética, el desarrollo de su argumentación tiene como referente algunos artistas que desafían nuestra formas de mirar o, en términos de un saber filosófico, cuyo origen atiende la sensibilidad, el provocar la mirada implica también nuestras formas de sentir, estrictamente no solo es mirar, sino efectuar un ejercicio de verbalización de tal o cual obra de arte, desde el qué es esto a otros cuestionamientos.

La cita del antropólogo francés, Claude Lévi- Strauss inaugura atinadamente lo que asocia el yo con los otros, para formar una identidad en un espacio y tiempo determinado. La presentación apunta una serie de elementos que no son ajenos a la manera con la cual se tejen comunidades con marcos de referencia a la imposición, obediencia, hartazgo, normalidad, amistad-entre otras

expresiones. Así, las imágenes que se exhiben tienen un sustento que sin declararse abiertamente político, muestran la urgencia de pensar el sentido de las imágenes en un lugar fijo o abierto, la galería, museo, calle, murales, incluido el contenido en términos de paisaje, primer o segundo plano, los colores, blanco y negro.

El arte se convierte en un extraordinario archivo, donde convergen declaraciones, manuscritos, objetos, confesiones, inquietudes, fetiches que se convierten en una declaración política, porque proyectan sentimientos, anhelos, deseos, angustias, penurias de los seres humanos de forma individual y colectivamente. El sentido del arte es un acto de espejo, a veces, los espectadores son elementos integrantes de la obra, otras un acto de identidad que es un acto de provocación.

El arte postula una manera de hacer visible lo invisible, requiere de grados de racionalidad, sensibilidad e imaginación que develan los actos de monstruosidad como repeticiones indoloras en un mundo frenético, donde lo anormal es normal, pero las manifestaciones artísticas suelen radicalizar dicha monstruosidad.

El texto de la maestra Viviana interpreta la Filosofía política Iberoamericana, sugiere una de las cuestiones que tuvo su origen-para algunos estudiosos del tema- en los dos conceptos más referidos de la historia de Latinoamérica, la conquista o descubrimiento. Desde luego, el docente podrá explorar las opciones convenientes para dicho evento histórico, por ejemplo, Edmundo O'Gorman asegura que el resultado del desencuentro fue la invención de América-título de una de sus obras principales.

Al inicio plantea el término de Iberoamérica, los significados y, en ocasiones, la dificultad para adoptarlo, probablemente por el significado ideológico al ubicarlo como un término de dominio categorial, por su referencia a España y el resto de países sometidos por ésta durante 3 siglos en Latinoamérica. La tipificación del concepto también involucra la resistencia mediante las independencias con la impronta de saberse un movimiento permanente de resistencia, hasta la fecha en una forma vital contra todo tipo de opresión. Esto es, la reflexión compromete una serie de cuestionamientos claves para posibilitar

un horizonte de comprensión, no solamente histórico, sino con un efecto múltiple al involucrar diferentes discursos del saber humano.

El recorrido por filósofos de Latinoamérica acredita su investigación, además de motivar a los estudiantes a preguntarse si es posible filosofar de forma auténtica nuestra realidad, el debate en el caso de nuestro país proviene desde principios del siglo XX hasta nuestros días, cabe destacar la inclusión sin reparo, de Samuel Ramos, Luis Villoro, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, entre otros. Al propio tiempo, sugiere continuar la discusión debido a las transformaciones locales como globales, no sería posible si aún las resistencias frente a la pluralidad de poderes desaparecieran, por el contrario, el dictamen del pensamiento único trata de imponerse.

Desde luego, el concepto revira al curso de historia de México, en el caso de estudiantes en la materia de antropología, pueden establecer un cruce de discursos que, pormenorizadamente, tienden a saber hasta dónde la herencia de Mesoamérica como de las independencias y revoluciones han contribuido a una identidad deseable y cancelar un conjunto de prácticas inaceptables por su origen en la terrible desigualdad 4 en casi todos los niveles.

El contenido Biopolítica: violencia política y la moral por parte del maestro José Alfonso indica niveles de aproximación a un concepto que, sin llevarlo al absoluto, se ha inscrito en una serie de discursos teóricos importantes, o, permiten reflexionar acerca de otros bi-conceptos. Sin ser un concepto nuevo, pero si clave, se encuentra en 3 escuelas de pensamiento filosófico: alemana, francesa e italiana, cada una con representantes esenciales para su explicación.

Probablemente, Foucault tiene el mérito de su resurgimiento con una serie de investigaciones, las inaugura en sus seminarios en el Colegio de France, durante varios años, algunos de ellos dedicados explícitamente a los contenidos de la biopolítica. La intención por desmontar un lenguaje conceptual heredero del liberalismo hasta sus derivas, le permite re-plantearlos con las nuevas experiencias históricas, baste con señalar los movimientos de 1968 en Europa- siendo su caso-el denominado mayo francés, una innovadora explicación de los fenómenos del poder, por ejemplo, sus mutaciones cada vez que lo necesita.

Se formulan una serie de preguntas que, independientemente de la edad, trazan líneas de investigación que piensa la biopolítica y, en colaboración estrecha, la bioética, al respecto su relevancia aparece el bioderecho, la bioeconomía. El curso también debería proponer una actualización de contenidos debido a los cambios en los saberes, por lo tanto, los cuestionamientos no exigen una respuesta, sino una diversidad que enriquezca la visión de los estudiantes.

EL fenómeno de la violencia política es una práctica común al no lograr acuerdos razonados, los límites de la negociación suelen desbordarse por la intolerancia-contenido que interpretará el maestro Armando. De esta manera, la recomendación al docente y alumnos es buscar las formas con contenido que logren disminuir hasta desaparecer la violencia de carácter político.

La Justicia como contenido incluido en los valores de la democracia en el mundo actual reconstruirá un análisis cuidadoso por parte del maestro Ricardo. En especial, porque remite a Plantón y en su desarrollo no dejará de perder la perspectiva contemporánea, aludiendo a ciertas corrientes de la filosofía política, cuestionamientos que a la fecha se reclaman para otorgarles respuestas positivas.

La explicación despliega una serie de conceptos obligados para meditar acerca de un fenómeno con distintas aristas, si bien existen aproximaciones suficientes al problema, no deja de incentivar las funciones de las instituciones creadas para preservar la justicia, algunas ejercidas por intereses de grupo o individuales. Al propio tiempo, la noción que recorre la ciencia política como la filosofía política el estado, siendo de este modo, el diálogo al que recurre es la *República* de Platón, donde conocemos la disyuntiva del título o de la justicia.

El desarrollo del argumento del maestro Ricardo pone en evidencia los dos conceptos en lucha permanente: la justicia vs injusticia, si lo remitimos a sus ejercicios en la vida social e individual existe una inclinación a practicar la injusticia. En relación con el diálogo que analiza esquematiza la teoría tripartita del alma-según el filósofo ateniense-el cual permite entender la inclinación favorable a las virtudes, sin apartarse de su diálogo la *Apología de Sócrates*,

discute con la naturaleza humana y sus comportamientos al ejemplificarlo con la muerte de su maestro.

Posteriormente, propone un cuadro explicativo de las definiciones de justicia en el diálogo ya referido, el cual no solo plantea la definición, sino su contra argumento. Desde luego, al final sugiere respuestas, sin descontar el debate que habrá de privilegiar a la luz de su texto y la experiencia de nuestros estudiantes.

La Tolerancia es un contenido que se asume como un valor de la democracia, dicho texto es interpretado por el maestro Armando. Conviene recordar que el concepto fue resultado de las reflexiones de un conjunto de liberales en la modernidad. Sin minimizar la riqueza del material convoca a desplazarnos de un momento histórico al más reciente con un conjunto de problemas acumulados debido a la suspensión de respuestas.

Por medio de subtítulos ofrece un recorrido muy valioso, porque despliega un lenguaje conceptual capaz de explicar por qué justo con la modernidad emerge la noción, la lucha que representó la Reforma y Contra reforma para inscribir la libertad de consciencia, no es de extrañar que se encuentre coligados conceptos fundamentales, cuya significación orienta las discusiones de más de tres siglos.

Por supuesto, alerta sobre problemas que los estudiantes experimentan, el binomio imperecedero de tolerancia/intolerancia, algunas veces solemos escucharlos en clase o en los pasillos del plattel o fuera de la escuela. Quizá sus comportamientos son los mejores ejemplos, sin descuidar los nuestros, no obstante, en el mundo global al parecer se impone un paradigma de gobernabilidad pensado en la democracia, países que se proclaman democráticos, otros muy lejos de ejercer los principios fundamentales, lo cual obliga a pensar en el contenido de la nueva o no categoría de tolerancia en un mundo cada vez más agresivo, por ejemplo, la miseria en el mundo alcanza cifras vergonzosas, el desastre ecológico aumenta día con día, la desaparición de las especies parece irremediable, las horas de trabajo han aumentado, la explotación infantil es inadmisibile, será acaso que la intolerancia se convierta en tolerancia, es decir, no debemos hacer nada porque así respetamos al otro y sus prácticas y formas de pensar.

El maestro Armando incluye una serie de anexos y una bibliografía en inglés sobre el tema de la tolerancia.

El texto del maestro Mario Participación ciudadana revisa las modalidades de la democracia de tipo liberal, o, más bien aquellas que el liberalismo modifica en términos del desarrollo de la sociedad moderna. Sin lugar a dudas, no escapa al control que ejerce sobre la ciudadanía, a veces, ausente en sociedades que se jactan de ser democráticas, por ejemplo, al el respeto a los derechos en el caso de una detención, cuántas ocasiones nos enteramos de una detención injustificada o el ejercicio de la violencia de forma arbitraria en contra de una protesta social o manifestación.

Siguiendo la explicación de Dussel la democracia trans-liberal proporciona una mayor participación que la forma tradicional, al contrario, garantiza una intervención directa, representativa de colectivos mayores. En la versión representativa se han cometido fallos irremediables, uno de los mecanismos al respecto son los procesos electorales, donde le vota-aparentemente-garantiza la representación de intereses de colectivos.

La historia de Latinoamérica es lamentable por lo que ocurrió después del arribo de españoles y portugueses al continente, alianzas en contra de las mayorías, conjura de grupos de poder con intereses de minorías, en ocasiones aceptando una subordinación a intereses extranjeros, provenientes de los económicos en general. Los casos que han exhibido una nueva alternativa son Brasil, Bolivia, Venezuela, Ecuador, Uruguay, Argentina-entre otros-, cuya intención es la aplicación de otra democracia emergente con nuevos contenidos.

La invitación a pensar nuestra realidad con filósofos formados en tradiciones específicas, no cancela las aportaciones que hacen a nivel internacional, así como el texto de la maestra Viviana, nos obliga a saber en conjunción con los demás a entender la importancia para problematizar nuestra circunstancia, la orientación del ensayo del maestro Mario razona las relaciones entre la globalización, el neoliberalismo y un postura crítica de las anteriores por medio de la denominada participación ciudadana.

El contenido las Formas de gobierno del maestro José Ángel propone una interpretación sustentada en la versión aristotélica, cuya versión es importante por la manera con la cual desarrolla cada una de las categorías al aludir en singular la forma de gobernar según la experiencia social de cierto momento histórico.

Sin descuidar el sentido histórico trata de explicar cómo funcionó dicha forma de poder frente a otras, porque el cotejo crítico que se encuentra en su libro la *Política* sugiere una inferencia entre dos paradigmas de gobernabilidad, por supuesto, la intención del maestro recurre a lo que él denomina precisiones conceptuales, cuyo sentido puede esclarecer malos entendidos al emplearlos sin recurrir al origen del término mismo.

Al filósofo ateniense le debemos una de las clasificaciones más citadas en los libros que incumben o discuten las definiciones de un gobierno, algunas debido al mérito de la cultura ateniense del período clásico. El rigor con el cual se citan consideraciones propias de tal cultura hacen más comprensible las formas de participación y toma de decisiones en las ciudades y sus ciudadanos.

La tendencia interpretativa la acompaña referencias a especialistas en griegos, tal es el caso de Wagner Jaeger, quien precisa algunas de las formas de comprender la vida social de una cultura que dio origen a Occidente, su propia formación compromete las expresiones de una serie de pueblos que ejercieron dispositivos de gobierno y, siguiendo el texto, se plantearon cuál sería la mejor manera de gobernar, de aquí se desprende que no basta con diseñar los mecanismos ideales para efectuarlo, sino necesita de cualidades específicas, o, dicho con otros términos de valores de quien habrá de cumplir tal encomienda.

En la literatura del periodo clásico encontramos personajes que poseen un conjunto de atributos, en ocasiones, increíbles, pero más allá de las descripciones que aún nos siguen fascinando, la perspectiva de sentido de las narraciones exige lo mejor o lo peor que existe en la condición humana, la reflexión se centra en la conducta moral y los principios que guían dicha conducta, una postura ética de los personajes, esencial para procurar responder a la pregunta qué valores o virtudes debemos tomar en cuenta en quienes

gobiernan y, a su vez, como ciudadanos que virtudes deben considerarse para alcanzar la justicia, por ejemplo.

El contenido F filosofía y el impacto de las tecnologías en educación, el poder y las artes lo explica la maestra Carmen mediante el arte, en particular, las artes plásticas. Articula discursos provenientes de la crítica de arte, curaduría y la estética, lo cual permite una visión inter-disciplinaria de la propuesta interpretativa. Sin alejarse del cometido que impone el programa, es decir, filosofía política encuentra los nexos con el discurso estético, el cual le permite hacer de lo invisible algo visible, no solamente trata de los tipos de sensibilidad en un contexto definido, sino de cómo ciertas manifestaciones artísticas pueden provocar otro tipo de mirar, escuchar, oír, tocar o degustar.

Memoria, olvido, inclusión, exclusión, poder y otros configuran el discurso estético y artístico que otorga sentido a la interpretación, categorías que comúnmente las encontramos en un discurso oficial hasta el subversivo, pero sin tanta fuerza como las manifestaciones artísticas, a veces, sin explicitar el contenido político envían una serie de mensajes con mayor recepción en los espectadores. Desde luego, debe comprenderse que los discursos en el ámbito de la política tengan un efecto específico, pero en el arte las imágenes entrañan un cuestionamiento por medio de la sensibilidad, adquieren una militancia insólita porque exigen o emiten aquello que calla o es obligado a silenciar.

De esta manera, así como el poder oficial crea imágenes de sí mismo, los ejemplos remiten a realidades específicas, generalmente tienden a enaltecer los logros o personalidades u obras públicas-entre otras-, crean también su respuesta mediante resistencias culturales, lo cual significa que se institucionalizan ciertos discursos y prácticas culturales con una finalidad que favorece o justifica o legitima ciertas prácticas de poder. Así, las imágenes inscritas por la maestra Carmen sustentan el grado de poder que logra el discurso con las imágenes, la hegemonía cultural, de pronto, se ve cuestionada por prácticas artísticas que van a la calle, no se exhiben en museos o galerías.

La innovación de las técnicas en artes plásticas le debe en cierto sentido a la tecnología, claro, a la creatividad e intervención de los artistas y quienes escriben para evaluar y sugerir una serie de aproximaciones con sentido, para testimoniar

la conjura de nuestras capacidades y los reclamos de seres humanos en crisis coyunturales o permanentes, piénsese en las comunidades indígenas.

El contenido Tecnología y poder elaborado por el maestro Jesús analiza la importancia que tiene la tecnología en nuestros días y la tuvo cuando logró que la calidad de vida fuera mejor, tampoco deja pendiente los efectos en los dos sentidos. Por supuesto, plantea una pregunta que intentará orientar su explicación mediante 5 apartados.

La tecnología es una invención humana contenida de trabajo, éste motivo debido a su desarrollo a crear formas que suministraran herramientas capaces de restar tiempo a las actividades antes agobiantes, para acceder a tiempo libre. De igual manera, las máquinas fueron un detonante esencial en los albores de la modernidad, combinación extraordinaria de química y física, menos la biología hasta su desarrollo más avanzado al saber de los efectos negativos de éstas expresándose en patologías.

De este modo, si la tecnología es un producto del trabajo crea otra realidad, se convierte en una lectura más de la que se originó, la cual alcanza dimensiones importantes al motivar a todos los saberes humanos con interpretaciones distintas, por ejemplo, aquello que en las narrativas de ciencia ficción nos parecían una ilusión, hoy las han rebasado con creces, dicho con otras palabras, adquirió una celeridad incomparable que hasta el día de hoy no deja de sorprendernos. Pero también requiere de otro sentido menos negativo, el maestro Jesús habla de otorgarle una dimensión más humana, esto es, responsabilizarnos de su función y creación, respondiendo al para qué y por qué.

Finalmente, deseamos que el docente que impartirá la asignatura y los estudiantes disfruten y, al mismo tiempo, sometan a crítica los textos. Cabe señalar, que, si existe un elogio mayor y mejor del pensamiento filosófico es justamente el de pensar gozando dicha actividad, para buscar respuestas a los cuestionamientos que configuran desafíos.

Busca si es un deber saber vivir en común, sin cancelar, las diferencias o desacuerdos; si la felicidad es una competencia propia o es una ambición de todos; los bienes materiales nos harán más dichosos o no; frente a la pobreza

de millones de seres humanos cuál es mi deber; si cometen una injusticia conmigo debo actuar igual; debo respetar las leyes que rigen mi vida como ciudadano; por qué debo cuidar mi cuerpo; cómo contribuye la educación para cambiar mi vida y la de los demás; qué responsabilidad tengo con el planeta; debo y/o puedo hacer algo para evitar la desaparición de ciertas especies; la democracia es el mejor modelo de gobierno, no existe otro o debemos diseñar otro; debo cuestionar todo tipo de decisión autoritaria, incluida la de mis familiares; cómo podemos eliminar la violencia de nuestras conductas; cómo debo tratar a mis mascotas; mi importa el bienestar de las personas ajenas a mi familia-entre otros.

Los docentes forman un grupo de trabajo que ha mantenido una comunicación estrecha y los une ciertas inquietudes didácticas y disciplinares, tales como la materia de Temas Selectos de Filosofía, además de contar con un placer por la docencia y la de comunicar unos de los saberes más cuestionados en diferentes esferas de la sociedad.

El Paquete Didáctico de Temas Selectos de Filosofía II, concluye su misión al elaborar ensayos dedicados a los estudiantes y docentes, así como se hizo para la asignatura de Temas Selectos I. Ojala cumpla con las expectativas para el mejoramiento del proceso educativo de la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades.

Los autores.

UNIDAD 1. FILOSOFÍA POLÍTICA

ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA POLITICA. SU CARÁCTER NORMATIVO, EXPLICATIVO, IDEOLÓGICO Y CRÍTICO

Introducción

En este ensayo pretendemos señalar algunos elementos de carácter teórico y reflexivo que nos permitan arribar a una noción sobre qué es la filosofía política.

Tomaremos como eje que articula todas las ideas en este ensayo las afirmaciones de Leo Strauss e Isaiah Berlin. De Berlin porque pensamos que las

ideas expuestas en su ensayo ¿Existe aún la teoría política?¹ nos permitirán aclarar el debate en los años cincuenta entre filosofía política y ciencia política de corte positivista y de Strauss porque reivindica la historia de las ideas políticas como un acercamiento a los problemas fundamentales que trataron los distintos filósofos a lo largo de la historia de la humanidad, problemas con pretensiones de universalidad, es decir, que son comunes a todo el género humano. En esta última línea, nos parece sumamente importante la reivindicación de Sócrates como fundador de la filosofía política.

La filosofía política como parte de la filosofía.

La filosofía política forma parte de la filosofía no tiene lugar a dudas, no sólo por enunciar el nombre de filosofía, sino también porque forma parte de la filosofía práctica.

De acuerdo con Gregorio Fingermann, la filosofía tiene tres problemas fundamentales:

1. El problema teleológico o de los fines. Se refiere a los problemas que surgen cuando preguntamos por nuestro destino, cuál es la finalidad de nuestra existencia en el mundo y qué debemos hacer en este mundo.
2. El problema gnoseológico o del conocimiento. Se refiere a los problemas que determinan la posibilidad, el límite y el valor de nuestros conocimientos.
3. El problema del ser. Se refiere a su naturaleza, su origen y se pregunta qué es lo que es, y de donde proviene el ser².

Siguiendo la argumentación de Fingermann, encontramos que este filósofo afirma que la filosofía da lugar a diversas disciplinas filosóficas a partir de la búsqueda de respuestas a esas y otras interrogantes. El problema teleológico da lugar a la ética y a la estética. El problema gnoseológico a la Lógica y a la Teoría del conocimiento. El problema del ser da lugar a la metafísica.

¹ Isaiah Berlin (1983). Conceptos y categorías. Ensayos Filosóficos. México, FCE

² Gregorio Fingermann. Lógica y Teoría del conocimiento, PP. 241-242

Nos interesa destacar en la argumentación de este filósofo argentino, la división que hace de la filosofía en Filosofía práctica y Filosofía especulativa.

La primera comprende a la ética y a la estética, pues tienen como objetivo “la cuestión práctica de la acción”, es decir, reflexionan sobre el carácter normativo de nuestras acciones al perseguir lo bueno o la belleza. Siguiendo la argumentación de Fingermann, podemos ubicar a la filosofía política en el ámbito de la filosofía práctica dado que ésta aspira a dar cuenta de lo que es la política entendiéndola en principio como acción para lograr algo.

Si estamos de acuerdo con la afirmación de la filosofía política como filosofía práctica, la siguiente afirmación de John Plamenatz confirmaría la necesidad de la existencia de la primera:

La concepción consciente, elaborada, que el hombre tiene de sí mismo no consiste únicamente en lo que sabe acerca de sí mismo o en lo que cree saber; consiste también en lo que aspira a ser (...) Pero la clase de imagen que tiene de sí mismo depende en gran medida de lo que aspira a ser. No obtiene sus aspiraciones de las ciencias, ni siquiera de las ciencias sociales; las obtiene, directa o indirectamente de la filosofía práctica, esté o no ligada esa filosofía de la religión o la metafísica³.

Caracterización de la filosofía política

La afirmación de Plamenatz se remota al hecho de que en la antigüedad la filosofía práctica tenía sus raíces en la religión o en la metafísica. Actualmente, la filosofía práctica busca fundamentar la diversidad de las acciones humanas en otros ámbitos que no tengan un matiz religioso o metafísico/especulativo, pero que tampoco hundan sus raíces en la ciencia para dar lugar a una filosofía práctica de carácter positivista⁴.

Para Leo Strauss, la filosofía política es una rama de la filosofía y entiende por filosofía, la búsqueda de la verdad,

³ John Plamenatz “La utilidad de la filosofía política” en Quinton, Anthony, compilador, (1974) *Filosofía política*, p. 46

⁴ Los ensayos contenidos en el texto *Filosofía Política* compilado por Anthony Quinton tienen una clara tendencia al análisis filosófico o filosofía analítica.

es una búsqueda del conocimiento universal del conocimiento del todo como conjunto (...) La búsqueda del conocimiento de “todas las cosas” significa la búsqueda del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, o mejor, la búsqueda del conocimiento de las esencias de todas las cosas. Esas esencias en su totalidad forman “el todo” como conjunto⁵.

Para confirmar la pertenencia de la filosofía al ámbito de la filosofía retomamos las palabras de Isaiah Berlin

“Una de las más claras marcas distintivas de lo filosófico de una pregunta (...) es que nos desconcierta desde el principio mismo; que carecemos de técnica automática; de pericia universalmente conocida, para tratarle de dale respuesta. Descubrimos que no estamos seguros de lo que debemos hacer para aclarar nuestras mentes, buscar la verdad, aceptar o rechazar respuestas anteriores a estas preguntas⁶”.

Lo filosófico de la filosofía política radica en ocuparse de aquellas preguntas que atañen a la acción política como búsqueda de...o en palabras del mismo Berlin:

“Cuando planteamos la que quizá sea la más fundamental de las interrogantes políticas: ¿por qué debería alguien obedecer a alguien? (...) estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos⁷”.

De acuerdo con los autores hasta este momento mencionados podemos proponer que la filosofía política:

1. Forma parte del corpus filosófico.
2. Las preguntas que formula tienen un carácter filosófico.
3. Se ubica en la filosofía práctica al igual que la ética.
4. Tiene un carácter normativo.

⁵ Leo Strauss. ¿Qué es filosofía política?, p. 100

⁶ Isaiah Berlin. “¿Existe aún la filosofía política?” en BERLIN, Isaiah (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, p. 241

⁷ Isaiah Berlin, Op. Cit., p. 245

En seguida procederemos a adentrarnos en la esfera de la filosofía política para arribar a una caracterización que nos permita mostrar su importancia y relevancia en el mundo actual.

Para Ambrosio Velasco, “tradicionalmente la teoría política se ha desarrollado como filosofía política y ha tenido un carácter eminentemente normativo”⁸ El hecho de que la filosofía política sea radicalmente normativa se debe a las “recomendaciones acerca de los fines ideales que debe perseguir la actividad política y (...) la forma en que deben diseñarse las instituciones políticas para que sirvan a tales fines”⁹: este último matiz se refiere al carácter ideológico de la filosofía política.

John Plamenatz, dice que por teoría política no entiende “las explicaciones de cómo funcionan los gobiernos; entiendo el pensamiento sistemático acerca de los propósitos del gobierno. Quizá sería mejor hablar de filosofía política antes que de teoría política, reservando la segunda expresión para las que pretenden ser explicaciones de los hechos”¹⁰, en este sentido, la filosofía política sería las ideas “acerca de lo que debiera perseguir el gobierno y acerca de la forma en que debiera estar organizado”¹¹; de ahí que se caracterice a la filosofía política como normativa dado que ella mostraría preferencias o prescribiría cómo debería ser o estar organizado el gobierno.

De nuevo, siguiendo la línea argumentativa de Ambrosio Velasco, “Consecuentemente, la teoría política normativa carece de relevancia cognoscitiva y tan sólo podría tener por sí misma una relevancia práctica o ideológica”, al filosofía política no tendría una relevancia epistémica, en tanto explicación de la política, sino solo ideológica y prescriptiva por sus planteamiento de cuáles deberían ser los propósitos del gobierno o cómo debiera estar organizado, es decir, nos avocaríamos al planteamiento de ideales.

La relevancia de Leo Strauss en el recuento que hace Velasco sobre el resurgimiento de la teoría política abre la línea de reflexión sobre las

⁸ Ambrosio Velasco Gómez (compilador) 1999. Resurgimiento la de *teoría política* en el siglo XX..., p. 7

⁹ Anthony Quinton, compilador (1974). *Filosofía política*, p. 8

¹⁰ John Plamenatz (1959) “ La utilidad de la filosofía política” en Quinton, Anthony, compilador, (1974) *Filosofía política*, p. 35

¹¹ John Plamenatz, p. 36

posibilidades de esta parte de la filosofía para explicar el ámbito de la política, no solo en un sentido epistémico, sino ideológico y normativo.

¿Por qué la filosofía política tiene un carácter normativo?

Nicola Abbagnano propone que la palabra normativo tiene dos sentidos que corresponde por lo que se entiende por norma. 1) norma es lo que prescribe y 2) norma es una técnica. Para nuestros fines recurrimos sólo al primer sentido: “es N. lo que prescribe la regla infalible para alcanzar la verdad, la belleza, el bien, etc., o sea un bien absoluto”. De acuerdo con esta afirmación, normativo se refiere a seguir la norma tal cual.

Las disciplinas filosóficas que se han considerado normativas son la lógica, la ética y la estética, pues se les “atribuyó la tarea de prescribir las normas a las cuales el pensamiento, la voluntad y el sentimiento deberían acogerse para lograr la verdad, el bien y la belleza”¹². Desde estas consideraciones del filósofo italiano podríamos agregar a la filosofía política dentro de las disciplinas filosóficas de carácter normativo, pues esta área de la filosofía ha prescrito cómo alcanzar un buen gobierno por ejemplo.

¿Por qué la filosofía política tiene un carácter explicativo?

De acuerdo con Nicola Abbagnano, se entiende por explicación “todo procedimiento dirigido a determinar el *porqué* de un objeto, a hacer claro y accesible al entendimiento un discurso o una situación, o eliminar en una situación dificultades y conflictos”¹³. El significado del término ha variado en distintos momentos de la historia del conocimiento humano ya sea que se refiera a un término o concepto, un enunciado, una situación o un objeto. Aquí se considerara el término explicación con relación a la idea de teoría. Una teoría es una explicación acerca del porqué de una cosa, sea esta un objeto, una idea o un acontecer. Este *por qué* se refiere a establecer las causas de un objeto cualquiera. Regularmente la causalidad ha sido un común denominador en las explicaciones científicas proporcionadas por las ciencias naturales, pero qué ocurre con las ciencias sociales y las humanidades, también debemos recurrir a

¹² Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, p. 860

¹³ Nicola Abbagnano, *Op. Cit.*, p. 506

las explicaciones causalistas. Esta tarea ha sido asignada a la ciencia política, pero podemos buscar explicaciones causales en la filosofía política o qué tipo de explicación pretendemos que sea la filosofía política¹⁴.

Según Leo Strauss, la filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo¹⁵.

Leo Strauss, un ejemplo de filósofo dedicado a la filosofía política.

Se ha mencionado en este escrito a Leo Strauss, pero quién fue este historiador de las ideas políticas.

Strauss nació en Hesse, Alemania, el 20 de septiembre de 1899 y murió en Annapolis, Maryland, EUA el 18 de octubre de 1973.

Ernest Cassirer, destacado filósofo alemán, dirigió su tesis doctoral "Teoría del conocimiento según el pensamiento de F.H. Jacobi en 1921. Después de obtener el doctorado se marchó a Friburgo, Alemania, para ser tutorado por Edmund Husserl, importante filósofo alemán que argumentó sobre la fenomenología como un intento de fundamentar a la filosofía como ciencia. Ahí conoció a Georg Gadamer, filósofo alemán que renovó la hermenéutica filosófica.

La importancia de Strauss como filósofo radica tanto en la elaboración de una historia de la filosofía política como por su ensayo ¿qué es filosofía política? escrito en 1959 en un ambiente de polémica entre filosofía y ciencia desde una perspectiva positivista.

Para Ambrosio Velasco, la relevancia de Strauss radica en el planteamiento de una gran síntesis entre análisis de los conceptos políticos e historia de las ideas políticas. "Esta integración de análisis filosófico de los conceptos políticos

¹⁴ Una propuesta actual y novedosa es la comunicación de Héctor Zamitiz Gamboa (2016) "La filosofía política, componente fundamental de la Ciencia Política: significado, relaciones y retos en el siglo XXI" publicado por el Centro de Estudios Políticos en su revista *Estudios Políticos*, número 38, mayo-agosto de 2016. Ahí el Dr. Zamitiz, profesor de la FCPyS de la UNAM, afirma que "la filosofía política ha sido integrante de la ciencia política, como filosofía, como teoría o como historia de las ideas..." Afirmación que abre el debate sobre el estatuto teórico de la filosofía política.

¹⁵ Leo Strauss, Op.Cit., p. 101

e historia de las teorías políticas es una premisa fundamental de destacados filósofos políticos como Leo Strauss, Hannah Arendt y Sheldon Wolin, quienes durante la década de los años cincuenta y sesenta revivieron y consolidaron radicalmente la teoría política de orientación normativa, en contra de las pretensiones de legitimidad exclusiva de la ciencia política empirista”¹⁶

En esta misma línea, Leo Strauss ha defendido con mayor vehemencia y radicalidad no sólo la autonomía y legitimidad de la filosofía política como lo hacen [Isaiah] Berlin¹⁷ y [Charles] Taylor¹⁸, sino también defiende la mayor jerarquía epistémica de la teoría política normativa sobre la ciencia política contemporánea.

“... Leo Strauss considera que la teoría política es fundamentalmente filosofía política. Su carácter filosófico surge precisamente del planteamiento de problemas fundamentales sobre la naturaleza de la política, el mejor régimen de gobierno, la concepción del bien común, la justicia, etc. Estos problemas se han planteado por todos los grandes autores de teoría política y cada uno de ellos ha propuesto soluciones determinadas con pretensiones de validez universal”¹⁹.

Baste con esta exposición para dar cuenta de la problemática a la que se ha enfrentado la filosofía política por su carácter normativo y prescriptivo, en menoscabo de su carácter explicativo.

Los temas de la filosofía política.

Para Leo Strauss, El tema de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia²⁰

¹⁶Ambrosio Velasco., p. 11

¹⁷ Isaiah Berlin

¹⁸ Véase en la compilación del Dr. Ambrosio Velasco el ensayo de Charles Taylor “La neutralidad en la ciencia política” en donde el autor hace un detallado análisis de la importancia de los valores en la consecución de una comprensión del ámbito de la vida política sin menoscabo de una finalidad explicativa de la misma.

¹⁹ Ambrosio Velasco, Op. Cit., p. 15

²⁰ Leo Strauss. ¿Qué es filosofía política?, p. 100

En un texto de Raúl Cardiel Reyes, denominado *La filosofía política del México actual* se localizan los siguientes temas: liberalismo, democracia, nacionalismo, garantías sociales y servicios sociales²¹.

En la compilación de Anthony Quinton se recogen ensayos sobre los derechos naturales, la soberanía, la autoridad, la libertad y la igualdad, democracia y el tema de la justicia y el bien común.

Para Isaiah Berlin: "Entre los problemas que forman el meollo de la teoría política tradicional se encuentran aquellos que guardan relación, por ejemplo, con la naturaleza de la igualdad, de los derechos, de las leyes, de la autoridad, de las reglas"²². Además, en la compilación de Quinton se encuentra otro ensayo de interés no sólo para la Filosofía política, sino también para la Ética, "Dos conceptos de libertad" escrito en 1958.

La obra *Filosofía política* en tres volúmenes de Luc Ferry afirma que

"el pensamiento crítico de la historia enfrenta una contradicción de tres términos: la 'Razón', que funda una filosofía historicista en la que no tienen lugar el misterio y la libre voluntad del hombre; la 'Voluntad', que establece una filosofía de la historia cuya visión moral del mundo quebranta el principio de razón, y por último, la historia del 'Ser', que sustrae el acontecimiento histórico a los dos anteriores fundamentos 'metafísicos'. En consecuencia, el pensamiento crítico debe mostrar cómo esas tres filosofías pueden articularse sin contradicción (Reseña del primer volumen de su obra)

En el volumen 1 se detiene en la reflexión sobre la querrela entre los antiguos y los modernos sobre el derecho, y en el volumen 3 aborda el tema de los derechos del hombre a la idea republicana²³.

²¹ Véase Raúl Cardiel Reyes (1987). *La filosofía política del México actual*. México, UNAM. Estudios de la Revolución Mexicana afirma que el desarrollo político contemporáneo de México inicia precisamente con el análisis de este acontecimiento histórico desde una perspectiva liberal.

²² Isaiah Berlin "¿Existe aún la teoría política?" en BERLIN, Isaiah (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, p. 245.

²³ Se pueden consultar distintos textos sobre cuáles son los problemas que aborda la filosofía política. Dos textos: Herrán, Eric (compilador) (2004). *Filosofía política contemporánea*. México. Dirección General de

Conclusiones

El resurgimiento de la Filosofía política como lo anunció el Dr. Ambrosio Velasco en el texto que compiló en 1999, a un año de que terminará el siglo XX, actualiza un debate sobre qué es la filosofía política frente al surgimiento de la Ciencia política. Debate que ha tenido importantes momentos a partir sobre todo del siglo XX. El más significativo es aquel que inició a mediados del siglo próximo pasado ante el surgimiento y consolidación de la Ciencia política empírica. Este debate tiene de fondo la distinción entre ciencia y filosofía.

La filosofía plantea los grandes problemas de la existencia humana y su ubicación en este mundo. Las distintas propuestas, escuelas o corrientes filosóficas han abordado estos problemas sobre muy distintas concepciones de lo que es el ser humano y el sentido de su existencia. Se han considerado estas afirmaciones como meras especulaciones o ideales que surgen en contextos históricos específicos que buscan precisamente el sentido de la existencia humana. En este sentido han tenido un carácter normativo.

Sin embargo, la ciencia asegura su propósito de lograr la verdad sobre los hechos con distintos procedimientos comprobatorios. Simplemente véase los avances de la física, la química y la biología en su propuestas sobre que es el universo o cómo se originó, que es la vida, etc. Estas propuestas inicialmente tienen un carácter hipotético y se espera en un futuro que sean confirmadas en los hechos a través de observaciones y/o experimentos.

La filosofía no tiene esta pretensión de alcanzar la verdad, pues quien ejerce el oficio de filósofo se pregunta ¿qué es la verdad? y ahí ya un problema filosófico.

Considero que la filosofía y la ciencia tienen un mismo objetivo encontrar el sentido de la existencia humana. La filosofía plantea los problemas y abre posibles vía de resolverlos y la ciencia, a veces, los retoma, buscando, por distintos procedimientos teóricos y empíricos resolverlos.

Ambas, resultado de la capacidad racional de los seres humanos, cumplen una función de comprender y/o explicar todo cuanto sucede alrededor de los seres humanos.

La filosofía política, como parte de la filosofía, hace suyo los ideales de la existencia humana: cómo podemos hacer posible la convivencia humana en un ámbito de paz y seguridad para toda la humanidad. En este sentido, la filosofía política tiene un carácter normativo e ideológico porque puede proponer y, porque no, dirigir nuestros pasos a ese caro ideal de la humanidad.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola (1985). *Diccionario de filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.

BERLIN, Isaiah (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México, Fondo de Cultura Económica.

FERRY, Luc (1991) *Filosofía Política*. Tres volúmenes. México, FCE

FINGERMANN, Gregorio (1979). *Lógica y Teoría del conocimiento*. Argentina, Editorial "El Ateneo".

QUINTON, Anthony (compilador) (1974) *Filosofía política*. España, Fondo de Cultura Económica.

STRAUSS, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) (1993) *Historia de la filosofía política*. México, FCE. VELASCO, Ambrosio, compilador, (1999) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM-IIF.

LA IDEOLOGÍA COMO DIMENSIÓN POLÍTICA

..

Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común de estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

Aristóteles *Política* 1253a10

El presente ensayo pretende abordar la noción filosófico-política de ideología. La noción tiene un carácter filosófico en tanto refiere a formas y contenidos de pensamiento, aunque se consideren falaces o falsos, y político, en tanto la noción de ideología depende de la congregación de un grupo de individuos que participan de un conjunto de creencias o valores que intervienen en sus relaciones sociales. Se ofrecen algunas consideraciones sobre las características y la conformación del pensamiento ideológico intentando ceñirse dentro de lo posible al contexto presente, en este sentido, se ofrecerán ejemplos que van del ámbito local al global. La postura general del ensayo se orienta en el terreno de la teoría marxista contemporánea y considera a las diferentes ideologías como resultado de la influencia de narrativas que conforman el sentido y forma de nuestras posturas frente a la naturaleza y la sociedad.

Tras la guerra fría la disolución del comunismo llevó a pensar en la inauguración de un mundo postideológico, sin los conflictos propios de las diferencias entre las visiones capitalistas o comunistas de la sociedad. Sin embargo, el devenir de las condiciones económicas y políticas hasta la actualidad ha permitido realizar una revaloración de la pertinencia del abandono de esta y otras categorías a la luz de una perspectiva marxista. Varios teóricos contemporáneos como Zizek, Butler, Laclau o Chomsky retoman en este sentido las herramientas del materialismo histórico para elaborar planteamientos críticos al capitalismo global.

La historia de la palabra *ideología* ha tenido enormes vicisitudes. En su inicio el concepto carecía de la connotación peyorativa con la que generalmente se le asocia en la actualidad; de manera cómica, su sentido inicial pretendía otorgarle aspecto riguroso y un carácter epistemológico serio, mientras que ahora es asociado con discursos y representaciones de los fenómenos que carecen de coherencia general y de un sentido político cuestionable. En cualquier caso, pese a que existen diferentes significados para el concepto es posible rastrear su uso específico en algunas tradiciones intelectuales.

Este término fue utilizado por primera vez en 1976 por el pensador Antoine Destutt para designar una “ciencia de las ideas” que sería una nueva rama de la fisiología. Napoleón, hostil a Tracy y a sus amigos, utilizaba el término en un sentido peyorativo, para designar a los teóricos alejados de la realidad. Es más bien en ese segundo sentido como aparece el concepto en Marx, en particular en *La ideología alemana* (1852), donde designa a la vez el conjunto de las ideas y representaciones -moral, religión, filosofía, metafísica, doctrinas políticas- como imagen invertida de las relaciones sociales, en la que son esas ideas y representaciones las que determinan la historia real.²⁴

La pluralidad de dimensiones discursivas (moral, religión, etc.) que se involucran con la palabra ideología forma parte de las complicaciones que existen para abordar este concepto. Esto es probablemente uno de los motivos por los que también es posible generar diferentes conceptos de ideología que pueden ser incluso divergentes entre sí. La adopción de una postura fenomenológica que muestre la multiplicidad de planteamientos sobre la noción filosófico-política de ideología puede permitir el reconocimiento de la historicidad de las formas de interacción política y su dependencia o independencia de criterios epistemológicos o justificaciones teóricas. Dicho de otro modo, la presentación de diferentes interpretaciones del concepto de ideología puede mostrar a su vez las divergencias entre posturas políticas según los tipos de creencias sostenidas por los actores sociales.

Retomo a continuación el listado que Terry Eagleton propone de manera extensa con casi un alfabeto completo de definiciones de ideología que es posible encontrar en el ámbito cotidiano. Tenemos de este modo que ideología puede significar:

- a) el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana;
- b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social;

²⁴Duménil, Gerard- Löwy, Michaël- Renault. (2014) *Las cien palabras del marxismo*. España Akal. p. 68

- c) ideas que permiten legitimar el poder político dominante;
- d) ideas falsas que permiten legitimar un poder político dominante;
- e) comunicación sistemáticamente deformada;
- f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema;
- g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales;
- h) pensamiento de la identidad;
- i) ilusión socialmente necesaria;
- j) unión de discurso y poder;
- k) medio en que los agentes sociales dan sentido a su mundo, de manera consciente;
- l) conjunto de creencias orientadas a la acción;
- m) confusión de la realidad fenoménica y lingüística;
- n) cierre semiótico;
- o) medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social;
- p) proceso por el cual la vida social se convierte en una realidad natural.²⁵

Algo que encontramos en la mayoría de las definiciones de ideología consiste justamente en la relación entre un grupo de pensamientos y las actitudes derivadas de ellos. Es posible considerar en este sentido, al menos la mayoría de las ideologías funcionan como modos de pensamiento acríticos, incapaces de cuestionar los fundamentos de sus posiciones políticas, mismas que a menudo son acompañadas de intenciones de dominación o control social implícita o explícitamente.

El espectro de la ideología trastoca la totalidad de nuestras dimensiones de pensamiento y acción. Desde la construcción de significados en nuestro lenguaje, hasta la vida cotidiana en sus más inadvertidos actos. Los hábitos y prácticas que reproducimos incluso a nivel inconsciente poseen un contenido político que a pesar de no ser expresado afecta de manera significativa el espacio de nuestras relaciones sociales y también el de la propia configuración de la identidad.

²⁵Eagleton, Terry (2005) *Ideología*. Barcelona. Paidós. p.19-20.

La ideología es un conjunto de puntos de vista que puedo sostener; pero ese “que puedo” es de alguna forma algo más que fortuito, como probablemente no lo sea que me haga o no la raya del pelo. Aparece, a menudo, como un cajón de sastre de refranes y citas impersonales y sin sujeto; pero estos tópicos deslavazados están tan profundamente entrelazados con las raíces de nuestra identidad personal que nos empujan de vez en cuando al asesinato o al martirio. En la esfera de la ideología, la verdad universal y la verdad particular concreta se deslizan incesantemente entre sí, sorteando la mediación del análisis racional.²⁶

¿Cómo abordar la cuestión de la ideología que involucra múltiples factores y relaciones de fenómenos? Una respuesta, la encontramos en la propuesta del filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien entrecruza elementos del materialismo histórico (léase marxismo) con el psicoanálisis lacaniano para elaborar una teoría de la cultura contemporánea mediada preponderantemente por el concepto de ideología. La construcción de la ideología nos dice Žižek se da en el presente a partir de la elaboración de fantasías. El espacio de la fantasía contiene en sí mismo los elementos del aparato ideológico. Las fantasías imaginan escenarios mentales en los que se muestran terrores o deseos, mismos que pueden ser orientados para la consecución de fines políticos; como el miedo a la movilidad territorial humana, o el deseo de tener el último modelo a la moda de los teléfonos móviles.

Al parecer, los aparatos ideológicos ya no pertenecen preponderantemente al estado, estos se encuentran en poder del capital privado. Son múltiples las formas en las que se elabora el mapa de la construcción ideológica, pero cabe decir que en general pueden ejemplificarse con el modo en que se orientan los deseos del sujeto en medios de comunicación y en otras de las situaciones surgidas en los fenómenos de la globalización.

²⁶Eagleton, Terry (2005) Ideología. Barcelona. Paidós. p.42

A nivel cultural Zizek utiliza frecuentemente el ejemplo de la industria cinematográfica, cabe decir que no es extraño para la tradición marxista emplear el caso del cine, para plantear cuestionamientos culturales; Benjamín en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* o Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la ilustración* ya habían puesto en perspectiva al arte cinematográfico desde el marxismo. La relación entre lo industrial del cine (carácter corporativo y empresarial) y su dimensión artística permite vincular las condiciones de producción material con la ideología o cultura resultante de los sentidos dominantes en las imágenes artísticas.

¿Pueden los discursos cinematográficos predeterminar o al menos orientar nuestra percepción de la sociedad o la existencia? Encontramos un ejemplo de la manera en que esto puede ocurrir contraponiendo la lectura de un mismo acontecimiento en dos películas que lo abordan. En la primera *Captain Phillips* (2013) se muestra una narrativa clásica de Hollywood en la que los norteamericanos son abordados por una especie de terroristas marítimos quienes secuestran su barco hasta que son rescatados por las fuerzas de su país. En *Pirates of Somalía* (2017) podemos observar la travesía de un periodista para conocer y documentar las actividades de los mismos personajes extranjeros. Lo que descubre el aspirante a corresponsal de noticias para occidente, es toda una estructura de condiciones que tienden a omitir la mayoría de los films realizados en Hollywood, entre las que se incluyen el saqueo inmoderado de muchas potencias mundiales del medio ambiente somalí, así como la desigualdad de oportunidades de desarrollo del país africano en el que están involucradas las políticas internacionales de la actualidad. El caso de Somalía, cabe mencionar, es posible encontrarlo con varias vicisitudes en múltiples regiones del planeta incluyendo al contexto local.

Según la forma que adopte la narrativa un mismo grupo de personas puede pasar por héroe o por villano, víctima o bárbaro sin civilización²⁷. Aunque este

²⁷ Otro ejemplo que puede ilustrar esta clase de inclinación discursiva lo encontramos en declaraciones de los candidatos a cargos de elección pública dentro de una democracia como la nuestra. La narrativa común de los gobiernos en función consiste en sostener el avance o progreso de las condiciones económicas y políticas, mientras que la oposición usa todos los recursos a su alcance para hacer ver a todas las personas de la sociedad como resultado de

manejo narrativo puede parecer inocente o intrascendente permite articular las relaciones de poder y los actos políticos para legitimar ante la opinión pública fenómenos históricos que van desde la forma del desarrollo de un conflicto bélico o la segregación de un segmento de la población. Judith Butler (*Marcos de guerra*), ofrece un estudio de la forma en que se enmarcan las noticias o las imágenes relacionadas con conflictos bélicos generando las condiciones socioculturales que eventual o inmediatamente justifican actos como de la tortura o la intervención militar. El marco narrativo de los conflictos sociales está relacionado directamente con la estructura de la ideología; la ideología misma es la que abre el camino para la comprensión y descripción de los sucesos, indicando cuáles son relevantes y cuáles no, su valoración moral, etc. Podemos pensar en este sentido que un marco ideológico de pensamiento es contrario a un marco de reflexión utópico. En el marco de reflexión utópico las contradicciones presentes en las relaciones sociales serían mayoritariamente subsanadas, mientras que en la dimensión ideológica del pensamiento los conflictos entre los agentes políticos son obviados a través de relatos que orientan la comprensión de la participación de los grupos sociales involucrados.

Si retomamos la perspectiva desde el cine de Hollywood, encontramos nuevamente que en casi todas las películas que se conectan o relatan directamente hechos de las guerras en las que han participado los EUA se exalta la dimensión heroica de los americanos en contraposición con la de sus rivales como las potencias militares de Rusia en la guerra fría, Alemania en la segunda guerra mundial, o naciones en desarrollo como Irak en la guerra del golfo, o más recientemente Siria en lo que se ha convertido con seguridad en la guerra de la década.

El terrible caso de Siria nos muestra la mayoría de los elementos ya mencionados; mientras EUA reprueba acciones del gobierno Sirio por considerarlas violaciones a los derechos humanos (como el uso de armas químicas contra la población civil), otros países como Rusia acusan a EUA de financiar secretamente campañas de grupos terroristas (ISIS por ejemplo) para

las acciones emprendidas por sus adversarios democráticos, aunque a menudo ellos hayan colaborado con ellas.

crear una retórica que favorece la aceptación de medidas violentas en regiones de interés estratégico para la potencia americana y sus aliados. Nada raro nos debe parecer entonces la posibilidad de que en el futuro cercano se realicen films histórico-documentales en los que se atiendan algunos hechos de la guerra en Siria considerando positiva o negativamente el papel que los países involucrados han adquirido.

Los encuadres cinematográficos sobre las guerras nos enseñan un nivel macropolítico de la construcción ideológica en tanto exhiben directamente los relatos mediante los cuales algunos actores sociales consiguen cuestionar o aprobar intenciones políticas propias o de sus adversarios. Sin embargo, la fundamentación de las posturas ideológicas incumbe sobre todo al terreno de lo cotidiano, la narrativa en este caso conduce la comprensión del contexto y los fenómenos sociales en lo inmediato.

Pasamos del ámbito de lo macropolítico al modo en que nuestras prácticas y costumbres diarias son convertidas en elementos para juicios y decisiones políticas. El cine es nuevamente un elemento para abordar la construcción de las perspectivas o ideales que puede adoptar una sociedad. Un ejemplo sencillo presentado por Žižek nos indica²⁸ como en un número preocupantemente significativo de los films de la industria de EUA se deriva cualquier evento de naturaleza histórica o cultural en la realización o, en algunos pocos casos, la no realización de una unión amorosa. Pueden ser relatos de ciencia ficción en los que se plantea el escenario fantasmático recurrente en los últimos tiempos de la destrucción de la sociedad por un desastre natural o social o acontecimientos importantes como el ataque a Pearl Harbor, la guerra de Vietnam, etc. Todos esos elementos son secundarios frente al éxito o fracaso de la pareja vinculada eróticamente dentro de la historia. Así, la relevancia o trascendencia de lo articulado en el relato con un contenido problemático queda subsumido a las coordenadas de lo sexual y lo amoroso. Por otra parte, en relación con las fantasías recurrentes en las que se recrea imaginariamente escenarios distópicos donde la raza humana sobrevive precaria y violentamente, Žižek lo

²⁸ (2011) En defensa de las causas perdidas. Madrid. Akal. P.59 ss

plantea como un ejemplo especial para explicar la especificidad de la ideología global del presente.

Parece más fácil imaginar el “fin del mundo” que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo real que sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global... De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación.²⁹

Nos encontramos ahora frente al problema de una ideología hegemónica, aparentemente por principio cualquier ideología pretende ser hegemónica, incluso aunque sus planteamientos sean excluyentes de otros grupos sociales o culturales. Cuando una ideología es hegemónica se vuelve la forma más presente e influyente de pensamiento dentro de una sociedad a nivel local o universal. Para Žižek la lucha por la hegemonía consiste en la construcción-apropiación de significados que se experimentan desligados de lo político. Uno de los procesos por los que un contenido ideológico es originado consiste en la difusión de imágenes o representaciones de escenarios o actores políticos en condiciones asumidas como típicas³⁰. Las propagandas de los gobiernos, por ejemplo, pueden abundar en ambientes libres de conflictos y con todos los indicadores de bienestar mostrados de modo perfecto señalando que esa es una muestra de la experiencia promedio de vida resultado de su gestión ante la sociedad o por otra parte algunos discursos mediáticos pueden sugerir que algunos grupos sociales están ligados con características o crean fenómenos con consecuencias nocivas para su contexto.

Un caso a nuestro alcance es el modo en que las políticas migratorias impuestas por Donald Trump y sus seguidores políticos responsabilizan a los mexicanos y a los latinos en general por fenómenos como el incremento del crimen o la falta de desarrollo económico. Este es una muestra de cómo las

²⁹ (2003) Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires. FCE.

³⁰Cf. Žižek, Slavoj (2010) En defensa de la intolerancia. España. Diario Público. P. 13 y ss.

configuraciones ideológicas pueden albergar contradicciones que no son advertidas en general, en este caso un país que interviene militar o económicamente a otros con el argumento de la defensa de los derechos humanos es capaz al mismo tiempo de expulsar de su territorio en condiciones indignas a grandes cantidades de indocumentados entre los que se encuentran menores de edad.

Un caso singular pretende ser adoptado como una norma general o un problema en la sociedad es orientado hacia un grupo étnico articulando las interpretaciones con las que se consigue justificar prácticas de exclusión y discriminación. Es posible afirmar en este sentido que las ideologías tienen incluso la capacidad de otorgar significados a valores o conceptos a partir de su injerencia en la comprensión o precomprensión de la vida en sociedad. Lo ideológico y lo cotidiano parecen estar entrelazados en la medida en que la ideología diseña subrepticamente las medidas y las características de nuestros contextos de intercambio y reflexión social del mismo modo que buena parte de la realidad material con la que satisfacemos necesidades o deseos explotados corporativamente. Lo abstracto y lo concreto se entrelazan articulando las relaciones sociales desde un pensamiento que se presupone como coherente y que puede valerse de cualquier uso acrítico de la tradición cultural o de las causalidad histórica.

Hasta este punto se han mostrado algunas de las características de las conformaciones ideológicas presentes en la actualidad al mismo tiempo que la relevancia de éstas formas de constructo epistémico y político.

Podemos de este modo estudiar tanto la orientación que se otorga a ciertos conceptos con un pretendido uso universal o relatos que direccionan la percepción de individuos a favor de la aceptación de la totalidad de un modo de vida. En cualquiera de los casos la función política de este uso del lenguaje tiene como consecuencia la creación de un conjunto de creencias y actitudes que permean a la totalidad de las sociedades.

Paralelamente es indispensable señalar que el estudio del pensamiento permite y requiere la conjunción de disciplinas diversas que atiendan la conformación de los modos de pensamiento a nivel individual o social; las formas de acción, construcción y significación que se muestran en las culturas de los seres humanos.

El concepto de ideología para ser teóricamente fructífero tiene que ser un concepto interdisciplinario. Señala una forma específica de error en que puede incurrir la razón e intenta, a la vez, explicarlo. Solo así puede precavernos contra una especie de falsedad, antes inadvertida.

Una ontología tradicional del ser humano lo define como un animal político; lo político forma parte de lo humano, tal dimensión se relaciona directamente con el ejercicio o uso de la palabra. El lenguaje articula en el terreno político las posibilidades de comprensión, valoración o aceptación de las prácticas funcionales y culturales de diferentes sociedades. En primera instancia poseemos conceptos o palabras con las que nos referimos a objetos o cosas, pero en el terreno político las palabras adquieren otra complejidad pues se involucran con el marco a través del que volvemos legibles para nosotros los fenómenos sociales. Es recurrente en las sociedades contemporáneas que la forma en que se enmarca o produce una descripción de acontecimientos o hechos contiene en sí misma una orientación de lo considerado como política o moralmente aceptable y por ello es pertinente elaborar mapas para guiar al pensamiento dentro de los modos ideológicos de la política.

BIBLIOGRAFÍA:

BUTLER, JUDITH (2010) *Marcos de guerra*. México. Paidós.

DUMÉNIL, GERARD- LÖWY, MICHAËL- RENAULT. (2014) *Las cien palabras del marxismo*. España Akal.

EAGLETON, TERRY (2005) *Ideología*. Barcelona. Paidós.

VILLORO, LUIS (2007) *El concepto de ideología*. México. FCE.

ZIZEK, SLAVOJ (2010) *En defensa de la intolerancia*. España. Diario Público.

(2011) *En defensa de las causas perdidas*. Madrid. Akal.

(2003) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires. FCE.

EL SUJETO QUE CONSTRUYE COMUNIDADES A TRAVÉS DE SU PRÁCTICA POLÍTICA

“Nunca tuve, tampoco ahora, la percepción del sentimiento de mi identidad personal. Yo mismo aparezco como el lugar por cuyo intermedio suceden cosas, pero el «yo» (je) no existe, no existe el «yo» (moi). Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas que son puramente pasivas: algo sucede en ese lugar”.

Claude Lévi-Strauss, *Mito y Significado*, p. 24.

Introducción

La bella frase de Claude Lévi-Strauss evoca el sentido en el que podemos comprender el arte actual, a saber, como obras donde el “yo”, el sujeto” la subjetividad no está presente, pero que remiten a un entramado, a una encrucijada, a un lugar donde se configura y se instaura un lugar, a saber: la comunidad, la relación, el espacio y el tiempo, categorías donde el “yo” se transforma y se vuelve lo otro mediante la obra. El arte, entonces, es un lugar donde suceden cosas, donde los objetos pierden su configuración esencial y se convierten en momentos, matices, ocasiones y ocupaciones. En este sentido, el arte puede encontrar una forma de hacer visible y reactivar experiencias políticas, no consideradas como tales, y ayudar a la socialización y réplica de nuevas formas de perspectivas sociales y políticas. El arte es la reconfiguración siempre renovada de lo político. Según Rancière, “las artes prestan a las empresas de la dominación o de la emancipación solamente aquello que pueden prestarles, es decir, pura y simplemente, lo que tienen en común con ellas: posiciones y movimientos de cuerpos, funciones de la palabra, divisiones de lo sensible y lo invisible” (J. Rancière, s/f, p. 5), es decir, configuraciones de la estética.

Queremos sostener que las comunidades artísticas a través de documentos, obras, instalaciones, performance, pueden recuperar la memoria y reactivar otro tipo de prácticas que ayuden a crear un nuevo sentido de la realidad, de lo político. Es por eso que la estética, el arte y las comunidades artísticas, en tanto su relación con líneas políticas latentes, son organismos imperfectos, movibles, e inacabados, que aparecen, a veces, en encrucijadas, tal como Strauss señala.

Lo anterior llevó a una nueva reconfiguración del arte a partir de los años setentas, cada terrero con sus propias particularidades pero todos con un denominador en tanto instrumentos de reflexión y crítica al autoritarismo y en consecuencia a la represión. Para desarrollar esta tesis retomamos algunas ideas de Jacques Rancière, las cuales analizan las relaciones difíciles entre arte y política o entre estética y política. También, a partir de este análisis señalaremos ejemplos para comprender la naturaleza compleja del tema. En este caso, hablaremos de Barnett Newman y de Pierre Huyghe. Todo ello para llegar a la conclusión de que el arte actual es una manera de actividad política

que renueva o reinicia siempre una comunidad y a los sujetos que la componen, ya que “algo sucede en ese lugar”, en el arte, ya que “bajo el régimen estético el arte es heterónomo porque, al ser la presentación de un sensible heterogéneo, una división específica de lo sensible, es algo más que arte, es, como vimos, política” (D. C. Hernández, 2010, p. 21).

Desarrollo.

Arte y Política.

Las relaciones entre arte y política son complejas, su estudio obedece a las categorías con las que pudiéramos pensar desde la filosofía en general y desde la estética en particular. Es por ello que pensamos que el tema “El sujeto que construye comunidades a partir de su práctica política” puede ser desarrollado desde el enfoque filosófico de la estética ya que el arte es la manera en que las sociedades se reconocen, se hacen, se despliegan y se humanizan como entidades particulares, históricas, sociales en el mundo y en la vida. Es decir, una manera de construir comunidad es por medio del arte, pero a su vez es una forma también de participación política. El arte, en algún sentido, puede ser una manifestación política que hace recobrar el sentido de la comunidad y por ello reconfigurar el sentido de los sujetos que construyen esa comunidad.

Entonces este pequeño trabajo quiere señalar los linderos entre la construcción de la comunidad a través del arte, entendido éste, a su vez, como una privilegiada práctica social, y la política. Para llevar a cabo esta idea retomaremos algunas ideas del filósofo francés Jacques Rancière³¹ sobre este tema en particular y llegaremos a la conclusión de que, en algún sentido, todo arte tiene una función política o es un acto político. También, pondremos algunos ejemplos para ilustrar las ideas que propiciarán la discusión y el análisis, ya que consideramos que con el uso de estos ejemplos se mostrará el sentido de la tesis expuesta por Rancière.

Ahora bien, ¿qué relación establece Rancière entre arte y política o entre estética y política? Y ¿en qué medida el arte permite construir comunidades y en

³¹ Cf. Jacques Rancière, “Políticas estéticas”, “La división de lo sensible. Estética y política”, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible, El destino de las imágenes*, entre otros.

qué sentido éste se constituye como una práctica política? (Cf. J. Rancière, 2008, "Politicized Art", p. 60 y ss.). Los sujetos producen arte para crear comunidad, esas manifestaciones estéticas se convierten y transforman, o pueden ser interpretadas como una manera de hacer política, esto es, se producen algunas de ellas como una evidente práctica política. Entonces, ¿hasta dónde la comunidad es transformada por el arte, deja de ser lo que es y se convierte a su vez en política? De tal manera que, recordemos a Platón, ¿el arte debe ser condenado de la polis por el impacto que produce en la comunidad y en los sujetos? El arte produce otra forma de ver la realidad que impacta en el modo en el que entendemos la realidad. En este sentido, el arte es peligroso para la comunidad porque es en él donde los sujetos pueden reconocerse y desarrollar la conciencia, la justicia y la verdad. De hecho, es la política la que define qué se acepta y se tolera en el arte ya que, el valor de lo político está en lo estético.

Así, Rancière comienza su análisis con un diagnóstico negativo de las condiciones actuales del arte, afirma que el arte está más allá de una utopía simbólica donde cada elemento que forma parte de este entramado de significados puede ser configurado sin referencia a la vida colectiva de los sujetos. Rancière señala que "hemos terminado, se dice, con la utopía estética, es decir con la idea de un radicalismo del arte y de su capacidad de contribuir a una transformación radical de las condiciones de vida colectiva" (J. Rancière, "Políticas estéticas", p. 4), es decir, parecería ser que el arte no configura ni habla de la colectividad, sino que es una expresión singular donde los objetos se presentan al parecer sin relación con la comunidad que los ha creado, o como afirmaría Cuauhtémoc Medina, "...hay una marcada invocación política pero sin señales del concepto de compromiso" (Abuso Mutuo, p. 348)

El artista estaría por encima o debajo de la experiencia colectiva, no para hablar de ella, sino para determinarla de otra forma, en otro estado. Se conciben entonces dos maneras de perfilar el arte, como ejemplo contrasta la obra de Barnett Newman y la de Pierre Huyghe. En estos dos artistas antagónicos, afirma Rancière, "la singularidad de la obra artística impulsa un sentido de comunidad" (J. Rancière, "Políticas estéticas", p. 5). En estas obras queda ejemplificada la negación del artista por evocar la liberación política a la que el arte moderno había estado ligado. Sin el sentido de comunidad, la obra queda enmarcada en la pura singularidad del artista mediante la disposición de sus objetos con la cual

aboga por una comunidad ética donde ya no hay posibilidad de una independencia colectiva. Antes, el objeto era el que hablaba en soliloquio, y nada podía decir de la comunidad. Tal como señala Terry Smith uno de los rasgos de la contemporaneidad del arte “es la coexistencia de diferentes sentidos del tiempo, de lo que es existir ahora, estar en un lugar, y actuar, en relación a historias imaginadas y futuros posibles” (T. Smith, “Preface”, XV).

Lo que, desde la perspectiva de Rancière, pretende la obra de Newman y Huyghe es “reafirman a su modo una misma función «comunitaria» del arte: la de construir un espacio específico, una forma inédita de reparto del mundo común” (J. Rancière, *Ibíd*em), sin la cual el elemento político quedaría fuera de toda posibilidad de representación bajo la mirada del sujeto que reordena su lugar en el mundo frente a la obra. Por ello, bajo la reconfiguración del sujeto que contempla, la mirada es política.



Barnett Newman, “Onement VI”. Pierre Huyghe, “L´évènement”.

Una de las finalidades de este trabajo es remarcar la idea de que debemos entender que la estética representada por estos artistas, como ejemplos notables del arte actual, tiene un fin muy diferente al arte anterior porque se opone radicalmente a concebir el arte como un mero accesorio de transformación de la vida mediante objetos “bellos”. Como señala Ricardo J. Arcos, para Rancière “la estética está íntimamente vinculada con la realidad y, por ende, con la esfera de lo político y lo ético” (R. J. Arcos, 2009, p. 140).

Pero lo anterior lleva a la paradoja en donde si bien antes las prácticas o ejercicios radicales se protegían con su propia marginalidad, y trataban con un cierto circuito cultural, ahora se encuentran expuestas a nuevos tipos de examen global que evalúa su legitimidad en tanto productos culturales, por lo que no es raro que entren en conflicto con la crítica, con al menos perturbaciones morales tanto para los críticos como para los espectadores en tanto parte de la producción social comunitaria.

Estas perturbaciones no caen en un “relativismo ético” justificado por un determinado contexto, una vez realizada la práctica estética política, no puedo ignorar sus cuestionamientos o racionalizar sus fines. Ya que entonces se puede caer en prácticas artísticas que reflejen las mismas condiciones o relaciones de poder que se pretenden transgredir. Así por ejemplo la obra de Santiago Sierra la describe Medina como “el uso artístico de una condición de abuso”.



El escándalo con esta obra radica en que el artista buscó a 30 desempleados en España en el año 2010 para contratarles por el salario mínimo. Rellenaron a mano mil ejemplares copiando una y otra vez "el trabajo es la dictadura", con bolígrafo y sobre libros con líneas azules ya impresas, en imitación de los cuadernos escolares. Estos volúmenes se vendieron a 18 euros a través de la editorial Ivory press. El artista reflexionó sobre la situación del empleo en España. Además de en su renuncia a los 30.000 euros del Premio Nacional al grito de "¡salud y libertad!" (luego vendió la carta de renuncia como

obra por 30.000 euros), la vocación de denuncia de Santiago Sierra (Madrid, 1966) se plasma en sus proyectos

Lo que molestó a los críticos y espectadores era que tendría que existir una justificación moral y política, una lógica del fin justifica los medios que le dieran un propósito moral a la representación artística y no su venta. La pregunta sería: ¿Es necesario que exista una justificación para la obra de Sierra? , la sola representación ya es en sí misma político/estética. De hecho, sus manifestaciones son políticas porque precisamente se niega a hacer la más mínima alusión a cualquier forma de redención política. No se necesita moralizar para hablar de ética.



Así en Zinacantán contrató a 11 mujeres indígenas, pagándoles 20 dólares a cada una, para que vistiendo su indumentaria tradicional pronunciaran la frase: “Estoy siendo remunerado para decir algo cuyo significado ignoro” a las cuales filmó. En esta manifestación habla de los excluidos y desposeídos siendo ésta la propia especificidad ética de su obra sin mayor estrategia ideológica impuesta de manera artificial, simple y llanamente se filma lo que se ve, no es una situación imaginada.

La estética actual reafirma que, en palabras de Rancière, “el arte consiste en construir espacios y relaciones para reconfigurar material y simbólicamente el territorio común” (J. Rancière, *Ibidem*), entonces, podemos afirmar, no estamos hablando de objetos aislados sin determinación social o apolítica; hablamos de espacios, relaciones, momentos, lugares, que constituyen de manera originaria la comunidad política.

Conclusiones.

En este sentido, Rancière propugna por un arte sin utopías donde sólo permanece la fugaz disposición de los objetos sin más fin que el de estar presentes como son ellos en la vida ordinaria de los sujetos. Es por ello que “este arte, afirma Rancière, no es la instauración del mundo común a través de la singularidad absoluta de la forma, sino la re-disposición de los objetos y de las imágenes que forman el mundo común ya dado, o la creación de situaciones dirigidas a modificar nuestra mirada y nuestras actitudes con respecto a ese entorno colectivo” (J. Rancière, *Ibidem*), es decir, el arte tiene ahora la función de reinstaurar una nueva manera de relacionarse con la comunidad, con lo colectivo bajo una mirada limpia que reconstituye el mundo social. Sin embargo, parte del arte actual no se presenta como una forma escéptica o al margen de una colectividad de la que nace y parte. Más bien se configura como una subjetividad reciente que tiene el objetivo de proyectar modos de contraste y participación diferentes a los que en otra etapa de la historia eran ajenos.

Así, lo que intentará poner a discusión Rancière es la reconstrucción de “la lógica de la relación «estética» entre arte y política”, esto es, revelar los puntos de contacto que están presentes en el arte actual y su función política como una forma de configuración de la comunidad, así como de la función social de la experiencia política. El arte entonces deriva en política, dada la capacidad de ésta última de proyectar distancias entre el sujeto de la experiencia y la imagen aceptada del mundo tal como aparece, sin cortapisas. Recordemos cómo en *El destino de las imágenes*, Rancière establece la política de la imagen como aquella re-figuración de un nuevo orden. Allí afirma que “la tarea del arte consiste entonces en jugar con la ambigüedad de las semejanzas y la inestabilidad de las diferencias, operar una re-disposición local, un reordenamiento singular de las imágenes en circulación” (J. Rancière, 2011, p. 44). El arte es una actividad política/ estética que permite cuestionar y/o incidir y/o renovar a la comunidad, al todo del que forma parte. Es mejor insinuar los dilemas producidos por la normatividad, lo establecido, a permanecer en silencio al evadir lo que presenta la realidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Arcos Palma, Ricardo J. (2009). “La estética y su dimensión política según Jacques Rancière”. *Nómadas 31*, Universidad Central: Bogotá. Consultado el 5 de junio de 2018 en <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105112061010.pdf>

- GROYS, BORIS. (2008). *Art Power*. MIT Press: Londres.

- Hernández, Diana Catalina. (2010). “Arte y Política en Jacques Rancière”. *Saga 22*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Consultado el 5 de junio de 2018 en <http://www.bdigital.unal.edu.co/21601/1/18093-58429-1-PB.pdf>

- JACQUES, RANCIÈRE. (2011). *El destino de las imágenes*. Prometeo: Buenos Aires.

- Rancière, Jacques. (s/f). *La división de lo sensible. Estética y Política*. Trad. de Antonio Fernández Lera. Consultado el 5 de junio de 2018 en <https://poderesunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf>

- RANCIÈRE, JACQUES. (2009). “Políticas estéticas”. Trad. de Rodrigo Alonso. Lugar a dudas: Cali. Consultado el 5 de junio de 2018 en http://www.lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopiotea/13_rodrigo_alonso.pdf

JACQUES, RANCIÈRE. (2008). *The Politics of the Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. Continuum: New York.

MEDINA, CUAUHTÉMOC,. (2017). *Abuso mutuo. Ensayos e interpretaciones sobre arte mexicano, 1992-2013*. FONCA: México.

SMITH, TERRY, O. ENWEZOR, N. CONDEE (Eds.). (2008). *Anatomies of Art and Culture. Modernity, Postmodernity, Contemporaneity*. Duke U. P.: Durham y Londres.

FILOSOFÍA POLÍTICA IBEROAMERICANA

El filósofo no para en la búsqueda de su ser perdido
Luis Villoro.

Introducción

El término *iberoamericano*, en sí mismo, es un término polémico y complejo. Se ha considerado que la lengua castellana podría ser el sesgo para determinar el significado de dicho concepto; tomando esto como referencia podríamos decir que lo “iberoamericano” hace referencia a todo aquello que se genera en: España, México, Argentina, Chile y en todos aquellos países de habla hispana, en esta misma situación se encuentra los términos hispoamericano o hispanohablante. Sí a esta dificultad le añadimos los términos filosofía y política, la situación de significado se vuelve aún más compleja.

Cabe aclarar, que la finalidad de este ensayo no es determinar con exactitud el significado de dichos términos; para fines de la presente disertación, manejaremos como sinónimo los conceptos iberoamericanos e hispanoamericanos; entendiendo por dichos conceptos, aquellos países de habla hispana. Nos enfocaremos principalmente en la *filosofía latinoamericana*, la cual consideramos se ubica, de manera general dentro del pensamiento iberoamericano; en el transcurso de esta narrativa ensayística pretendemos explicar como la filosofía latinoamericana nos lleva necesariamente a una reflexión sobre la filosofía política de los pueblos Latinoamericanos.

Al igual que diversos pensadores latinoamericanos del siglo XIX, Risieri Frondizi, Antonio Gómez Robledo, Francisco Miro Quesada, entre otros, debemos preguntar: ¿Es posible hablar de una filosofía Latinoamericana? ¿Existe una filosofía política auténtica en los movimientos políticos sociales de Latinoamérica? Y si queremos ser aún más precisos deberíamos preguntar, ¿Es posible hablar de una filosofía mexicana? Pero antes de llegar a este punto de la disertación es de vital interés intentar comprender por qué diversos pensadores de América Latina realizaron una reflexión alrededor de la originalidad y autenticidad del pensamiento latinoamericano, para poder entender este punto tomaremos en cuenta, principalmente, los trabajos realizada por: Augusto Salazar Bondy, Luis Villoro, Leopoldo Zea.

I. La filosofía latinoamericana.

Sabemos que la humanidad ha desarrollado una diversa y rica tradición filosófica; sin embargo, el pensamiento latinoamericano no se ha conformado con tan sólo ser un receptor de dicha tradición, ha tenido a bien preguntarse por su propia filosofía, por la autenticidad de sus pensamientos, siendo un deseo constante el encontrar su identidad y su propio camino.

Preguntar por la existencia de una filosofía latinoamericana como un planteamiento desde América y para los americanos es ir a contracorriente de la tradición histórica del desarrollo del pensamiento filosófico con respecto a su carácter universal, el cual se muestra: *no sometido a determinaciones temporales ni regionales*. Un pensador como Salazar Bondy³² en su texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Considera que el desarrollo del pensamiento filosófico hispanoamericano se gesta a partir del descubrimiento de América y de la conquista de los españoles, en este sentido, para él, la filosofía hispanoamericana o latinoamericana ha comenzado desde cero, es decir, sin

³²Augusto Salazar Bondy (1925-1974) Filósofo, peruano comprometido con su tiempo y con los problemas humanos. Sus ideas sobre la educación revelan su inquietud filosófica por resolver las necesidades educativas de la sociedad peruana. En los años 60' propone el desarrollo de una filosofía de la liberación como un rasgo característico de los países tercermundistas, proponía un análisis de la realidad de los países latinoamericanos para encontrar estrategias que permitieran superar la dominación que sufrían por parte de los países europeos.

contar con una tradición intelectual ancestral, pues el pensamiento indígena no fue incorporado, o más bien fue relegado de este proceso:

La filosofía (hispanoamericana) que aquí queremos estudiar, no existe antes de la época de la conquista, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino además porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o cuando menos intercomunicación social y cultural suficiente. (Salazar: 1988: 11)

Históricamente el pensamiento latinoamericano en su conjunto, han sido profundamente influenciado por el pensamiento europeo. España trajo consigo el pensamiento escolástico que permitió forjar las bases políticas y educativas de los habitantes del Nuevo mundo con la finalidad de formar súbditos acordes a los propósitos de la Conquista y la Colonia. De este modo el desarrollo del pensamiento sobre lo americano se desenvuelve en una preocupación de diversos temas de índole político y ontológico, por ejemplo, las especulaciones sobre la supuesta humanidad del indio, el justo derecho de ser dominados o conquistados, entre otros más.

La filosofía comienza, entonces, en América con una polémica sobre la esencia de los humanos y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado” (Cándida, 2007: 4)

Las reflexiones realizadas, alrededor de, estos temas marcaron profundamente el comportamiento de las sociedades latinoamericanas, en su contexto jurídico y política, el desarrollo de tal pensamiento se engarza necesariamente a un análisis metafísico-ontológico³³ en el sentido profundo de preguntar por el ser y la existencia de aquellos habitantes del nuevo mundo descubierto.

³³Es necesario mencionar que este análisis metafísico-ontológico, debe ser entendido como una reflexión que se realizan en torno a las condiciones históricas de los pueblos latinoamericanas; dicha condición histórica es de dominación y rechazo; por tal motivo el análisis que realizaron diversos pensadores, entre ellos Bartolomé de las Casas, es sobre la dignificación de la existencia de los indios: es preguntar por el ser y la existencia de los habitantes de América, en relación a su entorno histórico.

Una nueva etapa, histórica, social y cultural, inicia con la independencia política de los países hispanoamericanos, la cual fue influenciada por los ideales de la *ilustración*: Libertad, igualdad y fraternidad. Con la independencia, se pretendía alcanzar no sólo la emancipación frente al poder político sino también la emancipación del espíritu frente a hábitos y costumbres que habían sido impuestos.

Una vez alcanzada la emancipación³⁴, aquellos que quedaron a cargo del poder político y económico, consideraban que el paso del retroceso al progreso; de la barbarie a la civilización, sería a partir de un cambio de mentalidad. Este cambio, consideraban autores como Alberdi y Mora³⁵ iría de la mano del desdoblamiento de una filosofía positivista; pues consideraban que el positivismo representaba para los pueblos latinoamericanos una doctrina que permite reeducar al hombre, promoviendo la transformación de la realidad a través del ejercicio de la libertad; una libertad alcanzada por la reflexión y la madurez espiritual en donde el *orden* se hace presente para poder conseguir la paz social, y con ello, el *progreso* científico y económico: *En casi todos los países latinoamericanos, de una u otra forma, se les ha presentado el positivismo como el más adecuado instrumento para enfrentar una realidad que consideran ha de ser cambiada.*(CANDIA: 2007: 8)

Como hemos visto, el pensamiento Latinoamericano ha bebido de múltiples y diversas doctrinas: La escolástica, la ilustración, el positivismo, el existencialismo, las teorías comunistas y socialistas etc. Es importante observar que debido a ello el desarrollo de dicho pensamiento ha adquirido diversos viciosos, que han distorsionado su razón de ser; consideramos que es necesario hacer mención de tales vicios; con la finalidad de comprender; el por qué algunos pensadores consideran que no existe como tal una filosofía latinoamericana de carácter auténtico; para este punto hemos retomado, el

³⁴ La emancipación de los pueblos latinoamericanos fue diversa y paulatina; la mayoría de los movimientos se dieron en las primeras décadas de 1800.

³⁵ Juan Bautista Alberdi en su texto *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* (1840), expone la filosofía que considera ha de ser la propia de América latina, una filosofía de lo concreto, de los problemas concretos de los latinoamericanos.

pensamiento crítico de Carlos Pereda en su texto *Wittgenstein y el pensamiento de América Latina* (1986):

Primer vicio. “Fervor sucursalero” la cual consiste en recurrir a otras tradiciones, reduciendo la reflexión a administrar dicha “franquicia”, es decir nos conformamos con repetir lo que otros han dicho, alineándonos a la entusiasta “Lógica de las adhesiones”. En este mismo sentido Salazar Bondy considera que el pensamiento latinoamericano ha sido influenciado principalmente por la filosofía española, inglesa, francesa, y alemana, provocando la inexistente gestación de un pensamiento auténtico, original y vigoroso. Segundo vicio. “Afán de novedades” este vicio es contrario al primero, lo cual significa que las personas tienen una actitud de mente abierta, la dificultad estriba en que *están abiertas a cualquier cosa*; es una apertura sin proyecto, ni objetivo claro; es estar al día por las *ideas de moda, del momento*.

La dificultad comienza cuando la apertura de mente degenera en andar a la deriva sin el menor proyecto o más o menos a largo plazo, y la curiosidad se vuelve enfermiza una adicción si tregua, una adicción devoradora, entre otras razones porque es imposible de satisfacer. (PEREDA: 1986: 49)

Los dos anteriores vicios han fomentado una actitud de liberación, un afán por recobrar la particular diferencia, recordar lo que hemos sido y quiénes somos; esto ha degenerado en el tercer vicio. “La arrogancia de las identidades colectivas” que conforman los «entusiasmos nacionalistas» y sus consecuencias *las filosofías nacionales*: “la filosofía mexicana, argentina, boliviana” etc.

Pereda, nos dice que el remedio para estos vicios es una *reorientación radical de nuestras formas de vida* (1986), teniendo particular atención a nuestras necesidades reales: económicas, políticas, sociales, morales, científicas entre otras; lo subsiguiente consiste en desprendernos de las «lógica de adhesión» de las modas del pensamiento, que tan sólo desfiguran las creencias, los deseos, las emociones alejándonos de las necesidades reales. Deshacernos de estos vicios implican, levantar estructuras, estabilizar diversos

órdenes y hacerse acompañar de algunos pensadores sin olvidar que no existe ni el “único compañero”, ni el “único camino”.

Ahora bien, ante estas consideraciones la pregunta por la posible existencia de una filosofía latinoamericana se hace cada vez más necesaria. Salazar Bondy haciendo una crónica de la actividad filosófica en América latina, llega a la conclusión que no ha habido una filosofía propia y original: al ser un árbol trasplantado, que ha permitido un sentido imitativo de la reflexión; para sustentar esta conclusión Salazar distingue entre original, auténtico y peculiar. Una filosofía *original* es aquella que aporta ideas y planteamientos nuevos que se distingue por ser una construcción conceptual inédita; es auténtica o genuina cuando un producto se da como tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado y por último es peculiar cuando posee rasgos históricos-culturales diferenciales, es todo aquello que tiene un tono local o personal.

Bajo este análisis, un pensamiento que no es genuino difícilmente puede ser original, pero un pensamiento que no es original puede ser peculiar. El caso de la filosofía hispanoamericana o latinoamericana es para diversos pensadores, una filosofía de carácter peculiar; pues muestra rasgos histórico-culturales diferenciales mostrando las necesidades de la vida de un país y las inclinaciones de su idiosincrasia; por ejemplo, José Vasconcelos, considera que a pesar de que no ha existido en México o en Latinoamérica una filosofía propia, es tiempo de dedicarse a ella con capacidad y posibilidades de progreso, aprovechando la juventud de su pensamiento, y el mestizaje, el cual es tierra fecunda:

[Los iberoamericanos] los recién llegados de la historia, pero también los herederos de todas las experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual todas las especies de plantas hubiesen puesto se esencia. De semejante concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida.
(Vasconcelos.1957: 1025)

En este mismo sentido Luis Villoro, se pregunta por la posibilidad de una comunidad filosófica iberoamericana, para ello considera que deben existir diversas condiciones: Primera, toda comunidad implica **comunicación**, es decir, un intercambio constante: *La argumentación, la discusión, la crítica son los*

camino de la comunicación filosófica (VILLORO:1998: 53) dicho intercambio se consolida en espacios sociales e institucionales; siendo la universidad el espacio por excelencia del intercambio de comunicación en **igualdad de condiciones** en *donde todos razona y escuchan alternativamente*; es aquí donde surge la primera dificultad, al no encontrar en la propia comunidad un diálogo que se considere valioso, por tal motivo, los miembros de dicha comunidad, tornan la vista a otros pensamientos que consideran son innovadores, provocando la aparición del “filósofo alterado”; este arquetipo es tan sólo un consumidor de otros pensamientos que aspira a ser un glosador reconocido; esto limita el desarrollo y la construcción de una auténtica comunidad.

Segunda condición, Toda entidad reflexiva requiere compartir ciertas preguntas e inquietudes, esto significa; **unidad en las preguntas, diversidad en las respuestas**. Una comunidad filosófica se reconoce por la selección y el enfoque de las preguntas, pues muestra en ellas, el contexto histórico y cultural de su tiempo; esto, desemboca en un llamado a la autenticidad: *Pensar en lo propio, en lo peculiar, es lo que nos distingue de otras comunidades, de este modo es posible sacudirse la enajenación y la dependencia.* (SANTOYO: 2016:10)

Villoro, nos advierte que la búsqueda de la autenticidad puede llevar a un colectivo al aislamiento, al desinterés por los métodos universales de la razón dejando de lado, *los temas que han construido el centro de la epistemología, la metafísica o la ética de todos los tiempos para privilegiar las reflexiones sobre la propia circunstancia cultural o política.* (VILLORO: 1998: 56) El error no estriba en buscar la identidad y la originalidad, sino más bien en olvidar el carácter universal de los problemas o circunstancias históricas-culturales.

Baste, a manera de ejemplo, las observaciones arriba señaladas, para dar cuenta de la complejidad que resulta tratar de entender el desarrollo de la actividad filosófica entre los pueblos latinoamericanos; para dar cierre a este apartado nos gustaría mencionar las meditaciones finales de Salazar Bondy, sobre este tema:

- 1) La filosofía latinoamericana, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo; esto

debido a la dependencia y dominación en la que hemos vivido. Nuestra vida alienada como nación y comunidad hispanoamericana produce un pensamiento enajenado e inauténtico, que provoca en la comunidad una imagen enmascarada de la realidad, alejándonos de nuestro ser propio y original.

- 2) Alcanzar la constitución de un pensamiento genuino y original, requiere de una decisiva transformación de nuestra sociedad, mediante un desarrollo económico, político, social y cultural, al nivel de los países desarrollados. La filosofía latinoamericana se debe edificar como el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora; transformadora de su realidad mediante una especulación constante haciéndose presente en la historia de nuestro tiempo, asegurando su independencia y su supervivencia.³⁶

II. Leopoldo Zea el pensador de la *filosofía sin más*.

A continuación, realizaremos un esbozo del pensamiento de Leopoldo Zea con principal atención a sus trabajos realizados, en relación, al desarrollo de una auténtica filosofía latinoamericana, para ello hemos revisado su texto "*La filosofía americana como filosofía sin más*", propuesta que decanta en la posibilidad del desarrollo y existencia de una filosofía de los pueblos latinoamericanos.

Cabe mencionar, que Leopoldo Zea es un filósofo mexicano; que dedicó su vida a estudiar la concepción del hombre mexicano y las ideas de la América hispana, defendió y fomento la idea de que no existe una naturaleza humana inalterable, más bien, considera que la condición del hombre se caracteriza por ser un ente temporal e histórico. En su juventud se vio influenciado por el pensamiento del filósofo español José Gaos.

Durante los años cuarenta, Leopoldo Zea, influyó en la creación del grupo llamado "Hiperión"³⁷, el cual estaba integrado por profesores y alumnos de la

³⁶Vid. Salazar, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* pág. 92-95

³⁷Entre los participantes de este grupo de intelectuales se encuentran: Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Fausto Vega, Jorge Portilla y Luis Villoro. La

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, su principal interés consistía en reflexionar sobre “lo mexicano”, con la finalidad de motivar la construcción de una identidad nacional; de una forma específica de ser y hacer, que permitiera la transformación de nuestro país. Su prolífica obra filosófica, especialmente de filosofía política, fue ampliando su horizonte: paso de la filosofía de lo mexicano, a la filosofía de lo americano, hasta llegar a la reflexión en torno a la filosofía de la liberación.

La originalidad

En lo cultural como en la filosofía, la imitación debería desaparecer (Zea 1969: 32), estas palabras nos recuerdan que México como algunos otros países latinoamericanos adoptaron el ser y hacer de los países colonizadores; lograr la independencia total requiere que la imitación desaparezca; frente a este deseo debemos preguntar ¿Cómo ha de ser la originalidad que el pueblo mexicano, y todo pueblo latinoamericano, debe buscar? Ser original implica partir de sí mismos de lo que se es, de la propia realidad, y a su vez saber, que no se es tan distinto, al grado de no tener nada que ver con otros o con otras realidades que nos circundan.

Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas de una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado. (Zea, 1969:34)

Si algo hemos de imitar de otros pueblos debe ser el espíritu, la actitud, el ánimo que hacen posible la reflexión, la construcción de sistemas, la búsqueda de soluciones; se alcanza la originalidad no por competencia sino por la asimilación de una realidad que nos invita y en muchas ocasiones, nos obliga a filosofar; esta deliberación, se desenvuelve en los objetos de interés más

importancia de este grupo fue determinante para introducir y difundir corrientes filosóficas como neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el existencialismo etc. La gran herencia de este grupo fue realizar una reflexión sobre lo propio y característico de lo mexicano desde distintas aproximaciones disciplinarias: psicológicas, antropológicas y literarias.

inmediatos, para una sociedad: la filosofía política, la filosofía de nuestra literatura, de nuestra historia.

La pregunta por la humanidad de los indígenas, con la cual se inaugura la búsqueda de la esencia de lo latinoamericano, incluyendo en ello lo mexicano, es una pregunta de orden político y social; según Zea (1969) *la filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o de los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social desde la reflexión latinoamericana*. El pensamiento latinoamericano no ha creado metafísicas, pero ha adoptado las que han sido creadas por los europeos, adaptándolas a su realidad; en este punto cabe aclarar: la política no deriva teóricamente del pensamiento filosófico, sin más bien, se refugia en él, para encontrar una justificación.

Aceptar la occidentalización de Latinoamérica, no significa aceptar la condición de subordinación que los hombres han sufrido por parte de los colonizadores; más bien la búsqueda de originalidad, es un llamado a la construcción de la dignidad de todos los hombres en condición de igualdad. Así, pues, no se trata de eludir, como tampoco de imitar a la filosofía occidental, sino más bien, debemos tomar aquellos puntos de reflexión y análisis de dichas filosofías que nos permitan abordar de una mejor manera nuestra realidad como mexicanos, argentinos, chilenos o latinoamericanos, buscando construir una humanidad concreta [...] *con caracteres determinados, distintos, pero no tan determinados y distintos que lo humano deje de ser común a ellos [más bien] la expresión de su concreta vida de hombres*. (Zea, 1969:56)

La autenticidad

Zea en referencia a la autenticidad del pensamiento no occidental, incluido en él, el pensamiento mexicano y latinoamericano, considera que busca encontrar su propio lugar, frente al pensamiento europeo (occidental), el cual ha impuesto su idea sobre el Hombre, negando cualquier otra forma de humanidad; por tal motivo, el filósofo mexicano, considera que los pensamientos no occidentales buscan la construcción de un hombre nuevo y de una nueva sociedad, que no niegue la humanidad de ningún hombre.

Lograr la construcción de este nuevo hombre implica la liberación de la enajenación en la cual han sido sumergidos los pueblos latinoamericanos: *Desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines.* (Zea. 1969 pág. 143). La enajenación es entendida como la aceptación de ser considerados, sub-hombres que no posee la misma dignidad y respeto que el hombre occidental; estos sub-hombres han tenido que aceptar la imposición de una ideología que rechaza las raíces originarias de su identidad.

La desenajenación es el primer paso para lograr el reconocimiento de sí mismo; reconocimiento que permite preguntar ¿Quién soy? ¿Quiénes somos?; reconocerse, significa tomar conciencia de nuestra humanidad; es evitar la deshumanización y la subordinación. Pretender ser lo que no somos, mantenernos en la enajenación, es un existir inauténtico, es la ocultación consciente o inconsciente de nuestro verdadero ser:

[...] los hispanoamericanos [...] estamos claramente en el caso de este existir inauténtico, vivimos desde un ser predeterminado, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizás ser...
(Zea.1969:147)

Por ello, es necesario eliminar los obstáculos que impiden nuestra tarea constructiva, nuestra búsqueda de identidad; que nos impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórico y de nuestro propio ser. En este mismo sentido y por los mismos motivos la filosofía latinoamericana ha sido una filosofía imitativa de otras filosofías, debido a una conciencia enajenada y enajenante; que le ha dado al hombre de nuestra comunidad una falsa y superficial imagen.

En este punto de la reflexión es necesario preguntarnos ¿cómo superar la inautenticidad?, ante esta cuestión Zea crítica, la propuesta hecha por Salazar Bondy: quien considera que la única manera de lograr la autenticidad es poder alcanzar un desarrollo social, económico y político a la altura de los países de primer mundo. La condición de países subdesarrollados, de los pueblos latinoamericanos, ha permitido la inautenticidad de la filosofía, debido a la imposición de una cultura de subordinación; se no ha impuesto un dominio

social, político y económico. Ante esto, Leopoldo Zea nos dice que la inautenticidad también se genera en:

[...] una filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de estos y de esta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crean formas de represión que las anulan. Inauténtica es la filosofía de pueblos supra desarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice trata de proteger justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. (Zea, 1969:152)

Con este análisis, el filósofo mexicano, pretende mostrar que la autenticidad de la filosofía está más allá de la condición de ser un país desarrollado, dicha autenticidad, propone Leopoldo Zea, *vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar solución que se acerque más a la realización del nuevo hombre.* (Zea, 1969: 153) La filosofía auténtica será aquella que nos permita ser conscientes de nuestro subdesarrollo y a su vez nos muestre las posibilidades de su superación.

Por último, es importante mencionar que para Zea la filosofía latinoamericana no sólo es posible, más bien lo ha sido o lo es, independientemente de su autenticidad o inautenticidad; es un espacio para generar y fomentar una conciencia libre de prejuicios, ídolos y mitos; una conciencia liberadora de la expansión antropológica y ontológica del ser del hombre como un ser pleno en su existir y dignidad; *una filosofía sin más³⁸ del hombre y para el hombre en donde quiera que este se encuentre.*

³⁸La filosofía sin más propuesta por Leopoldo Zea es una reflexión del hombre, como un ser en sí mismo que no está sujeto a prejuicios, ni mitos; es un análisis que está más allá de las conceptualizaciones abstractas. La filosofía sin más es aprehender una realidad que ve al hombre en su condición histórica y social.

III. Reflexiones finales

Como hemos podido observar, la discusión que gira en torno a la posibilidad de la existencia de una filosofía latinoamericana es un camino que no ha sido nada sencillo de recorrer; sin embargo, la pregunta sigue estando vigente, al ser una cuestión necesaria que impela directamente a la concepción ontológica de toda una colectividad: Los latinoamericanos.

Los autores que hemos podido revisar nos han mostrado dos posturas que, en principio, se contraponen:

Primera, la filosofía latinoamericana, no existe y requiere de una serie de condiciones sociales, económicas y políticas, para que, ésta pueda existir. Estas condiciones, históricamente, aún no se han alcanzado, pues aún somos países en vías de desarrollo.

Segunda, la filosofía latinoamericana existe y siempre ha existido; existió desde el primer momento en que se preguntó a sí misma por su propia razón de ser. Su autenticidad y originalidad se centran en dar como fruto una auténtica búsqueda del saber, como principio rector de la filosofía.

Preguntar por la existencia de la filosofía latinoamericana, es apropiarse de las problemáticas sociales, políticas y culturales de una realidad que siempre se presenta como diversa y coyuntural; en este sentido nos atrevemos a decir que la filosofía Latinoamérica se enmarca en el desarrollo propiamente de una filosofía política; por tal motivo el progreso de este pensamiento no puede ser deslindado de la realidad circundante, pues ha nacido en el seno mismos de ella; tiene como finalidad ser un pensamiento creador y constructivo: consolidándose como conciencia de transformación de nuestra historia a través del análisis y la crítica política y social de su realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Candia, C. (2007) "Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica". *Polis* (en línea), 18, consultado el 15 de marzo 2018. URL: <http://polis.revues.org/4054>
- Lukac de stier, M. (2009) "Panorama histórico de la filosofía política latinoamericana". *Límite* vol.4 N°19 Chile: Universidad de Tarapacá Arica.
- Pereda, C. (1986) *Wittgenstein y el pensamiento de América latina*. México: IIF-UNAM.
- Salazar A. (1988) *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI
- Santoyo E. (2016) *Implicaciones de la propuesta ética de Enrique Dussel en "Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión"* (tesis de maestría), Universidad Panamericana (campus Guadalajara), México.
- Vasconcelos, J. (1957) "Ideología: una interpretación de la cultura iberoamericana", en *Obras Completas*, vol.2, México: Libreros mexicanos unidos.
- Villoro, L. (1998) "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?" *Isegoría*. N°19, México: IIF-UNAM, pp.53-59
- Zea, L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

UNIDAD 2. REPERCUSIONES DE LA
FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL MUNDO
ACTUAL

BIOPOLÍTICA: VIOLENCIA POLÍTICA Y LA
MORAL

“Existe un estado de miseria que es irremediable... porque su origen se pierde en la oscuridad.”

Henry Miller.

“Me doy cuenta de que el incesante júbilo interior que siento y que espero haber llamado correctamente, aunque con tanta reiteración, felicidad, amenaza con convertir toda obra en el soliloquio de un idiota.”

J. D. Salinger.

“Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra.”

Carlos Marx.

“Imagina a todo el mundo.
viviendo el día a día...
Imagina que no hay países,
no es difícil hacerlo./ Nada por lo que matar o morir,
ni tampoco religión./
Imagina a toda el mundo,
viviendo la vida en paz./. Puedes decir que soy un soñador,
pero no soy el único. / Espero que algún día te unas a nosotros,
y el mundo será uno solo. Imagina que no hay posesiones,
me pregunto si puedes. / Sin necesidad de gula o hambruna,
una hermandad de hombres./
Imagínate a todo el mundo,
compartiendo el mundo.../
Espero que algún día te unas a nosotros,
y el mundo será uno solo.”

Imagina: John Lennon.

“Que nada bueno viene de la violencia
Y nada nunca vendrá
Para todos aquellos nacidos bajo una estrella airada

No vaya a ser que olvidemos cuán frágiles somos.

Una y otra vez la lluvia caerá
Como lágrimas de una estrella
Una y otra vez la lluvia dirá
Cuán frágiles somos.”

Fragilidad: Sting.

“El cambio de escala que afecta la vida humana en el conjunto del planeta es fundamentalmente económico y tecnológico: las innovaciones tecnológicas crean nuevos bienes de consumo, los cuales, a su vez, renuevan la demanda y ordenan las nuevas formas de organización del trabajo. El capitalismo ha logrado crear un mercado coextensivo con la Tierra entera. Las grandes empresas escapan a la lógica financiera del interés nacional. La lógica financiera impone su ley a los Estados. Y, súbitamente, esta dominación se ha hecho tan evidente que llega a ser inapelable, salvo por los clamores de las manifestaciones de protesta que la acompañan sin modificarla en lo más mínimo. La lucha de clases se ha liberado, pero la clase obrera la ha perdido.

La Internacional triunfa... pero es capitalista.”

Mac Augé.

Problematización:

- 1) ¿Los diferentes poderes en la formación social dominan, controlan, sujetan, imponen y cancelan las diferentes formas de vida en el planeta?
- 2) ¿Las relaciones entre βίος y poder se han radicalizado debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología?
- 3) ¿Será necesario repensar las funciones de la ciencia y la tecnología?
- 4) ¿Qué tipo de creencias defienden los ejercicios de poder y sus resistencias?
- 5) ¿Los genocidios han motivado a reflexionar la vida individual, tanto como social?
- 6) ¿Cuáles son las relaciones entre biopolítica y bioética?

Probablemente uno de los cuestionamientos que suelen imponerse en ciertas circunstancias, claro está, que, no siempre obedece a una experiencia directa, por el contrario, ocurre de forma cercana es: ¿qué es lo más importante para uno?, quizá se puede formular de diferentes maneras según sea el caso, tal vez: ¿qué es lo que más aprecias en la vida?, será ¿la familia?, ¿la pareja?, ¿los hijos?, ¿el trabajo?, ¿la salud?, ¿el dinero?, ¿los bienes materiales?, ¿lograr una profesión?, ¿estudiar?, ¿evitar un accidente que dicte una forma de vida en un estado de precariedad?-entre otras.

Sin lugar a dudas, las respuestas se encuentran relacionadas inexorablemente, convendría destacar que al pensar en alguna de ellas, nos remite a las demás, pero con la convicción de pensarlas de forma aislada para saber si podemos encontrarle el sentido debido. Dicho con otras palabras, el esfuerzo propio dictamina ciertas respuestas, no siempre razonadas, empero, pautas que exigen un esfuerzo mayor si son cuestionadas por su limitación. Al respecto, el tema de biopolítica parece proporcionar algunos elementos que posibilitarían la integración de respuestas, para comprender mejor aquello que nos pasa y pasará, si no asumimos el compromiso moral que nos debemos, porque siguiendo la lección socrática: nos debemos conocer, no ignorar como defensa insostenible de nuestro comportamiento.

En la vida cotidiana ocurren un conjunto de acontecimientos que se presentan de forma aislada, así lo creemos, sin embargo, nuestras creencias carecen de sustento razonable. Por ejemplo, si la respuesta a alguna de las preguntas arriba planteadas, es la vida lo más importante, pensamos que es una abstracción, porque la referencia está dotada de sentido si es mi cuerpo, esto es, todas sus manifestaciones se conectan con aquello que las relaciona, familia, hogar, escuela, centro laboral, docentes, amigos, desconocidos, transporte, jardines, centros comerciales, anuncios espectaculares, viajes, indumentaria, pareja, comunidades religiosas, agrupaciones políticas, juegos, la suficiencia de centros de atención médica, limpieza de las calles, basura, ingesta de alimentos diarios, consumo de líquidos, bibliotecas-entre otros factores.

De forma provisional, la biopolítica trata de *cómo* los distintos poderes económico, político, social y cultural en la sociedad contemporánea controlan,

manipulan, sujetan, niegan, ponderan, destruyen la vida en general, tal vez necesitamos precisar lo siguiente: existe un paradigma negativo y positivo-tal vez los términos habrá que modificarlos-, de la biopolítica, la negativa asume como compromiso general la negación de la vida, incluida la del resto de seres vivos: los animales y las plantas. La positiva hace frente al reorientar las funciones de sí misma afirmando la vida toda, las implicaciones también dibujan en el horizonte de la reflexión la bioética, el bioderecho, la bioeconomía. Los binomios antes enunciados hoy muestran la riqueza de la complejidad que el mundo experimenta -siguiendo a Morin, filósofo y sociólogo francés-, no debemos olvidar que, las fronteras de los saberes creados, tanto como sus prácticas, bosquejan mayores identidades que diferencias entre sí.

Por eso, nuestro mundo de creencias indefendibles en muchos de los casos, deberían enfrentar una crisis con la intención de ser superadas por otras con una base de razones directamente referidas a los logros de las ciencias, la tecnología y las humanidades. De tal manera, que, retornamos a nuestra hipotética respuesta en el sentido de dar cuenta que lo más importante es nuestra vida, adquiriríamos un estilo de vida que haría refrescar la memoria en los filósofos griegos y romanos, quienes atisbaron perfectamente la importancia capital del 'cuidado de sí', conócete, el arte de vivir-entre otras categorías, que, en la propia esfera de la ética y estética se han convertido en un lenguaje vital.

Por supuesto, los cambios de modelo histórico, social, económico, político y cultural provocados por el movimiento judeo-cristiano modificaron sustancialmente aquellas reflexiones, la relación entre individuo y comunidad se escinde paulatinamente, con ello también se forja otra concepción del mundo, cuya implicación filosófica exige pensar dicha separación, pero también no debemos perder de vista que el ejercicio del poder durante siglos tiene como plataforma la guerra o batallas o rebeliones o revoluciones, motivadas por intereses con finalidades prácticas: unas han sido por territorio o reparto del mundo; otras por una ambición económica desmedida; perpetuar el ejercicio del poder mediante grupos menores contra la mayoría; a veces ennoblecer las insurrecciones a nombre de una sociedad más justa y libre; la reproducción de beneficios materiales con pactos de familia-cabría plantearlo en términos de un tipo de biopolítica negativa.

En este sentido, el desplazamiento reflexivo por la historia parece enseñarnos menos logros en una pretendida categorización positiva de la biopolítica por sus efectos, que, por las causas. Empero, la investigación de las estadísticas y los efectos de la denominada sociedad moderna, contemporánea, global-entre otras-, atisba un cúmulo de herencias crueles y una prolongada guerra abierta y sigilosa, cuyos costos hoy los seguimos resistiendo en muchas aristas, dicho con otras palabras, el costo es muy alto por las muertes de seres vivos en general.

Por supuesto, en los términos opuestos vida y muerte podemos afirmar que de no lograrse el último, las experiencias son terribles porque remiten a estados de agonía, mutilación, incapacidad para el resto de vida-si es posible admitir el término, ya que en los seres humanos deriva en un estado vegetativo o coma o postración en cama por lo que resta de vida del paciente -entre otras opciones. No obstante, cuando el ejercicio de los cuerpos de seguridad nacional o interna llevan a cabo sus prácticas intencionales debido al dictado de un mandato legal o ilegal, también sus efectos son letales, por ejemplo, la desaparición forzada de personas o actos represivos en contra de las resistencias locales; la intervención policiaca para ocupar espacios de trabajo cuando se declara una huelga; recurrir a la infiltración de personas, para obtener información con el riesgo de la desaparición de líderes; los golpes propinados por cierto tipo de armas para disuadir una manifestación; encapsular manifestantes y golpearlos; las torturas físicas y psicológicas a los familiares de líderes o militantes de resistencias o partidos opositores a un régimen; la propia tortura física a los disidentes para evitar su participación o ejemplo al resto de integrantes de la organización, en ocasiones, lisiarlos para el resto de su vida.

La representación inmediata de dicha situación, exige una valoración completa de cada caso particular, sin desligarse de las implicaciones de principio, al evidenciar las relaciones de los mismos con un tipo específico de poder, a veces, ejercido desde una postura indolente hasta el condicionamiento de una política pública. Desde luego, ciertas instituciones, en particular, la correspondiente a la esfera judicial tiene como obligación resguardar el orden o la legalidad extreman sus comportamientos al grado de instaurarse como una esfera de ilegalidad, esto es, las instancias corresponden al ejercicio de la fuerza física o violencia legalizada. Otras se convierten en formas oscuras del poder

legal, cuya actividad no tiene ningún registro documental o física de un integrante, salvo una declaración de las víctimas o los que por distintas razones confiesan, tal como se plantea en la parte superior con matices de tal realidad.

En esta perspectiva, tendríamos identificados los cuerpos de seguridad nacional y la salud como instituciones guiadas por una política pública, dos formas de manifestarse en una formación social pretendidamente moderna, claro está, considerando a la educación como pieza cardinal en torno a la formación de un estado de ciudadanía capaz de tomar decisiones a favor de sí mismos en conjunción con las precedentes. Si fuera el caso al reflexionar sobre las formas de expresión de una sociedad, no se oculta la importancia de lo individual y colectivo, sus acciones corresponden a un diseño peculiar de dominio y/o resistencia, motivo principal de lucha perpetua desde la reflexión socrática hasta nuestros días, pero acentuada por la propiedad privada de los medios de producción explicaría Marx.

Sin lugar a dudas, es más compleja la interpretación por las variables que cada formación social introduce y la condición geopolítica en la cual se encuentra, pero no anula el modo con el cual el paradigma de la biopolítica se demuestra y permite un análisis puntual al considerar el cruce de saberes vitales en el espectro del conocimiento humano y sus prácticas en distintas etapas de la historia en general, no solo humana, sino de los seres vivos, con una confirmación que otorga una legitimidad acerca de las corrientes de pensamiento que se han comprometido con la defensa de los animales y las plantas, con sus matices al instaurar un soporte de conocimientos provenientes de la biología, la medicina, la inteligencia artificial, la neurología, las neurociencias, la zoología, la genética, la psicología-entre otras.

El desafío del siglo XXI es el planeta y todos sus habitantes, esto es, impedir su destrucción, cuyas evidencias son cada vez más seguras, tal vez aletargar y recuperar lo que necesitamos, para alcanzar a mitigar tanto dolor y sufrimiento, lo cual también implica adoptar una postura moral que sea resultado, no necesariamente, de una ética de lo colectivo, sino re-pensar nuestro comportamiento moral en circunstancias cada vez más exigentes, desde tirar basura hasta el maltrato de los animales, o, dicho con otras palabras, la violencia

generalizada en los espacios privados y públicos plantea re-significarlos con la nitidez debida, es decir, no escindir la vida política de la vida privada porque se trata de desaparecer las violencias con la vinculación pertinente entre ética y política, al respecto la vigencia de las reflexiones aristotélicas podrían hacer las veces de tal urgencia.

De forma provisoria, con relación a las líneas anteriores podríamos indicar que existen categorías del lenguaje de la biopolítica, tales como desigualdad, libertad, justicia, salud, revolución, rebeldía, insurrección, genocidio, geopolítica, vida, muerte, resistencia, terrorismo, público, privado, institución, gobierno, equidad, género, territorio, planeta, especies, educación, familia, dispositivo, estrategia, crítica, racionalidad, existencia, laicidad, espacio, salud, desaparición-entre otros.

Hoy las generaciones de jóvenes enfrentan las versiones negativas de la biopolítica, la vida es fundamental debido al control y sometimiento de los grupos que, probablemente, imponen la politización de la vida y de la muerte (AGAMBEN: 2005: 107-158). Los engranajes de los diferentes poderes diagnostican giros en su permanencia, por supuesto, no es simple reducir el objeto de estudio de la biopolítica a la vida y muerte porque son los contenidos interrelacionados los que amplían el campo de trabajo, además de reflexionar de nueva cuenta las categorías provenientes de los modelos conocidos, tal es el caso de la ciencia política y, sin lugar a dudas, de la filosofía política. El interés por dicha intervención teórica de filósofos y teóricos de la política alcanza su auge después de las aportaciones de Michel Foucault, claro está, tampoco significa que no estuvieran presentes en otros autores de tradiciones filosóficas diferentes, por ejemplo, Federico Nietzsche, Georges Bataille, Martín Heidegger, Hanna Arendt, Gilles Deleuze, Félix Guatarri, Edgar Morin, Antonio Negri, Rossana Rossanda- entre otros.

La década de los 60's advirtió una crisis de magnitudes insospechadas, tanto en el bloque del capitalismo como del denominado socialismo, un parte-aguas después de la segunda guerra mundial: colapso ecológico por gases, bombas, armas sofisticadas, cuyo efecto exhibió el riesgo de la desaparición masiva total; la aparición de totalitarismos, el nazi y el estalinista; la vida en general se

encontró a expensas de una muerte inminente; la fragilidad de nuestra condición era o ha sido de tal convencimiento que, un conjunto de paradigmas fue rebasado al no renovarse por la nueva realidad, por ejemplo, cierto tipo de marxismo imperante en el bloque oficial del socialismo no fue capaz de inventarse o renovarse a causa de las condiciones existentes.

Breton escribió: "Rimbaud escribió cambiar la vida, Marx transformar el mundo". Probablemente, una de las interpretaciones que se podría acercar a los acontecimientos de los 60's fue la versión del escritor y poeta francés. La incorporación de pensadores a las rebeliones de la década antes referida, intenta ofrendar nuevas respuestas a los graves problemas de las dos formaciones sociales: capitalismo y socialismo real, algunos de ellos con militancia marxista, pero con una increíble riqueza a causa de nuevas realidades. Marcuse y Fromm-filósofo y psicólogo alemanes-aportarían explicaciones importantes a la teoría crítica, incluso cuestionando a uno de sus fundadores por oponerse a la rebelión de los jóvenes, Adorno. La revolución inició desde la vida cotidiana, las modificaciones a los estilos de vida se quebrantaron por la necesidad de activar utopías pendientes.

Reflexiones Intempestivas cuyo alcance impone el paradigma de la biopolítica: discute con una moda fuerte y dominante, las derivas del pensamiento de Marx, no obstante, la extraordinaria conmutación de una nueva plataforma para pensar desde la vida, así como el ejercicio de los diferentes poderes. De este modo, instaura una forma de suspender temporalmente las categorías universales, dicho con otras palabras, problematiza *cómo* acontecen y emergen las mismas en determinadas circunstancias.

Las tendencias cuales se inscriben en un mundo con potenciales nunca antes vistas, desde las revoluciones científicas y tecnológicas hasta la aparición de nuevas disciplinas del saber humano debido a la denominada 'especialización'. De esta manera, en la periodización de la historia encontramos categorías como moderno, modernidad y modernización, tal es el caso de las reflexiones en el discurso histórico, sociológico, económico y político, el planteamiento así también sigue una visión del reparto del mundo en términos de territorio y la

urgencia de explicaciones que se concentraron en el fenómeno de la globalización, a saber, hablamos de la geopolítica.

Por ejemplo, el agua es hoy un problema biopolítico y bioético invitación central de otro biconcepto. Al parecer las evidencias de nuestra forma de resignificar adoptan un lenguaje de referencias inventadas por la primera modernidad-según Espocito, filósofo italiano -, al parecer la conceptualización oculta 'otra lógica' que habría de desplegarse conforme al desarrollo del capitalismo en sus diferentes etapas:

“¿Cuál es esa otra escena, esa otra lógica, ese otro objeto que la filosofía política moderna no logra expresar y, más bien, tiende a oscurecer?” (ESPOCITO: 2006: 7)

Por supuesto, descubrir dicha lógica requiere dilucidar cómo se instaura y circulan las categorías de un lenguaje que se repite y adopta, a veces, sin reflexión por parte de los gobernados. Con rigor, los paradigmas políticos de Hobbes -filósofo inglés- hasta el siglo XVIII auspician idealmente la protección de la vida, sin reparo se comprendería al respecto que, el diseño de la primera modernidad pensó en la inclusión de quienes históricamente forjaron un imaginario instituyente-siguiendo a Castoriadis- filósofo griego-, cuyo alcance fue negado o dicho con otras palabras, negaciones de las expresiones de la vida de los marginados, analfabetas, olvidados, en suma, excluidos de formaciones sociales terribles como la esclavista y medieval, aquí los estudios de Agamben son valiosos en virtud de su magna obra *Homo Sacer* (1997-2015). El filósofo italiano al interpretar a Foucault, propone iniciar su obra con el capítulo denominado *politización de la vida*, al respecto plantea lo siguiente: ¿cuáles han sido las implicaciones crecientes de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder?

La líneas de indagación de Espocito y Agamben concuerdan al recuperar el primer momento de la modernidad en contra de la formación social del Medioevo, la vida de los individuos era negada a nombre de dos poderes que consolidarían una hegemonía por siglos, la iglesia y las monarquías o principados que, en muchos de los casos, pactaron a favor del dominio y control de territorio y riquezas materiales.

Sin dejar de negar la vida de quienes eran gobernados a nombre de dios y el rey o príncipe, la terrible condición era impresionante según las descripciones de documentos o narrativas expuestas en textos o la versión de los juglares cuando era la ocasión o los actos de heroicidad al enfrentar los poderes por medio de la fuerza o resistencia. Se podrían cotejar los versos en el *Cantar del Mio Cid*; *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo; *Libro de la orden de caballería* de Raymundo Llull; *La divina comedia* de Dante Alighieri; *El conde Lucanor* de Juan Manuel Infante.

Sin lugar a dudas, las investigaciones de Foucault-filósofo francés- exploraron en la mayoría de sus obras puntos de fuga cardinales, desde la *Enfermedad mental y personalidad* hasta *Historia de la sexualidad*, incluidos los cursos impartidos durante su estancia en el Colegio de Filosofía. De 1976 a 1982, reivindica una metodología de tipo genealógico, esto es, no cuestiona anticipando una posición de tipo metafísica, sino responde al cuestionamiento de *cómo se produce o genera* un discurso, una práctica social. Por ejemplo, su lectura compromete los niveles de diacronía y sincronía, involucra la suspensión-parcialmente- de las categorías tradicionales: gobierno, estado, institución y otras. Tal vez conviene referirse a su corpus en tres momentos clave: 1) una analítica del discurso, 2) una analítica del poder y 3) una analítica de la experiencia humana, con la finalidad de entender las aportaciones a la filosofía política, en particular, sus últimas indagaciones acerca de la gubernamentalidad y sus variaciones, desde el sujeto hasta las instituciones.

En este sentido, el cuestionamiento genealógico-cómo nacen o se originan los fenómenos o acontecimientos- implanta una forma de suspender categorías aceptadas tradicionalmente, éstas debido a una intención metafísica provenientes de modelos teóricos del liberalismo clásico que, al principio, explicaron un fragmento de realidad y, posteriormente reivindicaron un estatus de justificación de su referente por el cual emergieron. Por eso, la interpretación acerca de la modernidad sugiere una reflexión innovadora por sus consecuencias, porque la herencia de prácticas y su legalización se han convertido en motivo de crítica.

Se entiende que la noción de Habermas, filósofo alemán integrante de la segunda generación de la Teoría Crítica, acerca del proyecto de modernidad quedó inconcluso, cuya impronta fue la progresiva exclusión de quienes originalmente motivaron las insurrecciones en contra de la iglesia y monarquías/principados, la exigencia de reconocimiento alcanzó dimensiones inesperadas, es decir, acepto la defensa de la vida humana mediante la lucha inspirada por la Ilustración francesa al humanizar lo divino, cuyo significado fue nuevamente desear la explicación del mundo, la sociedad y lo humano por medio de sus facultades, en especial, destacando la atención institucional de los ciudadanos en la invención de una sociedad que privilegió el mejoramiento de la condición humana, lo cual significó, por ejemplo, la incentivación de la higiene en general, el control de nacimientos y defunciones, el auge de la medicina, Por supuesto, dicha situación fue resultado del auge de la ciencia y la tecnología en contraparte con uno de los fenómenos increíblemente costosos; la revolución industrial.

Siguiendo la lectura de Espocito en *Biopolítica*, considera la segunda modernidad-durante la Ilustración francesa- a la dinámica más intensa y directa entre política y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica. La conservación de la vida ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, al respecto Arendt, recordó la preocupación por el mantenimiento y la reproducción de la vida que perteneció a una esfera que no era por sí misma política y pública, sino económica y privada. Al punto que la acción específicamente política tenía sentido y relieve precisamente en contraste con ella. No obstante, la emergencia del nazismo que instauró la justificación y práctica de exterminio masivo de la vida humana, sin ser capaz de aceptarla a plenitud, de ahí las extraordinarias reflexiones de Arendt con relación a los campos de exterminio-aprendizaje de los alemanes en la experiencia del exterminio del pueblo armenio. La filósofa alemana supone que el totalitarismo nazi ejerció un tipo de poder político que tenía como objetivo final la desaparición de toda manifestación de vida: la vida nuda-en la versión de Agamben.

Así, desde Hobbes hasta autores autoritarios y liberales QUIENES -periodo de entreguerras religiosas-*la cuestión de la vida se coloca en el centro de la teoría y praxis política*. Palabras como soberanía, representación, individuo-entre

otros-son una modalidad lingüística y conceptual para nombrar o traducir en términos filosóficos-políticos la cuestión biopolítica de salvaguarda de la vida humana de los peligros de extinción violenta que la amenazan.

De esta manera, no fue la modernidad en general quien planteó el 'problema de la autopreservación de la vida, sino que ha sido este problema el que dio realidad, esto es, el que inventó la modernidad como complejo de categorías capaz de solucionarlo'-afirma Espocito. Dicho con otras palabras, la modernidad es el lenguaje que permitió dar respuesta más eficaz a una serie de exigencias de auto-tutela que emanaron del fondo mismo de la sociedad.

La pretensión de relatos salvíficos (podríamos referirnos aquí al contrato social de Rousseau) nació de este modo, cada vez más apremiante cuando empezaron a debilitarse las defensas que constituyeron la cubierta simbólica de la experiencia humana hasta ese momento, pues podría defenderse en contra de la perspectiva religiosa. Con menos poder inmunológico este tipo de revestimiento primitivo se hizo necesario un 'aparato exterior'-estado, poder soberano, contrato social, leyes-artificial, destinado a proteger la vida humana de riesgos, tales como las guerras civiles o las invasiones extranjeras. La urgencia del Estado-nación se convirtió en la definición más explícita de los liberalismos del periodo moderno, los límites geográficos, el idioma, la cultura nacional, en suma, la identidad que entraña niveles de subjetivación en relación con la representación política del estado.

El sujeto moderno necesita una serie de aparatos inmunitarios destinados a proteger completamente una vida que, por la secularización de las referencias religiosas, está completamente entregada a sí misma. Así es como emergen las categorías políticas tradicionales como orden y libertad, cuya definición explícita la de seguridad. La libertad deja de ser entendida como participación en la dirección política de la polis, para re-significarse en términos de seguridad personal: es libre el que puede moverse por su vida y por sus bienes. No deja de concebirse en dicha dinámica reflexiva, la importancia de la diversidad de comportamientos morales que, en general, buscan resguardarse en la noción de libertad, empero, los modelos de ética cuyo desplazamiento de lo religioso a lo

laico conservarán una extraña ambigüedad fueron decisivos en el proceso de secularización.

En suma, la primera modernidad la relación entre política y conservación de la vida todavía era indirecta, se encontraba atrapada por un paradigma de orden que se articuló a través de los conceptos de soberanía, representación de derechos individuales. La segunda modernidad avanza de forma diacrónica, pero con una identidad entre política y libertad. Hacia finales del siglo XVIII se fija una lógica de gobierno, las políticas sanitarias, demográficas y urbanas dan pauta a dicha identidad. Foucault reflexionó las diferentes etapas de este proceso de gubernamentalización de la vida, desde el llamado poder pastoral, relacionado a la práctica católica de la confesión, hasta la Razón de Estado, los saberes de la policía-cuya referencia está en todas las prácticas referidas al bienestar material.

Por ello, la línea de investigación que propone Foucault:

“querría captar este año, es la manera cómo, dentro y fuera del gobierno y, en todo caso, en la mayor contigüidad posible con la práctica gubernamental, se intentó conceptualizar esa práctica consistente en gobernar. Querría determinar de *qué modo se estableció el dominio de la práctica del gobierno*, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible. En suma, *es el estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política.*” (FOUCAULT: 2007: 17)

Con rigor, el soporte de los poderes modernos, incluyendo sus mutaciones a través de su historia, invadieron la totalidad de prácticas de los ciudadanos, una forma de racionalizar políticamente sus conductas en las esferas públicas y privadas. Al respecto, se trata de ‘desmontar’ dicha racionalidad para descubrir *cómo* es posible el diseño de una racionalidad también política, cuya tarea sea la de proteger y garantizar maximizando los recursos económicos y, a su vez, negando los ejercicios de los poderes dispuestos a cancelar la vida biológico-humana en aras de una postura ética de lo colectivo, esto es, reivindicar el objeto de la política según Aristóteles: el bien común.

Defender la vida en general significa también la de especies diferentes a la humana, aquí se hace presente la biopolítica en positivo. Probablemente su contenido generó una serie de mecanismos inmunológicos capaces de contener las nuevas experiencias al aumentar las poblaciones, los alimentos, los recursos naturales, las enfermedades de nueva generación, patologías resistentes a fármacos, la polución, el auge de inventos tecnológicos cualifico los estilos de vida, en ocasiones, en contra de los efectos de la naturaleza y sus especies. Por supuesto, la intervención de las ciencias empírico-analíticas y la tecnología, en sí mismas, continuarán con su despliegue, se trata de crear mayor y mejor sentido a sus resultados, esto es, su función social es clave en el desarrollo de una sociedad que pondere la dignidad de los ciudadanos.

Ejemplificar los casos de la biopolítica podría exhibir los alcances de las respuestas a los cuestionamientos acerca de los nexos entre las manifestaciones de vida y los ejercicios de poder. Tal es el caso de las patologías que se han convertido en problemas de salud pública: el cáncer, el sida, el ébola, cuya imposición exige la intervención de las instituciones de tipo público como privado.

En el caso de nuestro país el cáncer en infantes ya decidió una política de salud pública con ciertos alcances, tal es el caso de carácter preventivo. En este marco, las relaciones entre bioética y biopolítica son una muestra del requerimiento para buscar explicaciones de la totalidad social, representación conceptual que pone en juego la dialéctica de lo particular con lo general, de lo simple y lo complejo, cuerpo y sociedad.

Siguiendo a Espocito:

“Resulta hasta demasiado evidente que la política entra de pleno derecho en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Lo que falta, en este caso, es toda mediación formal: objeto de la política no es ya una <forma de vida> cualquiera, un modo de ser específico suyo, sino la vida misma: toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica. Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. Cuando se habla de <biopolítica> como aquella política que pone en juego la realidad, y la posibilidad misma, de lo vivo, hay que prestar atención a esta extrema reducción de sentido para entenderla en su acepción más originaria y general...Para que esta alcance un más alto grado

de significación, se la debe interrogar desde otra perspectiva que incluya, además del objeto de la biopolítica, el modo en que esta se apropia de ese objeto: para poder salvar a la vida de su tendencia autodisolutiva, la política debe reconducirla al régimen del cuerpo.” (ESPOCITO: 2005: 160)

Desde luego, la noción de cuerpo es fundamental para un conjunto de discursos que, suponemos, se entrecruzan para explicar y comprender los límites y alcances de dicha reflexión. Se dice que con lo único que contamos es con nuestro el cuerpo, si fuera el caso, las narrativas acerca de lo sagrado han forjado una versión del mismo, o, por el contrario, en el contexto de laicidad existen niveles de entendimiento, unas veces sujetos a las creencias provenientes de los integrantes de la familia, la escuela, el trabajo, los medios de comunicación, las modas, los amigos, los centros comerciales-entre otros. En este sentido, en contraposición entre lo sagrado-profano no cabe duda que, sin sobresaltos, el tema del cuerpo es un tópico nodal, para la formación discursiva y el ejercicio de sus prácticas, cuya atención se concentra en el cuerpo.

Conviene recordar algunas preguntas enunciadas al principio del ensayo, o, dicho de otra manera: ¿qué importancia tiene tu cuerpo?, ¿lo cuidas?, ¿cuándo ingieres un alimento sabes qué aporta a tu cuerpo?, ¿lo escuchas?, si fuera una disyuntiva qué eliges para tu cuerpo: ¿las pasiones/emociones/sentimientos o los dictados de la razón? No será acaso que las mediaciones entre moral y política son más sólidas cuando se ven comprometidas categorías que tienen referentes comunes, así la interpretación socrática logró una revolución en filosofía, quizás la primera en su historia, al plantearse como objeto de reflexión el comportamiento del ser humano. Es decir, la emergencia de términos como virtudes, valores, deberes y, en particular, la sentencia aprendida a través de los siglos por medio de los diálogos platónicos al pretender honrar a su mentor en la *Apología*: conócete.

Respuestas atribuidas al budismo suelen convertirse en reactivos tendientes a cuestionar cierto tipo de prácticas en contra del cuerpo, por ejemplo, se dice que debes cuidar tu cuerpo como si fuera un templo. El intercambio simbólico fue uno de los dispositivos de la generación de los 60's que, sin haberse logrado entender, se cometieron excesos hasta desconocer qué y cómo la influencia del

pensamiento oriental y prácticas corporales no fueron comprendidas cabalmente.

En consecuencia, la lectura política entraña las coyunturas que dieron paso a un compendio nuevo de exigencias que van variando según las contradicciones entre el modelo económico y las resistencias matérico-corporales frente al dominio de grupos robustecidos por su lugar en la distribución de espacios de legalidad y/o legitimidad de una formación social; la conservación de intereses de una clase o sus fragmentaciones tendientes a perpetuar sus poderes han puesto al descubierto una maximización de riqueza material nunca antes registrada, al menos hace 2 años el 1% de la población en el mundo era la más rica, entretanto el resto debía sujetarse a un aumento de horas de trabajo o la miseria en dimensiones escandalosas.

El siglo XXI anuncia catástrofes en rubros específicos que, de no buscar soluciones urgentes, sucumbiremos en términos de vida global: la escasez de alimentos, el deterioro de la salud, contaminación del medio ambiente, el agua potable con límites, la extinción de las especies en ascenso, el derretimiento de los polos que hará desaparecer poblaciones, la erupción de volcanes, batallas militares por territorio, desplazamiento de comunidades a causa de conflictos nacionales e internacionales, aumento de infantes sin familia, crecimiento desmedido de ciudades y otros más.

La biopolítica es una respuesta para asumir un compromiso esencial a favor de la vida en general, siempre que la explicación al compendio de problemas no se restrinja a la esfera de la política, sino de todos los saberes humanos con su correspondiente conjunto de prácticas y, en especial, la dimensión moral aliada con una ética de lo colectivo que proteja e inscriba las medidas necesarias para ello.

Finalmente, nuestro comportamiento siempre entraña una condición ético-moral, es decir, se gesta en sociedad o en un tejido específico de relaciones sociales que, sin lugar a dudas, tiene repercusión en los demás. El auge de las últimas décadas por el resto de especies es un acontecimiento sin precedentes, lo cual también es motivo de reflexión desde lo humano. Al mismo tiempo, del lugar que habitamos, al respecto se han formado una serie de resistencias que

se oponen a la violencia generalizada o en particular, para forjar una utopía re-significada constantemente, vale afirmar que tampoco pierde su sentido al introducir nuevos elementos en su quehacer.

Las nuevas generaciones iniciaron un proceso educativo que no verá frutos en algún tiempo, tal vez se incorporarán nuevas que al paso de las décadas, pero lo importante es saber cuánto debemos y estamos dispuestos a realizar para dar un giro a nuestra historia; la educación es un modelo ejemplar al dar cuenta de sus alcances en la sociedad y cómo impactarán sus efectos en el diseño de políticas públicas en beneficio de la vida en general. Desde luego, tendrá su impronta la postura individual de cada uno al pensarse en torno a su comportamiento moral, no obstante, justo por su forma de irradiar a su alrededor, se podrá advertir que también lo hace por los demás, por la vida que es lo único e irreplicable en cada uno de nosotros.

El frenesí que ocupa a los grupos de poder económico y político aún no son capaces de avizorar las terribles consecuencias de su impagable ambición, al ejercer pactos reiterativos de violencia en todos los niveles, sin embargo, al agudizarse la destrucción progresiva de la vida de todas las especies, aumentan las resistencias-al principio cuantitativamente menores-, cuyos pactos de relación coyunturalmente van en aumento, a veces, se convierten en dispositivos de lucha por otro tipo de poder colectivo.

“La imaginación no puede vivir en un mundo derrotado”-escribió Bachelard, filósofo francés. En efecto, aún somos capaces de reactivar y darle sentido a nuestra imaginación, tal vez uno de los mayores homenajes a los movimientos de resistencia de los 60’s sea éste. Una crítica de la crítica de la utopía proveniente de los distintos liberalismos, e, incluso los comunitarismos para reconstruir otra con las nuevas realidades del siglo XXI.

ANEXO.

Lee la información que aparece más adelante, elabora una reflexión por escrito y coméntala en el grupo. Durante la sesión deberán destacarse los contenidos más relevantes por la comprensión del ensayo del maestro José Alfonso y la información de la OMS.

“Datos recientes revelan los altos niveles de resistencia a los antibióticos en todo el mundo

Comunicado de prensa

29 DE ENERO DE 2018 | BANGKOK - Los primeros datos publicados por la Organización Mundial de la Salud sobre la vigilancia de la resistencia a los antibióticos indican que los niveles de resistencia a algunas infecciones bacterianas graves son elevados tanto en los países de ingresos altos como en los de ingresos bajos.

El nuevo Sistema Mundial de Vigilancia de la Resistencia a los Antimicrobianos de la Organización, denominado GLASS por sus siglas en inglés, ha revelado la presencia generalizada de resistencia a los antibióticos en muestras de 500 000 personas de 22 países en las que se sospechaban infecciones bacterianas.

Las bacterias resistentes más frecuentes eran *Escherichiacoli*, *Klebsiellapneumoniae*, *Staphylococcus aureus* y *Streptococcus pneumoniae*, seguidas de *Salmonella* spp. El Sistema no incluye datos sobre las resistencias de *Mycobacterium tuberculosis* (el bacilo que causa la tuberculosis), del que la OMS hace un seguimiento desde 1994 y del que publica actualizaciones anuales en su Informe Mundial sobre la Tuberculosis. En los pacientes en los que se sospechó una infección sanguínea se observó una amplia variación entre países en la proporción de los que presentaban resistencias bacterianas al menos a uno de los antibióticos más utilizados, desde un 0% hasta un 82% La resistencia a la penicilina, el fármaco utilizado durante décadas en todo el mundo para tratar la neumonía, osciló entre un 0% y un 51% en los países estudiados. Además entre un 8% y un 65% de las muestras de *E. coli*, una bacteria que causa infecciones de las vías urinarias, presentaban resistencia al ciprofloxacino, un antibiótico utilizado habitualmente para tratar estas infecciones.

El Dr. Marc Sprenger, Director de la secretaría para la resistencia a los antimicrobianos de la OMS, señala que «el informe confirma la grave situación que representa la resistencia a los antibióticos en todo el mundo».

El Dr. Sprenger explica que «estamos comprobando que algunas de las infecciones más frecuentes y peligrosas son fármaco resistentes. Lo que resulta más preocupante es que estos patógenos no respetan las fronteras nacionales. Por esta razón, la OMS anima a todos los países a establecer buenos sistemas de vigilancia para detectar la fármaco resistencia, que pueden proporcionar datos al sistema mundial».

El Sistema Mundial de Vigilancia de la Resistencia a los Antimicrobianos de la OMS incluye actualmente a 52 países (25 de ingresos altos, 20 de ingresos medianos y siete de ingresos bajos). Para este primer informe, 40 países proporcionaron información sobre sus sistemas nacionales de vigilancia y 22 países facilitaron también datos sobre sus niveles de resistencia a los antibióticos.

La Dra. Carmem Pessoa-Silva, coordinadora de este nuevo sistema en la OMS, explica que «el informe es un primer paso fundamental para mejorar nuestro conocimiento del alcance de la resistencia a los antibióticos. Esta vigilancia está todavía en ciernes, pero es indispensable desarrollarla si queremos anticiparnos y atajar una de las mayores amenazas para la salud pública mundial».

Los datos presentados en este primer informe GLASS varían mucho tanto en calidad como en integralidad. Algunos países encuentran problemas importantes para establecer su sistema nacional de vigilancia, entre ellos la falta de personal, presupuestos e infraestructuras.

Sin embargo, la OMS está ayudando a muchos países a poner en marcha sus sistemas nacionales de vigilancia de la resistencia a los antimicrobianos con el fin de obtener datos útiles y fiables. El Sistema GLASS está ayudando a armonizar la recogida de datos en todos los países con el fin de trazar un panorama más completo sobre los patrones y las tendencias de la resistencia a los antimicrobianos.

Durante muchos años, los sólidos programas de vigilancia de la resistencia a los antimicrobianos para la tuberculosis, la infección por el VIH y el paludismo han ayudado a estimar la morbi mortalidad por estas enfermedades, planificar

los servicios de diagnóstico y tratamiento, conocer la eficacia de las intervenciones efectuadas y determinar pautas eficaces de tratamiento para frenar las resistencias y evitar que aparezcan en el futuro. Se espera que el sistema GLASS funcione de modo similar para la vigilancia de las bacterias patógenas más habituales.

La utilización del sistema GLASS ya está impulsando avances en muchos países. Por ejemplo, en Kenya ha servido para impulsar el establecimiento del sistema nacional de lucha contra la resistencia a los antimicrobianos; Túnez, por su parte, ha empezado a compilar datos sobre la resistencia a los antimicrobianos a nivel nacional; la República de Corea ha modificado por completo su sistema nacional de vigilancia para armonizarlo con la metodología GLASS, lo cual le ha permitido facilitar datos muy completos y de altísima calidad, y países como el Afganistán y Camboya, que presentan importantes problemas estructurales, se han incorporado al sistema y están utilizando el marco GLASS para reforzar su capacidad de vigilancia de estas resistencias. En general, la participación de los países en el sistema GLASS se considera una muestra del compromiso político creciente con los esfuerzos realizados en todo el mundo para controlar la resistencia a los antimicrobianos.

Nota para los redactores

La necesidad de establecer un sistema mundial de vigilancia se puso de manifiesto en el informe mundial de la OMS sobre la vigilancia de la resistencia a los antimicrobianos de 2014.

En octubre de 2015, la OMS puso en marcha el Sistema Mundial de Vigilancia de la Resistencia a los Antimicrobianos, denominado GLASS por sus siglas en inglés. Para ello, trabajó estrechamente con sus centros colaboradores y con las redes existentes de vigilancia de esta resistencia, y se basó en su propia experiencia con otros programas de vigilancia. Ejemplos de ellos son el sistema de vigilancia de la fármaco resistencia a los medicamentos antituberculosos, que se viene aplicando en 188 países durante los últimos 24 años, y el sistema de vigilancia de las resistencias a los fármacos utilizados para tratar la infección por el VIH, que se puso en marcha en 2005. En 2017, este sistema había recibido datos sobre pre tratamiento y resistencias

adquiridas de más de 50 países, utilizando métodos de encuesta normalizados.

Cualquier país puede integrarse en el sistema GLASS, con independencia del grado de desarrollo de su sistema nacional de vigilancia de la resistencia a los antimicrobianos. En cualquier caso, se recomienda a los países que empleen los indicadores y normas de vigilancia gradualmente, teniendo en cuenta los recursos de que disponen y las prioridades nacionales.

Más adelante, se añadirá al sistema GLASS información de otros sistemas de vigilancia relacionados con la resistencia a los antimicrobianos en el ser humano, como los de la cadena alimentaria, el control del consumo de antimicrobianos y los proyectos de vigilancia específica, entre otros. El objetivo es impulsar y reforzar el enfoque multisectorial de «Una salud» para luchar contra la resistencia a los antimicrobianos en ser humano, los animales, los alimentos y el medio ambiente.

Todos los datos registrados en el sistema GLASS están disponibles gratuitamente en línea y se actualizarán periódicamente.

El Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus, Director General de la OMS, ha insistido en su propósito de hacer de la resistencia a los antimicrobianos una de las máximas prioridades de la Organización, y para ello ha reunido a expertos en la materia en el nuevo grupo orgánico Iniciativas Estratégicas.

Más sano

1. Poblaciones: los signos vitales.
2. Salvar madres y niños.
3. Microbios: viejos y nuevos.
4. La supremacía de las enfermedades no transmisibles.

Más justo

- Subsanan las desigualdades en una generación.
- Envejecimiento saludable.
- Buenos servicios de salud para todos.

Más seguro

- Vacunas: proteger vidas jóvenes.
- Aires, aguas y lugares.
- Emergencias: proteger y mitigar.”

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G, *Homo Sacer. L'integrale. 1997-2015*, TR. Marilène Raiola, Opus Seuil, Paris, 2016.

ESPOCITO, R, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, TR. Luciano Padilla López, Amorrortú, Colección Mutaciones, Buenos Aires, 2005.

-----, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, TR. Carlo Molinari Marotto, Amorrortú, Colección Mutaciones, Buenos Aires, 2003.

FOUCAULT, M, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, TR. Horacio Pons, FCE, Colección Sección de Obras de Sociología, Buenos Aires, 2007.

-----, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, TR. Horacio Pons, FCE, Colección Sección de Obras de Sociología, México, 2015.

<http://www.who.int/es> (dirección electrónica de la Organización Mundial de la Salud)

VALORES DE LA DEMOCRACIA EN EL
MUNDO ACTUAL

JUSTICIA

ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE “JUSTICIA” A PARTIR DEL “PRIMER LIBRO” DE LA
REPÚBLICA.

Introducción.

Dentro de los temas de ética y de filosofía política, el concepto de justicia ocupa un lugar primordial.³⁹ Si lo vemos detenidamente, casi todas nuestras acciones están dirigidas o regidas por este concepto. Afirmamos cotidianamente, “esto no es justo” o “¡Qué injusticia!” o es cotidiano escuchar, por parte de los alumnos: “Ese maestro es muy injusto”. De tal manera que muchas de nuestras prácticas cotidianas involucran la capacidad de valorar racional o irracionalmente tal concepto. Podríamos decir que casi todos los días usamos, al menos una vez al día, el concepto de justicia. Ahora bien, ¿qué relevancia tiene el concepto de “justicia” para los alumnos de bachillerato? ¿Por qué sería importante para ellos acercarse al análisis de esta idea? La respuesta breve es que la pregunta por la justicia intentaría mostrarles los límites morales de muchas de sus acciones. La filosofía, en este sentido, es útil porque es formativa. Así, la pregunta filosófica fundamental sería: ¿qué es la justicia? Y relacionada con ella estarían las siguientes: ¿Por qué es actual y relevante reflexionar sobre el concepto de “justicia”? ¿Por qué es fundamental para el alumno revisar el concepto de “justicia”? ¿Cómo contribuye el análisis de la justicia en la formación del estudiante?

Ahora bien, la “Unidad 2. Repercusiones de la filosofía política en el mundo actual” forma parte del programa de la asignatura de Temas Selectos de Filosofía II, la cual es parte del esquema preferencial para los alumnos de Quinto y Sexto semestre del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM. El tema de la “Justicia” pertenece a la temática “Valores de la democracia en el mundo actual”. El “Propósito” de la Unidad 2 es que el alumno “valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida”.⁴⁰ El “Aprendizaje” que

³⁹ Para ver una visión histórica del concepto de “justicia” se puede consultar C. S. Nino, 2000; y para tener presente algunos debates con relación al concepto se puede consultar el texto de T. Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos*.

⁴⁰ Programa de *Temas Selectos de Filosofía*, UNAM-CCH, México, 2016, p. 17.

corresponde con la temática y con el propósito es el siguiente, a saber: el alumno “interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana”. Finalmente, el objetivo de este trabajo es examinar el concepto de “justicia” desde la perspectiva griega, particularmente desde la postura de Platón en el “Primer Libro” de la *República*.

Desarrollo.

La justicia, desde la perspectiva clásica, no puede verse fuera del concepto de ser humano inmerso en *la polis* (J. Howland, p. 5 y ss.). Ahí el ser humano es un ser íntegramente político, biológicamente político, incapaz de pensarse fuera del todo que conjuga la realidad en la que vive. El concepto ha variado demasiado a partir del liberalismo inglés del siglo XVII. Liberalismo quiere decir, en realidad, librarse, salir de *la polis*, no ser nunca más parte de ese organismo vivo que nos permite desarrollarnos como seres humanos. Esa filosofía no ha hecho mónadas, átomos incapaces de sobrevivir dentro del organismo de *la polis* que tanto cuidaban los griegos. Como consecuencia, para nosotros en el presente, el ser humano no puede verse fuera del individualismo radical y narcisista que impera en las sociedades actuales.

¿Cuál es la primera certeza de la modernidad? El yo, la consciencia o ciencia cartesiana. La idea de que somos una unidad separada radicalmente de cualquier cosa extensa, de los demás. Descartes necesita ese fundamento para poder acceder a la posibilidad del conocimiento. Sin esa idea, el mundo moderno no sería posible. Un griego nunca hubiera podido concebir esa idea, ni aún Platón. El yo es parte de la modernidad. Para un griego, el yo es inseparable de *la polis*, de los demás, todos interdependientes como un organismo vivo. En este sentido, no se debe olvidar que el concepto de “justicia” es un concepto intrínsecamente ético. Y que de esta concepción emana todas las demás explicaciones: *la polis*, la sociedad, el estado, el derecho, la política, etc.⁴¹

Por su parte, Leo Strauss y Joseph Cropsey señalan que “el ateniense Sócrates (469-399) fue el fundador de la filosofía política”⁴² (Strauss, p. 13).

⁴¹ Cf. C. Rowe, “Ethics in ancient Greece”.

⁴² Aunque es una de los temas que más desarrollará Platón como puede verse en el diálogo dudoso “Sobre lo justo”. El texto abre con la pregunta crucial: ¿Qué es la justicia? Es un diálogo

También señalan que a partir de la enseñanza sofística se presenta la “distinción entre naturaleza y convención [la cual] es fundamental para la filosofía política moderna...” (Strauss, p. 15). Entonces, si hay una diferencia entre *Physis* vs *Nomos*, ¿de dónde proviene nuestra idea de justicia? ¿La política es natural? No, las leyes no son naturales. Y ¿La justicia es convencional o hay hechos que son justos por naturaleza? ¿Las leyes son solo convenciones o tienen su fundamento en la naturaleza? ¿Las leyes no deberían estar de acuerdo con la naturaleza humana? Desde la perspectiva griega, las leyes son el resultado de la comunidad organizada. Pero, ¿la comunidad proviene de la naturaleza? Hay hechos que son naturaleza para el ser humano. ¿Qué es bueno por naturaleza para el ser humano? ¿Todo derecho es convencional o natural? Se parte de la convención para llegar a la naturaleza. Se parte de la opinión para acceder al conocimiento. Sin embargo, las leyes humanas tienen su origen en la naturaleza. Desde cierta perspectiva, se podría considerar que la ley humana no es enteramente justa. Sólo la justicia misma, la idea, la forma de la justicia es indiscutiblemente justa. Considerada desde la perspectiva platónica, la naturaleza es forma o idea.

Pero, “no podemos comprender la naturaleza del hombre si no comprendemos la naturaleza de la sociedad humana” (Strauss, p. 17). La forma perfecta, la idea de la sociedad humana es *la polis*. Cuando se habla de *polis* en sentido clásico griego, no estamos hablando de Estado y sociedad; hablamos, más bien, de ciudad como una forma privilegiada de gobierno. Doscientos o trescientos años antes de Platón, la filosofía presocrática consideró que la justicia era orden o medida. Existe la justicia cuando cada cosa ocupa su lugar en el universo. Cuando hay exceso o una cosa ocupa el lugar de otra tenemos injusticia. Cuando algo vuelve a su origen, a su lugar, se restablece la justicia.

apócrifo, que aparece como parte de las obras completas de Platón en varias ediciones. Este pequeño diálogo es importante porque muestra algunas de las preguntas más importantes relacionadas con la justicia y se establece que la justicia es una virtud, tesis socrática y platónica, y que la injusticia se comete involuntariamente. Sócrates: “Entonces, ¿de qué instrumento nos valemos para discernir lo justo y lo injusto, y, junto con este instrumento, con qué arte?” (373a, p. 270). Los jueces se encargan de distinguir entre lo justo y lo injusto, y lo hacen mediante el lenguaje. Éste “es el medio con que se disciernen los hechos justos y los injustos” (373d, p. 272). Mentir, dañar y engañar son actos injustos; mientras que decir la verdad y beneficiar es justo (374c, p. 274). ¿Los hombres son ignorantes por voluntad propia o sin pensar? (375d, p. 278).

Tenemos entonces una concepción de la justicia que puede denominarse cósmica. La justicia es una ley naturalmente universal, independiente de las cosas, y lógicamente consistente; ningún ser puede ir en contra de esa ley, de ese orden y norma. La justicia es una pauta: medida (J. F. Mora, 2004, p. 1979). Es el punto al cual todas las cosas deben tender, es un orden natural que ordena el universo, el cosmos. Esta concepción natural de las cosas pronto fue aplicado al “orden” social. Por analogía, también puede haber normas sociales: justicia en *la polis*. Si se respeta el orden social, entonces hay justicia. Si se rompe ese orden, tenemos injusticia.

Después, los sofistas establecieron que debía haber una diferencia entre “naturaleza” y “convicción”. Ellos pensaban que la justicia solo se podría dar por convicción. Socialmente acordamos que las cosas son justas y viceversa. La justicia se da por acuerdos entre los seres humanos. La injusticia es romper con esos acuerdos. También determinaron que la justicia y la felicidad no van juntas necesariamente, dado que se pueden dar factibles combinaciones entre la justicia y la felicidad. Para Platón, en contraste, la justicia debe producir felicidad. El ser humano injusto jamás lograría ser feliz porque iría en contra de su naturaleza (cita). En la *República*, como veremos, Platón sostiene que la justicia es una virtud y la concibe como fundamento del orden social político. Lo que se debe resaltar es la teoría de la justicia como virtud en el contexto platónico porque es la teoría correcta acerca de la justicia. Si debemos contestar la pregunta *¿qué es la justicia?*, debemos antes contestar *¿qué es la virtud?*, según Platón (A. Kosman, “Justice and Virtue: The *Republic’s* Inquiry into Proper Difference” en G. F. R. Ferrari, 2007). A partir de la *República* entonces se establece que el estado justo es un estado ideal, utópico. Ahora bien, *¿qué pasa con la justicia en el estado ideal? ¿A qué conclusión llega Platón al final de la República?*

En el “Primer Libro” de la *República* se revisan las diferentes definiciones de justicia con el fin de descartarlas y criticarlas. La justicia no puede ser concebida como el restablecimiento del orden a costa de cualquier medio y menos uno violento. La justicia no puede pensarse como la restitución del daño. La ley del “ojo por ojo” siempre será injusta (Cf. Platón, “Critón”). Como se sabe, uno de los grandes temas desarrollados por Platón fue el del análisis de la justicia. En la “Apología” socrática se plasma la idea de que la sentencia de

Sócrates, “el más justo de los atenienses”, es injusta. Platón se pregunta ¿Por qué una sociedad como la ateniense condena al hombre más justo con el que contaba esa sociedad? En realidad es una contradicción política, social, ética y, hasta ontológica. Ese estado de cosas no es posible. En un orden justo, un ciudadano como Sócrates no puede ser condenado bajo ninguna posibilidad. Entonces Platón debe contestar la pregunta: ¿qué es la justicia? Debe haber algo incoherente en el uso común del concepto de “justicia”, debemos estar entendiendo mal dicha “Idea”. Es entonces cuando Platón se plantea la reforma del concepto de justicia, al quedar absolutamente impresionado, de muy joven, por la contradicción encarnada en Sócrates (R. G. K. Singpurwalla, “Plato’s Defense of Justice in the *Republic*”, en G. Santas, 2006). .

Libro I de la República. Las Definiciones de “Justicia”.

Según Gómez Robledo, “para Platón no hay comunidad *política* donde no hay justicia” (Gómez Robledo, p. XII). A partir de la *Teoría platónica de la justicia*, se puede afirmar que la ciudad perfecta, así como el alma perfecta, está compuesta por cuatro virtudes cardinales, a saber: la prudencia o sabiduría, el valor, la templanza o moderación, y la justicia.⁴³ Bajo cierta perspectiva platónica, justicia es hacer cada quien lo que le corresponde. O “hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás”. Pero es claro que ninguna virtud podría establecerse sin la justicia, es la primordial. La justicia es la virtud, es aquello que da el impulso de hacer a cada individuo lo que debe hacer, el oficio que la sociedad le impone, análogamente a un todo orgánico sano. Pero también la justicia es un sentido del deber que nace profundamente en el ser humano, a eso Platón le llama virtud. Éste no separa la justicia del individuo porque del sujeto es de donde nace este sentido del deber y las ganas de querer llevarlo a cabo. Como señala Gómez Robledo: “A tal punto es la justicia primeramente una virtud, un *habitus* interno, antes de traducirse en los actos exteriores correspondientes, ya sea de los particulares, ya de los órganos del Estado”

⁴³ Cf. J. Annas, “Parts and Virtues of State and Soul”, en J. Annas, 198; H. Lorenz, “The Analysis of the Soul in Plato’s *Republic*”, en G. Santas, 2006.

(Gómez Robledo, A., p. LXVII). La justicia forma parte de los individuos es por ello que es una virtud.

La teoría tripartita del alma.

Parte del Alma	Virtud	Clase social
Racional	Prudencia Sabiduría	Gobernantes Filósofos
Colérica	Valentía	Guardianes
Concupiscente	Templanza	Comerciantes

Así, la justicia se producirá cuando cada una de las partes del alma cumpla exactamente su función en el todo constitutivo del ser humano, pero siempre bajo el mandato de la razón (G. R. F. Ferrari, "The Three-Part Soul", en G. R. F. Ferrari, 2007). La injusticia se producirá cuando haya desequilibrio y caos entre las partes y el cuerpo quede gobernado por una de la dos partes que no sea la razón. Notemos la reminiscencia a la teoría cósmica de la justicia de la filosofía presocrática que Platón tenía presente. Encontramos, entonces, una analogía entre las partes del alma y las del estado (441c). Como consecuencia se toma el axioma que sostiene que las mismas partes del alma deben corresponder con las mismas partes del estado. Según Gómez Robledo "es éste uno de los puntos más débiles en la teoría política de Platón" (Gómez Robledo, p. LXIX) porque no se sigue lógicamente hablando una simetría entre el alma y el estado, es inconsistente. ¿Por qué falla la analogía? Si la comparación es incorrecta e improbable, entonces la teoría de Platón sobre la justicia no es posible bajo ninguna circunstancia.⁴⁴

Otro punto que señala Gómez Robledo es que para Platón "la forma de gobierno y las instituciones públicas en general, son expresión inmediata del carácter del pueblo, de su *ethos* profundo" (Gómez Robledo, p. LXX). Por ello, la justicia es una cuestión humana, no jurídica ni tampoco legal. No hay nada más alejado del derecho que la justicia y la ética, aunque el primero sea posible por las últimas dos. Como sostiene Jaeger, "la *República* platónica es, ante todo,

⁴⁴ En este sentido, probar que la teoría es correcta o que la analogía es viable sería el fin de una investigación que está fuera de los alcances de este trabajo, simplemente nos limitamos a señalar la duda y la comparación misma entre alma y estado.

una obra de formación humana” (Jaeger, p. 656), y está nada tiene que ver con el carácter legal, ni con las instituciones públicas. El derecho es externo al ser humano, la justicia como virtud proviene directamente del *ethos* humano. Cuando los malos gobiernos y los gobernantes corruptos tomen en cuenta esta tesis, sus sociedades avanzarán por la vía correcta. Derecho no es igual a justicia, ni a ética. El derecho es una cuestión coercitiva; la justicia es una cuestión humana, autónoma, filosófica. Para Gómez Robledo, en Platón, “la justicia se eleva al rango de virtud universal al constituirse [...] en principio regulador de toda la vida individual y social”, en este sentido, la justicia no es una ley, es el fundamento de toda vida en sociedad. Del Vecchio, citado por Gómez Robledo (Gómez Robledo, p. LXXI-LXXVII) afirma que: “La justicia entendida como la actuación del propio deber, significa la virtud que rige y armoniza la acción tanto de los individuos como de las multitudes congregadas, asegurando a cada facultad o energía la propia dirección el oficio propio... nadie puede desconocer la amplitud y profundidad de esta doctrina que hace de la justicia un todo unitario con la armonía, con la perfección y con la belleza”, es decir, nada más alejado que la legalidad y el derecho, tal como lo entendemos en una sociedad como la nuestra donde no se ve ninguna formación en cuestiones civiles y filosóficas. Así, la *República* platónica plantea la necesidad de una reforma necesaria del ser humano y por tanto del Estado. Ya desde uno de los primeros diálogos de Platón, la *Apología*, se establece la diferencia entre la corrupción legal de un estado y la postura ética de un ser humano como Sócrates, “el más justo de los hombres”.

Ahora bien, al inicio de la *República*, del “Libro I”, Sócrates, que regresa del Pireo, es detenido bruscamente tanto por Polemarco y Adimanto. Es curioso cómo Platón establece el estado de la cuestión remarcando la acción violenta de los interceptores. Al parecer, desde el principio, debemos entender que la justicia siempre estará en constante tensión con la violencia y con la oposición a los injustos. El diálogo comienza también con una digresión sobre la vejez. Sócrates, genialmente, consulta cuál es el bien máspreciado cuando se es viejo. Entonces, Sócrates pregunta puntualmente: “¿cuál es el mayor bien que crees haber disfrutado por la posesión de tan grande fortuna?” (330d). Ambiguamente, Céfalo, el padre de Polemarco, contesta que las comodidades que ésta representa, pero después de pensarlo bien, admite que más bien es la justicia

con la que puede terminar su vida. Aquí, Céfalo habla de la justicia y de la injusticia en la vejez. (331a), llega a la conclusión que es la tranquilidad que proporciona la justicia al final de la vida lo que no puede ser comprado con riquezas ni bienes materiales. Esa tranquilidad debe provenir de otra parte. Céfalo está seguro que no puede ser la riqueza el bien máspreciado en la vejez, debe ser la justicia con la que se pasa los últimos días de la vida. Según Píndaro, citado por Céfalo, al hombre justo: “La dulce esperanza le acompaña, le acaricia el corazón y alimenta su vejez; la esperanza que gobierna soberanamente el espíritu versátil de los mortales” (331a). Céfalo también sostiene que tiene “por digna de toda estima la posesión de las riquezas, aunque no para cualquiera, sino para el hombre sensato”. A partir de la idea anterior, Céfalo propone una idea clara sobre la justicia. Ésta consiste en “no haber engañado a nadie, ni mentido voluntariamente, ni deber nada, a los dioses los sacrificios, o a los hombres el dinero” (331b). Según esta idea, la justicia sólo es posible por la posesión de la riqueza.

Las Definiciones de la justicia en el “Libro I” de la *República*.

A continuación, veamos las definiciones del concepto de “Justicia” que se presentan en el “Libro I” de la *República*.

Defensor	Definición	Contra argumento
Céfalo (331b)	La justicia consiste en decir la verdad y en devolver a cada uno lo que de él hemos recibido.	El ejemplo del loco.
Polemarco Simónides	a) La justicia consiste en devolver a cada uno lo que se le debe (331e). b) La justicia es hacer el bien a los amigos y nunca se les debe hacer el mal (332b). c) La justicia es darle a cada uno lo que le conviene (332c).	El ejemplo de los amigos y de los enemigos.

	<p>d) La justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (332d); “la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos” (334b).</p> <p>e) La justicia es hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo (335a).</p> <p>f) a) = d)</p>	
Sócrates (335c).	La justicia es la excelencia humana.	
Periandro Perdicas Jerjes Ismenias	La justicia es beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos (336a).	
Trasímaco	<p>a) La justicia es lo que conviene al más fuerte (338c).</p> <p>b) La justicia es el interés del gobierno constituido (339a).</p> <p>c) La justicia consiste en hacer lo que los gobernantes ordenan (340b).</p> <p>d) Sócrates. La justicia es lo que conviene al más débil (343a).</p> <p>e) La justicia es el bien ajeno (343c).</p> <p>f) La justicia resulta ser el interés del más fuerte (344c).</p>	<p>El ejemplo de Polidamante, el pancraciasta (338d).</p> <p>Infalibilidad de los gobernantes (339c).</p> <p>El ejemplo del médico y del piloto (342a-c).</p> <p>Tr. El ejemplo de las ovejas y de los bueyes (343b).</p>
Sócrates (345d).	La justicia es procurar el mayor bien al sujeto que se aplica (como el pastor a las ovejas o el gobierno a los gobernados).	El ejemplo de las artes o técnicas.

	- La justicia es ver por el interés del más débil (346e).	
Sócrates (348c).	La justicia es una virtud.	
Sócrates (353c).	La justicia es realizar bien una función por la virtud que le es propia.	

A partir de lo anterior se adentra más detalladamente en las posibles consecuencias de una vida apegada a la justicia o a la injusticia. Uno de los argumentos de Sócrates para defender la vida del justo, se relaciona con el fin de toda técnica (arte). Según Sócrates, el fin de todo arte es el de ser lo más perfecta posible (médico, marinero). Además, ningún arte mira por su propio interés porque nada le falta. Así, Sócrates afirma que “ninguna ciencia mira al interés del más fuerte ni lo prescribe, sino al del más débil” (342c), como el arte de médico. Pero Trasímaco sostiene que los gobernantes son como pastores y sólo buscan aprovecharse de sus súbditos; del mismo modo en que los animales reportan provecho a los pastores (gobernante-gobernado). Para Trasímaco, una de las consecuencias de lo anterior es que el injusto es “el que manda a los que son verdaderamente tan tontos como justos” (343c). La tesis es absurda, pero actual: los justos son estúpidos. Además del anterior, también se derivan los siguientes puntos, a saber:

- “El varón justo lleva dondequiera la peor parte en comparación del injusto” (343c).
- La injusticia hace del injusto el más feliz de los hombres (344a).
- De un golpe, la tiranía se apodera de todo lo ajeno por el fraude y la violencia (344b).
- La injusticia es más fuerte, más propia de un espíritu libre, más señoril que la justicia (344c).
- La injusticia trae el mayor provecho e interés y trae la mayor felicidad.
- El camino de la injusticia es “el curso de la vida que cada uno de nosotros debe seguir” (344c).
- La injusticia es “el fin de vivir la existencia que pueda sernos más provechosa” (344e).

Este es el reto al que debe enfrentarse Sócrates, a lo cual seriamente responde: “No acabo de persuadirme ni creo que la injusticia sea más lucrativa que la justicia” (345a). Además, afirma tajantemente que: “no se me convencerá de que la injusticia es más provechosa que la justicia” (345b) para las personas y más aún para un estado. Y “sin duda que no sólo yo (Sócrates), sino más de uno entre nosotros siente lo mismo” (345b), a saber, que la justicia es mejor. Entonces, Sócrates pide a Trasímaco que le muestre que es incorrecto el razonamiento que conduce a estimar más la justicia que la injusticia.

El contra argumento de Sócrates es que las leyes son una consecuencia de una concepción de la justicia como virtud. Se parte de la premisa de que las artes se distinguen por su función. Las artes procuran una utilidad particular. Cada arte hace la obra que le corresponde para el beneficio de las personas a las que se aplica. El salario ni agrega ni le quita utilidad al arte. Por ello, el arte, en el sentido de ser una técnica, es útil aunque se ejerza gratuitamente. Habría que preguntarse, con Sócrates, ¿cuál es el salario por el cual gobiernan los más virtuosos y excelentes? (347b). En este punto, Platón hace decir a Sócrates, que el amor a los honores y a las riquezas es algo vergonzoso; a lo cual, el tirano e injusto Trasímaco sólo responde: “Lo sé”, sin poder decir nada más. Para Platón es claro que los hombres de bien no gobiernan ni por riquezas ni por honores. Los hombres de bien gobiernan por necesidad. En este sentido, Sócrates afirma, con toda la actualidad a la que sea posible apelar, que “es así como llegan al mando [los hombres de bien], no como a la conquista de un bien, o para su propio placer, sino por necesidad; por no serles posible confiar el gobierno a otros mejores, o siquiera iguales, que ellos mismos. **Porque si hubiera, en hipótesis, un Estado compuesto por hombres de bien, la lucha en él sería por no mandar, como ahora lo es por mandar;** y todo hombre sensato preferiría tener que reconocer a otro el beneficio, antes que darse la molestia de procurárselo a éste” (347d-e). Por lo tanto, es falso que la justicia consista en ser el interés del más fuerte.

Sócrates prosigue con el análisis de la tesis de que la vida del injusto es mejor que la del justo. Glaucón también sostiene la hipótesis socrática de que la vida del justo es la más provechosa. Trasímaco no convence a Glaucón con sus tesis del más fuerte y sólo se conforma con decir: “sí lo he oído, dijo; pero no me ha convencido”. Entonces Sócrates debe convencer a Trasímaco de que está

equivocado y de que no habla con verdad. A partir de aquí se examina la importante tesis de que “la perfecta injusticia es más provechosa que la perfecta justicia” (348c). El contra argumento socrático comienza con aceptar la premisa de que la justicia es virtud y la injusticia es vicio. Para Trasímaco, la justicia es una “generosa tontería”. Los injustos son prudentes. La injusticia, según éste, es útil, bella y fuerte, es una virtud y está cerca de la sabiduría. Y el justo es complaciente y tonto. En contraposición, Sócrates sostiene que el hombre justo se parece al sabio y al bueno; el injusto es malo e ignorante porque el hombre justo no sobrepasará al justo y el hombre injusto deseará sobrepasar al justo y al injusto, es decir, querrá hacer daño a todos, justos e injustos, con tal de conservar el poder. Por lo tanto, la justicia es una virtud y es sabiduría, mientras que la injusticia es vicio e ignorancia (350d). Cuenta Platón que “a todo esto accedió Trasímaco, aunque no tan fácilmente como ahora lo cuento, sino como arrastrando de mala gana. Sudaba copiosamente (aunque es verdad que estábamos en verano), y le vi entonces ruborizarse, cosa que jamás había visto” (350c).

Conclusión.

Finalmente, se puede afirmar que toda injusticia implica un tipo de fuerza. En este punto (351a) se examina la tesis de que la injusticia es más fuerte y poderosa que la justicia. Pero lo anterior no se sigue, ya que si la justicia es virtud y sabiduría y la injusticia por su parte es ignorancia, luego entonces se sigue que la injusticia obedecerá siempre a la violencia y a la ley del más fuerte, pero eso no puede formar parte de un Estado sano y socialmente viable, se vivirá con miedo y sólo a veces se logrará una vida plena. En este punto se introduce el ejemplo del estado injusto. El mayor de los estados injustos, ¿tendría que recurrir a la justicia? ¿La injusticia requiere de la justicia para poder establecerse en ese estado injusto? Aún el hombre injusto necesita de la justicia para poder asociarse con otros hombres injustos. Ello es así porque “la injusticia es causa de disensiones, de odios y batallas unos contra otros, mientras que la justicia mantiene la concordia y la amistad” (351d). Además, la mayor obra de la injusticia es producir el odio en cualquier lugar donde ella nace, dado que la injusticia convertirá a los hombres incapaces de hacer nada en común porque

los hará odiarse y dividirse entre sí. La injusticia engendra división, rencor, odio y es fuente de la enemistad. Ya sea en la ciudad, en la nación, en el ejército, la injusticia tendrá un doble efecto en esas asociaciones, a saber: primero, jamás habrá acuerdo alguno en ellas y, segundo, creará enemistad entre el grupo de personas que componen ese conjunto.

Por su parte, si la injusticia se presenta en un solo individuo, entonces éste será incapaz de actuar, lo hará rebelde y perjudicial para sí mismo; también se volverá enemigo de él y de los demás, justos e injustos. En conclusión, los justos son sabios, mejores y más capaces cuando actúan, y los injustos son ignorantes e incapaces de trabajar para un bien común. Además, sería absurdo que entre los injustos sólo pudiera persistir la injusticia porque se habrían aniquilado entre sí, es decir, “alguna justicia, evidentemente, debió de haber entre ellos” (352c) para que llevaran a cabo la injusticia, lo cual muestra que la justicia es necesaria, aún en la injusticia, dado que el ser humano es un ser social y necesita de los otros, pero mediados por la justicia. En este sentido, no existe la injusticia “perfecta”, como lo quiere sostener Trasímaco porque “quienes son del todo perversos y perfectamente injustos, son, por ello mismo, perfectamente incapaces de toda acción” (352d). Es por ello que la injusticia extrema llevaría a la inacción y a la aniquilación de toda posible unión humana.

A partir de lo que ha dicho Sócrates hasta aquí, se sigue también que los justos son más felices y viven mejor que los injustos. Pero Sócrates aún quiere examinar esta tesis desde otra perspectiva porque debe quedar perfectamente asentada la conclusión anterior, dado que “lo que discutimos no es algo baladí, sino la norma con arreglo a la cual hemos de vivir” (352d).⁴⁵ Entonces se introduce el argumento de la justicia como virtud, el cual se expone por medio del ejemplo del caballo, de la función de los ojos, del oído y de la vida. De esos ejemplos se llega a establecer la premisa de que la exacta función de cada cosa será lo que pueda hacer esta cosa con mayor perfección, de tal manera que otras no la puedan realizar. Además si a una cosa le pertenece una función, entonces le corresponde una virtud o excelencia que le es propia. Cualquier cosa debe realizar su función por la virtud que le es propia y no por otra, a esto también se

⁴⁵ La traducción de Conrado Eggers Lan dice: “No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir” (*República*, p. 99).

le podría llamar justicia, esto es, que cada cosa, cada ser humano, lleve a cabo la función por la virtud que le corresponde. Si hay justicia, cada cosa hará lo que le corresponde según su función o su excelencia, su virtud.

BIBLIOGRAFÍA.

- Annas, Julia. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford UP: Oxford.

- Audard, Catherine. (2001). "Justicia", en *Diccionario de ética y de filosofía moral. Tomo I. A-J*. Edición de M. Canto-Sperbe. FCE: México. pp. 866-874.

- Campbell, Tom. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Gedisa: Barcelona.

- *Historia de la filosofía política*. (1996). Compilación de Leo Strauss y Joseph Cropsey. FCE: México.

- Howland, Jacob. (2004). *The Republic. The Odyssey of Philosophy*. Paul Dry Books: Filadelfia.

- Mora, J. F. (2004). "Justicia", en *Diccionario de Filosofía. E-J. Tomo II*. Ariel: Barcelona. pp. 1979-1983.

- Nino, Carlos S. (2000). "Justicia", en *El derecho y la justicia*. Edición de E. Garzón Valdés. Trotta-CSIC: Madrid.

- Oppenheim, Felix. (2008). "Justicia", en *Diccionario de política*. Edición de N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino. FCE: México. pp. 846-852.

- Plato. (1997). *Republic*. Traducción de G.M.A. Grube, revisión de C.D.C. Reeve, en Plato, *Complete Works*. Hackett Publishing Co.: Indianapolis.

- Platón. (1981). *La República o de la justicia*. Traducción, preámbulo y notas de José Antonio Miguez, en Platón, *Obras Completas*. Aguilar: Madrid.

- Platón. (2000). *La República*. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. UNAM: México.

- Platón. (2008). *República. Diálogos Vol. IV*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos: Madrid.

- Platón. (2008). "Sobre lo justo", en *Diálogos Vol. VII*. Traducción de J. Zaragoza y P. Gómez C. Gredos: Madrid. pp. 263-279.

- Rowe, Christopher. (1993). "Ethics in ancient Greece", en *A Companion to Ethics*. Edición de Peter Singer. Blackwell: Oxford.

- *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. (2006). Editado por Gerasimos Santas. Blackwell: Oxford.

- *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Editado por G. R. F. Ferrari. Cambridge UP: Nueva York.

TOLERANCIA

Introducción.- «En la sociedad moderna, los problema de la tolerancia aparecen más a menudo y más obviamente en conexión con asuntos raciales, religiosos o sexuales [...]» [Susan Mendus, 1989, pág. 1] Ya desde este momento, apunto

los aspectos con los que la tolerancia tiene que ver. Sin embargo, no son los únicos elementos conectados con este tema.

La tolerancia/intolerancia (vinculo ambas, pues, una no se concibe sin la otra), constituyen las dos caras de una sola manifestación social. Por esta vía, se puede llegar a una paradoja, a saber, que el tolerante ponga un límite a su tolerancia, por ejemplo, que no tolere lo intolerable. Puede darse un segundo caso: que alguien tolere todo. Estaríamos arribando, así, a una consideración absurda sobre la tolerancia, pues, ¿tendría sentido tolerar todo?

La tolerancia cero y la tolerancia cien.- Para el tratamiento de estos dos límites de la tolerancia/intolerancia, hay que partir del reconocimiento de que en el asunto que estoy abordando, nos encontramos con las parejas siguientes: tolerante/tolerado e intolerante/intolerado. Queda fijada, de esta suerte, una doble faceta. La relación que un sujeto sostiene, desde cierta posición, con otro sujeto. Y, en segundo lugar, la ausencia de relación que un sujeto establece con otro sujeto. La tolerancia *cero* incurre en una absolutización, en sentido negativo: nada es tolerable. Por el contrario, la tolerancia *cien*, alude a una absolutización, en sentido positivo: todo es tolerable. Una y otra se equivocan.

El sentido negativo de la tolerancia.- Un tratamiento más elaborado del término tolerancia, desde un punto de vista conceptual y lingüístico, exige que ésta no se entienda como simple *soportar* a otro. Según este último sentido, todos nos tenemos que soportar, en mayor o menor medida. Siguiendo también este mismo orden de ideas, debo aceptar las preferencias de los demás aunque me disgusten o me desagraden. Pero, todas esas menciones, lo que nos están revelando es un manejo muy pobre en un sentido, reitero, conceptual y lingüístico, dicho en otras palabras, en un sentido filosófico estrictamente hablando. La tolerancia, sea ésta política, racial, religiosa o sexual no puede consistir en un simple soportar al otro. Esta consideración adolece de pobreza teórica, de pobreza reflexiva. La tolerancia, cualesquiera que sean los sentidos que se le den a esta palabra, tiene que sustentarse en algunos criterios o justificaciones teóricas, por ejemplo, la reciprocidad: «Tolera a otro lo que tú

esperarías o desearías que te toleraran», el principio de no causar daño a alguien «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti».

El sentido positivo de la tolerancia.- La tolerancia y el respeto se dirigen hacia las personas no a los animales o a las cosas. Se tolera o se respeta a Juan; no a un perro o a un foco. «Las cosas pueden despertar en nosotros inclinación, y siendo animales (por ej., caballos, perros, etc. amor o terror, como el mar, un volcán, una fiera pero jamás respeto» [Kant 1941, pág. 147]. Así, pues, la tolerancia y el respeto amplían la esfera de convivencia entre los seres humanos aunque no haya acuerdo. En esto consiste el sentido positivo de la tolerancia.

La tolerancia y las preferencias en sentido débil y en sentido fuerte.- Por otra parte, la tolerancia tiene que ver con la elección, con la preferencia, pero no así, en abstracto. La preferencia se despliega en preferencias y éstas, a su vez, en preferencias en sentido débil y preferencias en sentido fuerte. Un ejemplo de preferencias, en sentido débil, son las distintas formas de vestir, de divertirse, de pasear que cada sujeto elige. Las preferencias, en sentido fuerte, tienen nexos más bien, con creencias y compromisos que afectan más radicalmente a nuestro ser como humanos: la elección cultural, la elección política, la elección religiosa, etc.

Lo que la tolerancia no es.- La tolerancia, a menudo, tiende a identificarse con los siguientes términos: respeto, indiferencia, relativismo (es decir, lo mismo está bien una cosa que otra, por lo tanto, hay que admitir ambas), autonomía, ignorancia, neutralidad, amor, generosidad, benevolencia, condescendencia, compasión, clemencia, cesión/concesión, consentimiento, indulgencia, etc.

La tolerancia no es respeto aun cuando la primera requiera lo segundo. Por ejemplo, puedo respetar a alguien con el cual, sin embargo, no estoy de acuerdo respecto a algunos de sus actos o comportamientos, esto es, no tolero ciertas conductas. «Es decir, deseo recalcar que el respeto —siendo condición necesaria para la tolerancia—no es, sin embargo, condición suficiente para ella.» [Vinuesa, José María 2000, pág. 208]

La tolerancia no es indiferencia. La tolerancia no se resume en «vivir y dejar vivir» si por esto último interpretamos que debemos desentendernos de lo

que el otro o los otros hacen, dicen o piensan. «En suma, el respeto conjunto [o la tolerancia] al otro y a la verdad es cualquier cosa menos indiferencia por lo que el otro piense o haga» [Vinuesa, op. cit., pág. 210].

No pienso agotar en esta introducción todo el cúmulo de relaciones y diferencias que la tolerancia/intolerancia mantiene con otros términos o conceptos, baste, pues, con las menciones anteriores.

Por otro lado, tengo que decir que el trabajo presente se inscribe en el marco histórico de la modernidad en adelante. Por eso es que comienzo con el rastreo del término tolerancia en dos autores, a saber: John Locke y John Stuart Mill. Ambos pensadores se ubican en lo que podríamos denominar: el trasfondo histórico de la tolerancia. Este trasfondo es el nacimiento del liberalismo. « [...] tanto Locke como Mill son escritores muy firmes en la tradición liberal de la teoría política [...] El intento aquí será doble: en primer lugar, explicar la naturaleza precisa y el estatus del compromiso liberal con la tolerancia, y, en segundo lugar, indicar cómo muchas de las dificultades inherentes en el liberalismo histórico (especialmente en la perspectiva de Mill) se trasladan a las perspectivas modernas» [Susan Mendus 1989, págs. 69-70].

El liberalismo moderno, recoge ciertos aspectos del liberalismo histórico: «Filósofos tan diversos como John Rawls, Robert Nozick y Ronald Dworkin son todos clasificados como liberales, sin embargo, las justificaciones del liberalismo y de sus perspectivas características son todas dramáticamente diferentes, como lo son sus análisis del carácter y estructura del Estado liberal [...] escritores quienes al unirse se describen ellos mismos como 'liberales' pueden desavenirse violentamente, tanto como para oponerse a la conveniencia de la discriminación, de las leyes en contra de la pornografía, y de las leyes que exigen el uso del cinturón de seguridad en los automóviles. Aunque todos ellos son, en algún sentido, liberales, difieren acerca de la interpretación de la 'libertad' en los contextos políticos, y difieren también acerca de la prioridad que debiera ser acordada respecto a la libertad» [Susan Mendus, op. cit., pág. 71].

Tenemos delineado así el panorama preliminar del trabajo. El marco teórico e histórico, es el liberalismo. Los autores consultados están igualmente inscritos en el ámbito liberal. El tema de la tolerancia (y los temas ligados con él:

tales como la libertad, la diversidad, la autonomía, la justicia, la democracia) puede y debe ser estudiado por otras corrientes teóricas y metodológicas, por ejemplo, el pensamiento de Marx, la hermenéutica, etc.

Empero, hay que aceptar que es en la tradición histórica del liberalismo (Locke, Mill) y en la expresión moderna del mismo (Nozick, Rawls, Dworkin, Raz, Kymlicka) donde se ha hecho patente una preocupación teórica sostenida, lo cual no cancela ni nos exime tocante a la posibilidad de hacer una reconstrucción (por lo mismo, una interpretación) del recorrido teórico de los principales exponentes del liberalismo histórico y moderno. Sea, pues, este trabajo un primer intento, por lo que a mí respecta, con esa orientación.

Aspecto histórico de la tolerancia.- La tolerancia empezó siendo tolerancia religiosa. La tolerancia, históricamente, refiere la concesión de libertad a quienes disientían en materia religiosa.

Se puede decir que la tolerancia (religiosa, en este caso) no ha seguido un desenvolvimiento lineal sino cíclico, además, al parecer, a cada sociedad le corresponde un tipo específico de tolerancia. Lo que sí es claro, es que la tolerancia, como universal, esto es, como concepto, rebasó los términos religiosos para instalarse en lo político, lo racial y lo sexual.

En cuanto al estudio de la tolerancia en el ámbito de las sociedades, su estudio nos revela que los movimientos religiosos o políticos, en cualquier tiempo y lugar, mantienen como reivindicación básica el principio de la libertad.

Es pertinente aclarar, sin embargo, que este trabajo se orienta, principalmente, con base en el estudio de sociedades occidentales. Volviendo, pues, al ejemplo de la tolerancia/intolerancia religiosa, podemos ilustrar el tema del principio de la libertad, sólo que, para hablar con mayor precisión, especificaré de qué libertad se trata, a saber, me refiero a la libertad de cultos.

Es sabido que tal principio mencionado con anterioridad, se manifiesta en algunas sociedades occidentales, pero el proceso para conquistar dicho principio no fue fácil; ya que, la lucha por alcanzarlo, dio como resultado ásperos y violentos conflictos surgidos entre aquellos que trataban de imponer

coactivamente unas convicciones religiosas uniformes y quienes defendían el derecho a la discrepancia y la heterodoxia.

Me remitiré al comentario de dos autores clásicos en los temas de la tolerancia religiosa y política, en concreto, me refiero a John Locke y a John Stuart Mill.

John Locke y el proceso de la racionalidad.- Se puede uno remontar hasta la época platónica para rastrear filosóficamente la lucha por la tolerancia. Platón en la *República* demanda que algunos artistas (Homero, entre otros) sean desterrados de la Ciudad-estado ideal. Aun puede hacerse mención del curso de la intolerancia en el Génesis, 3.15: "y pondré enemistad entre tú y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia". No obstante, la labor de investigación, sobre la tolerancia, la iniciaré en el siglo XVII, con la *Epístola de la Tolerancia* de John Locke. «La importancia del trabajo de Locke se sitúa en sus respuestas a los problemas prácticos específicos de la tolerancia religiosa en el período de la Reforma en la Gran Bretaña y en Europa, en su intento por suministrar una justificación filosófica mas general de la tolerancia, particularmente, de la tolerancia de la diversidad religiosa. De manera más relevante, empero, la filosofía política de Locke señala el nacimiento del liberalismo, y su *Carta sobre la Tolerancia*, constituye un intento inicial de suministrar una justificación liberal de la tolerancia». [Susan Mendus 1989, pág. 22].

El trasfondo histórico.- El siglo XVII fue un período de enormes antagonismos religiosos tanto en Gran Bretaña como en Europa, en general. En Francia, El Edicto de Nantes (1598), que garantizó un grado de tolerancia religiosa a los disidentes, tuvo corta vida y en 1685 ha sido revocado, marcando así, un regreso a la intolerancia religiosa. En Gran Bretaña, la situación fue aún más complicada: Enrique VII rompió con Roma, motivado más por consideraciones personales que religiosas, preparó el terreno para un período de disensión e incertidumbre durante el cual el trono de Inglaterra fue ocupado por soberanos de distintas creencias religiosas y diferentes grados de entusiasmo al imponer, en general, aquéllas creencias sobre la población.

Todos estos antecedentes, considero, es necesario hacerlos explícitos, para clarificar el contexto histórico en el que aparece la *Carta sobre la Tolerancia*

(1689). Esto es, dicho documento se publica cuatro años después que el Edicto de Nantes es revocado. Lo relevante del texto de Locke es que hace un llamado a la tolerancia religiosa tanto a los particulares como a la iglesia Y asimismo: «Trátese de un cristiano o un pagano, hay que evitar la violencia y la injusticia. Más aún, a la estrecha senda de la justicia hay que imponer los deberes de la benevolencia y la caridad, pues esto manda el *Evangelio*, esto enseña la razón además de la común hermandad de los hombres». [Locke 1975, pág. 26].

Locke habla de los asuntos de la Iglesia y el Estado como de algo opuesto (Locke 1975, pág. 29), una especie de mezcla de cielo y tierra, con límites muy deslindados e inamovibles. En el extremo, pues, el conflicto de la tolerancia religiosa se da, al parecer, en el fenómeno de la herejía o de la idolatría y es, además competencia de la Iglesia y no del Estado pronunciarse en contra de tal situación: «Dirás que la idolatría es un pecado y no debe ser tolerada, mas te respondo: si dijeras que la idolatría es un pecado y por ello ha de ser evitada, discurrirías bien, pero no diría lo mismo si concluyera que por ser un pecado debe castigarse mediante el gobierno, pues no corresponde al magistrado castigar con las leyes o reprimir con la fuerza lo que él cree ofensa contra Dios». [Locke 1975, págs. 41-42]

En la Inglaterra del siglo VXII se dieron conflictos religiosos pero también políticos: la disputa religiosa no estuvo limitada a los anglicanos y a los católicos. Si el siglo XVI fue el siglo del ghetto, el siglo XVII fue, ciertamente, el siglo de la revolución, fue el siglo, en el cual, se mantuvieron las injusticias por largo tiempo, asociadas con la persecución religiosa y política, lo cual desembocó, finalmente, en contienda civil. En el límite, si la herejía o la idolatría son algo que la tolerancia religiosa no puede tolerar; puede decirse que, respecto a la tolerancia política, la conspiración o la traición constituyen también algo inaceptable. «Es en contra de este trasfondo de una cierta intolerancia religiosa y una prolongada agitación civil, que la *Carta* de Locke debe ser leída. Su propia participación en los acontecimientos nos conduce a la revolución de 1688, su cercana vinculación con el conde de Shaftesbury (una figura política que encabezaba la oposición al rey), y su profundo compromiso religioso con el puritanismo, todo esto moldea y delinea la obra. En realidad, algunos comentaristas han llegado hasta sugerir que la *Carta* está así, profundamente imbuida con el espíritu de su época, como

para ser de no poco interés filosófico para nosotros hoy». [Susan Mendus 1989, pág. 23].

John Stuart Mill y el proceso de la diversidad.- El ensayo *On Liberty (Sobre la Libertad o Acerca de la Libertad)* es uno de los más importantes, y, sin embargo, enigmáticos y controversiales trabajos en el corpus total de la filosofía política. Publicado en febrero de 1859, se propone presentar y defender 'un principio muy simple' y servir a un propósito singular. Es un libro de texto filosófico de una verdad muy singular. Exhorta la importancia de la libertad individual frente al 'despotismo de la costumbre' y 'la demanda de que todas las demás personas debieran parecerse a nosotros'. Se nos previene en contra de una 'conformidad embotada' y 'del ideal chino de uniformar a todas las personas'. Lanza invectivas en contra de 'la tiranía de la opinión pública' y preconiza la excentricidad como los únicos medios de romper esa tiranía. Esto es, en corto, constituye un himno de alabanza a la individualidad desenfrenada y a la diversidad humana (Mill 1978).

Tanto Mill como Locke están influenciados, en sus escritos filosóficos, por las circunstancias prevalecientes en su propia sociedad. En el capítulo que abre la obra de Mill (*On Liberty*) él reflexiona sobre la tendencia de las personas a imponer sus propias opiniones e inclinaciones sobre los demás. Por otra parte, la demanda de Mill no es simplemente que los poderes legales del Estado se incrementen y limiten la capacidad de los individuos para la acción espontánea. Él pone el énfasis en las fuerzas sociales e informales que piensa están en juego. En el capítulo III, 'De la individualidad' habla acerca del 'despotismo de la costumbre' que, sostiene, 'proscribe la singularidad' y admite cambios únicamente con la condición de que dichos cambios vayan juntos.

El valor de la diversidad.- El argumento de Mill en torno a la diversidad es mucho más amplio en extensión que el de Locke. Donde Locke está interesado en el problema específico de la tolerancia religiosa, Mill propone un proceso muy general de la libertad. Las tesis de Locke no encierran un compromiso con el valor de la diversidad como tal (sea en la religión o en otras esferas), mientras que el argumento de Mill es, crucialmente, un argumento acerca de la importancia de admitir y aun de alentar, una diversidad más amplia. El argumento

de Locke se concentra sobre restricciones específicamente legales, sobre creencias y prácticas religiosas, mientras que el enfoque de Mill considera, además, el problema de la intolerancia social – la intolerancia en forma del despotismo de la costumbre o de la tiranía de la mayoría. En corto, Mill avanza un proceso general y positivo de la libertad y la importancia de la diversidad, en tanto que Locke adelanta un proceso específico y negativo en contra de persecución religiosa.

Mill, empero, no es un apologista desbocado de la diversidad. En su texto ya citado (*On Liberty*) nada lo compromete a favorecer la libertad para los piromaníacos. Hay un rasgo positivo en la tesis de Mill, a saber, el de la autonomía o autodeterminación. Ahora bien, Mill, en sentido estricto, no emplea el término de autonomía. Con todo, la defensa de la diversidad y las justificaciones concomitantes de la libertad y la tolerancia son dependientes del valor que Mill le concede a la autonomía individual.

La importancia de la autonomía.- El concepto de autonomía es más comúnmente asociado con el filósofo alemán del siglo XVII, Emmanuel Kant. En la filosofía kantiana, el concepto de autonomía está conectado con un campo único de doctrinas metafísicas y epistemológicas que Mill, ciertamente, no comparte. En un lenguaje moderno, el agente autónomo es aquel que se autogobierna y se autodirige, con un control y dominio de su propia voluntad y que no está sujeto a fobias irresistibles, adicciones, o pasiones.

El agente autónomo, A) en primer lugar, debe estar en capacidad para actuar (no debe estar coaccionado por fuerzas externas como la tortura o la amenaza de una sanción legal). B) En segundo lugar, el agente autónomo no debe ser manejado patológicamente por sus deseos o los deseos de los demás. En corto, él debe elegir libremente (que no es el caso, por supuesto, de un psicópata o un adicto a las drogas cuya adicción lo incapacita para una elección libre). C) En tercer lugar, el agente autónomo debe autoprescribirse, por así decir, la ley a la cual debe obedecer. Debe, además, ser independiente de las acciones coercitivas de los demás, debe, asimismo, ser independiente de su voluntad. Estos tres rasgos que definen la autonomía, indican porqué es

incompatible, a la vez, con las restricciones legales sobre la acción y con 'el despotismo de la costumbre' y la tiranía de la mayoría.

La autonomía y la perfectibilidad: el proceso en contra de Mill.- La comparación entre la defensa de libertad en Mill y la defensa de la tolerancia religiosa en Locke, orienta la atención al carácter central del concepto de autonomía (autodeterminación) tanto en liberalismo histórico como en el liberalismo moderno. Hasta aquí, dos rasgos de importancia en torno a la defensa de la libertad de Mill han sido apuntados: su creencia de que la diversidad es moralmente requerida porque la naturaleza humana es, en sí misma, diversa; y su creencia de que la diversidad es requerida como una precondition necesaria para la promoción y mantenimiento de la autonomía. Estos dos rasgos, convierten el enfoque de Mill en algo más plausible de lo que algunos de sus críticos contemporáneos estuvieron dispuestos a aceptar.

Mill, no sólo está a favor de la autonomía o a favor de la diversidad. Antes bien, él está a favor de la autonomía como una fuente de perfeccionamiento individual. Por otra parte, no únicamente *On Liberty*, sino el conjunto de la filosofía de Mill está permeada con la creencia en la posibilidad del progreso moral.

El progreso moral y su lugar en la filosofía de Mill.- Las referencias al progreso y al mejoramiento moral están esparcidas por todas partes en los escritos de Mill. A todas luces, su propuesta tiene un signo positivo, no sólo acerca de la libertad sino también acerca de la autonomía, la diversidad y el perfeccionamiento moral. «Por ejemplo, *El Utilitarismo* contiene referencias a la ahora notoria distinción entre placeres superiores e inferiores: atento a la crítica de que el utilitarismo es la filosofía del cerdo, Mill insta a que esta crítica está bien fundada sólo si asumimos que los placeres de los hombres son indistinguibles de los placeres del cerdo. Esto, afirma, no es así: es muy conocido que, 'es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho». [S. Mendus, op. cit., pág. 61]

No debemos suponer que la moralidad consiste, exclusivamente, en la satisfacción de los deseos, pues, los deseos pueden ser mejores o peores, superiores o inferiores, y el utilitarismo degeneraría, en verdad, en la filosofía del

cerdo si olvidamos que existe la posibilidad de progreso moral y mejoramiento espiritual.

Además, cuando examinamos las condiciones necesarias para el progreso moral y el mejoramiento espiritual, encontramos que lo principal es la libertad. La libertad, para Mill, es la única, permanente e inagotable fuente del perfeccionamiento humano. Así, la teoría moral correcta es el utilitarismo, pero el utilitarismo sobreentendido en un sentido amplio.

El utilitarismo no consiste en hacer distinciones entre los deseos que la gente tiene, sino en hacer una clara diferencia entre lo superior e inferior, lo noble y lo básico, y en generar las condiciones necesarias para el florecimiento de lo alto y noble. En particular, en fomentar y promover la libertad individual.

Y ¿qué tiene todo esto que ver con la tolerancia?, pues, me parece que la respuesta consiste en lo siguiente: la tolerancia/intolerancia es una expresión característicamente humana. Quien tolera es humano y a quien se tolera también es humano.

El aspecto lógico de la tolerancia.- El término tolerancia es usado en muchos campos del saber y aun en diferentes ámbitos de la vida cotidiana, a saber, como: «resistir», «soportar», «aguantar», «permitir»; incluso como «impedir». En la lógica tradicional, tenemos que, «*ponens*» significa ‘que pone’ o ‘que afirma’; ‘*tolens*’ ‘que borra’ o ‘que niega’ [...] ‘*Modus ponens*’ puede traducirse ‘modo que afirma’ o ‘modo afirmativo’; ‘*modus tollens*’, ‘modo que niega’ o ‘modo negativo’» [Ferrater Mora, José II, 1965, pág. 220]. Así, pues, la tolerancia tendría que ver, según lo anteriormente asentado, con un ‘quitar’, ‘suprimir’, ‘hacer desaparecer’ o ‘destruir’. «La tolerancia consiste en una doble suspensión o limitación; quien tolera retira –al menos, de momento—su capacidad de impedir [...] Con ánimo de encarecer la ambigüedad constitutiva de la doble negación en qué consiste tolerar, se puede sugerir su equivalencia a una fórmula tal como ‘*suspender la suspensión de algo*’, o enunciados de aspecto menos paradójico –pero con el mismo sentido, en el fondo--, como ‘*levantar la prohibición*’ (donde la prohibición es el obstáculo que, previamente, se había ‘*levantado*’); ‘*contener la propia capacidad*’ cuando esa capacidad hubiera podido ser ejercitada para limitar o *contener* la autonomía del otro; ‘*negarse a prohibir*’ (cuando prohibir sería *negar*

la posibilidad de acción ajena), etc.» [Vinuesa José María 2000, págs. 62-63]. Por eso, intolerancia es, al parecer, un concepto lógicamente mejor construido y más entendible, ya que contienen una sola suspensión: la que prohíbe o juzga algo como no aceptable.

Por supuesto, no estoy sugiriendo que nos mostremos o nos manifestemos como intolerantes en lugar de tolerantes; pues, lo anteriormente asentado está considerado únicamente el sentido lógico y lingüístico de ambos términos: tolerancia/intolerancia. En todo caso, lo que estoy tomando en cuenta, hasta este momento, es sólo su pertinencia lógica y etimológica; no su pertinencia social o política; ni mucho menos religiosa o sexual.

La tolerancia se despliega en dos planos: el del sujeto y el del objeto. Esto es, existe un sujeto con una capacidad de tolerar, a este sujeto le podemos llamar *tolerante* y a su capacidad para tolerar, le llamaremos *tolerabilidad*; con relación al objeto, podemos decir que él es lo tolerable o lo tolerado; desde luego, quien encarna dicho objeto (palabra que derivada del latín, significa aquello que está frente a mí) es otro sujeto. La paradoja, entonces, consiste en aquél objeto con el que me encuentro, es otro sujeto como yo. Así, pues, ése otro sujeto es alguien a quien yo tolero, él representa lo tolerable y lo tolerado, o, para ser más precisos, son sus acciones o sus comportamientos los que considero como tolerables. «No obstante, la tolerabilidad, a veces, es *objetiva*, en el sentido de intersubjetiva, socialmente fijada [...] Pero también hemos de admitir una *tolerabilidad subjetiva*. La posibilidad de que cada sujeto moral establezca un campo suplementario de no tolerabilidad sobre los mínimos socialmente fijados está permanentemente abierta. De hecho, todos actualizamos (y reactualizamos a lo largo de nuestra vida) continuamente, en mayor o en menor medida y de acuerdo con nuestra personal escala de valores y preferencias, el ámbito de lo no tolerable, en cuyos límites ponemos, metafóricamente, el cartel de 'No pasar'». [Vinuesa, op. cit., págs. 67-68].

En este apartado, lo que pretendo es arribar a una caracterización mínima para definir, de manera aproximada, lo que es la tolerancia. Es decir, el aspecto lógico de la tolerancia tiene que ver con lo que la tolerancia *no* es, para llegar a establecer lo que la tolerancia *sí* es. Más atrás (en la introducción, para ser

precisos), he hablado de preferencias (en relación con la tolerancia), en sentido fuerte y preferencias, en sentido débil, ahora me referiré a la tolerancia/intolerancia, en sentido negativo y positivo. «Según distingue Bobbio, pueden separarse las siguientes modalidades:

- a. *Tolerancia positiva*: aceptación de lo diferente, exclusión de la discriminación. Principio fundamental de la vida social libre y pacífica.»
- b. *Tolerancia negativa*: indulgencia culpable, condescendencia cómplice, indiferencia, cobardía, ceguera a los valores...
- c. *Intolerancia positiva*: severidad, rigor, firmeza de los principios, justa o debida a la exclusión de todo lo que pueda dañar al individuo o a la sociedad. (Tiene que ver, como causa, con la decisión puntual de no tolerar, tras ponderación adecuada).
- d. *Intolerancia negativa*: indebida exclusión de lo diferente» [Vinuesa, op. cit., págs. 109-110]

Lo estructural y lo coyuntural en el estudio de la tolerancia.- Otra consideración más que me parece debe agregarse sobre el asunto de la tolerancia/intolerancia, es la que se refiere a si la tolerancia es un *a priori*, en palabras más sencillas, a si existe algo llamado tolerancia que esté al margen de los fenómenos políticos, raciales, religiosos y sexuales, por un lado; y por el otro; a si la tolerancia es algo meramente ocasional, accidental y exclusivamente histórico. Tal parece que tenemos que oscilar entre la disyuntiva de lo conceptual y, por ende, teórico; y lo circunstancial y, por consecuencia, empírico e histórico.

Como ya se dijo, con anterioridad, todos actualizamos y reactualizamos los límites de lo tolerable y de lo no tolerable histórica y socialmente, por tanto, sí es importante, y yo diría insoslayable, se considere la época histórica y el momento social e incluso la circunstancia geográfica para plantear y replantear el tema de la tolerancia/intolerancia. Sin embargo, no basta con un enfoque que privilegie exclusivamente a tales aspectos; se requiere, asimismo, no sólo en forma suplementaria, sino concomitante, que el tratamiento teórico-conceptual esté también presente, pues, de otra manera, no podríamos cerrarle el paso a o azaroso, lo caprichoso, lo inesperado y lo impredecible.

El aspecto tipológico de la tolerancia.- El término tolerancia se despliega en distintas áreas del conocimiento y aunque en este trabajo abordaré preferentemente cuatro; daré a continuación una panorámica de algunos de los ámbitos del saber en donde se puede (y de hecho así se hace) hablar de tolerancia. «En el intento de esclarecer los diversos usos de la palabra ‘tolerancia’ es preciso tener en cuenta que, además de la referencia cultural (opiniones, formas de vida, costumbres, sistemas morales, valores, creencias religiosas...), la tolerancia puede también predicarse de fenómenos o realidades pertenecientes a la matemática, la sintaxis, la física, los sectores de la construcción, la industria y el comercio, las finanzas y la terapéutica, entre otras áreas del saber y del hacer». [Vinuesa, op. cit., pág. 113].

A) La tolerancia política.- ¿Es la tolerancia una virtud? Al responder afirmativamente, se circunscribe la tolerancia al campo de la ética. ¿Es la tolerancia una pequeña virtud para la democracia? Al responder afirmativamente, se vincula la tolerancia con la ética y con la política. La tolerancia se convierte en una palabra-comodín si no se la precisa y se la caracteriza con rigor. Así, pues, es apremiante conceptualizar o, por lo menos delimitar el término tolerancia, ya que de no llevarse a cabo este imperativo teórico y práctico, al mismo tiempo, el término, la palabra o el concepto se vuelven nada, se vacían de sentido.

La mención del término y, asimismo, de la palabra se convierte, si no se hace un manejo preciso, en una irresponsabilidad teórica y práctica. La referencia al concepto, sin una definición mínimamente preliminar y de aproximación en torno a él, lo convierte, para expresarme lógicamente, en un concepto de clase cero, es decir, lo único que designa es nada.

Se ha llegado al punto de hablar de una “tolerancia tiránica” o “represiva” frente a una “tolerancia liberadora”. Aquí, como se puede fácilmente observar, se arriba a un planteamiento maniqueísta (blanco-negro) y, de igual forma, se cambia el sentido positivo de la tolerancia (el caso de la tolerancia liberadora) por el sentido negativo (el caso de la tolerancia represiva o tiránica).

La tolerancia no se da en estado puro, esto es, al margen de las condiciones socioeconómicas concretas. La tolerancia política, principal aunque

no exclusivamente, es dinámica o sea, no aspira tanto a la institucionalización sino a su ejercicio democrático. «Tolerancia política es la expresión de la responsabilidad en lo referente a la autonomía política del ciudadano, en una democracia, con respecto a la mayoría y las minorías. Por eso, la tolerancia es un criterio ético para determinar la capacidad de tradición de la actividad política» [Trutz Rendtorff, cit. Por Irig Fetscher 1995, pág. 137].

Nos encontramos, en la caracterización anterior, con algo interesante, a saber, la política no es absoluta. La vida política es una forma de vivir y, en cierto modo, de convivir; aunque también hay que decirlo, de disentir. La dimensión de la tolerancia como un criterio ético, le otorga otro carácter que no es, por cierto, exclusiva y reductivamente, el político. «He calificado a la tolerancia de ‘pequeña virtud’, no porque la considere insignificante, sino porque depende de otras virtudes y condiciones institucionales, sin las cuales perdería su valor. Bien entendida, la tolerancia no significa indiferencia hacia los demás, sino el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferentes. Ambas cosas están –o deberían estar—relacionadas con la simpatía y el interés. La tolerancia es una actitud que debería practicar tanto el individuo como el grupo social, tanto el gobierno, el Parlamento, como la ‘opinión pública’» [Iring Fetscher, op. cit., pág. 143].

B) La tolerancia racial.- La tolerancia/intolerancia se expresa también en diferentes grupos raciales. En el ámbito interno, los países que cuentan con una población marcadamente heterogénea hace patente una cierta intolerancia racial: es el caso de México, pero no sólo de México sino de los E. U., de Canadá, de la India, de Alemania, etc.

El problema de la tolerancia/intolerancia racial se manifiesta, además, en la relación mayorías-minorías ¿Cómo debería tratar un estado liberal a las minorías no-liberales? ¿Se tiene que promover la justicia racial? ¿En qué consiste una justicia racial? ¿Las leyes deben ser ciegas al color? Separar a los grupos raciales aunque con trato equitativo, no resuelve el problema, no cancela la injusticia. «En *Brown v. Board of Education*, el tribunal Supremo estadounidense abolió el sistema de instalaciones escolares segregadas para

los niños negros y blancos en el Sur. Esta decisión, y el movimiento de derechos civiles en general, ejerció una enorme influencia en los criterios estadounidenses sobre la igualdad racial». [Kymlicka 1996, pág. 89]

No se trata sólo de luchar en contra de la segregación (exclusión) racial sino, asimismo, de evitar la asimilación (inclusión) racial coercitiva. «Así como los negros fueron *excluidos* (segregados) de la sociedad blanca por imperativo legal, esta misma ley hizo que los indios –pueblos aborígenes con sus propias culturas, religiones y territorios—fueran forzosamente *incluidos* (integrados) en dicha sociedad. Esto es lo que se entiende por asimilación coercitiva: la práctica de obligar, mediante la inmersión, a una minoría étnica, cultural y lingüística, a que abandone su especificidad y su identidad y se mezcle con el resto de la sociedad». [Gross 1973, pág. 244].

La intolerancia/tolerancia racial tiene diversos matices, esto es, no se ejerce de la misma manera en todos los casos; tiene sus especificidades. El fenómeno presenta varias aristas y eso es lo que lo vuelve más complejo en el ámbito teórico. « [...] mientras que el racismo contra los negros se debe a que los blancos se niegan a admitir que los negros son miembros en pleno derecho de la comunidad, el racismo contra los indios surge fundamentalmente de que los blancos se niegan a admitir que los indios son pueblos distintos, con sus propias culturas y comunidades». [Kymlicka, op. cit., pág. 91].

C) La tolerancia religiosa.- Más atrás, cuando abordé el proceso de racionalidad en John Locke, vimos algunos rasgos referidos a la tolerancia religiosa. No es un problema, este último, particularmente sencillo. Las guerras o conflictos de religión nunca han sido un problema o un asunto fácil de resolver o de enfrentar. No se trata, como en el caso de la tolerancia racial, de ser “ciegos al color”. No se puede uno desentender, como si nada asara, de las creencias o de las convicciones del otro. Las creencias comprometen el modo de ser de una persona o de un conjunto de personas. En ocasiones, las creencias o las convicciones forman una segunda naturaleza en los seres humanos.

Por otra parte, la tolerancia/intolerancia religiosa mantiene relaciones con las prácticas religiosas concretas: las festividades que se enmarcan en un calendario religioso anual, el culto a los santos, a las distintas vírgenes que

puebla el ámbito religioso cristiano, todo esto encontramos, limitándonos únicamente a la cultura occidental, la cual, se caracteriza, aun dentro del propio cristianismo, por ser muy heterogénea tanto en lo interno (el ámbito de la conciencia) como en lo externo (las diferentes manifestaciones históricas, sociales y culturales de la actividad religiosa). « [Hay que permitir] que los individuos creen en lo que quieran creer, que se reúnan libremente con otros que comparten sus creencias, que asistan a la iglesia que elijan e, incluso que no creen en lo que no quieran creer, que no vayan a la iglesia a la que no quieran ir. ¿Qué más puede alguien desear? ¿No es éste el modelo de un régimen de tolerancia?». [Walzer 1998, pág. 79].

La tolerancia religiosa exige más que un simple rechazo para interferir en lo que cree o practica el otro. La tolerancia religiosa es más que un simple 'dejar al otro en paz'. Dicho en otras palabras, la tolerancia/intolerancia religiosa no se sustenta en una simple aversión, desaprobación o disgusto por lo que el otro dice o hace, o en una indiferencia o ignorancia por lo que el otro dice o hace; al contrario, la tolerancia/intolerancia religiosa tiene que ser avalada por la emisión de juicios morales sobre las convicciones y la conducta de los demás. «El rasgo más interesante de la inicial tolerancia norteamericana fue la exención del servicio militar otorgada a los miembros de determinadas sectas protestantes conocidas por sus convicciones pacifistas». [Walzer, op. cit., pág. 81]

D) La tolerancia sexual.- Acaso el tema de la tolerancia sexual sea el más controvertido dentro de los tipos de tolerancia que hasta aquí he destacado. Por eso, está muy lejos de ser abordado en forma objetiva. La tolerancia/intolerancia, en sí misma, es un asunto que está permeado por la pasión y algunas veces por la sinrazón. «La tolerancia es un tema desagradable. Esto es porque el problema de la tolerancia aparece sólo en conexión con las cosas desagradables: herejía, subversión, prostitución, abuso en el consumo de drogas, pornografía, aborto y crueldad con los animales...» [Cranston 1987, pág. 101].

El principio del perjuicio de Mill.- ¿En qué momento los gobiernos deben intervenir en las relaciones de los civiles? Las acciones, entre los seres humanos, pueden producir ultraje, ofensa o aflicción. Los límites de la libertad sólo se establecen con relación al concepto de daño o perjuicio. Ahora bien, lo

que aquí falta por precisar es el concepto de daño, pues, este término puede interpretarse en muchos sentidos: el daño, ya sea físico, moral o psicológico se manifiesta en las prácticas sociales o en las diversas formas de vida. Pero, no es tanto el daño propiamente dicho sino el alcance del daño lo que adquiere más o menos gravedad y controversia.

Así como en el caso de la tolerancia política, ésta acepta la existencia de un sistema plural de partidos: o así como en la tolerancia racial, la coexistencia de diferentes grupos étnicos es un hecho; de igual forma, en la tolerancia religiosa es admisible la libertad de cultos, por consiguiente, se desprende todo lo anterior, que en un régimen de tolerancia sexual, se tienen que aceptar distintas relaciones sexuales, estribaría, según Mill, únicamente en el daño físico o moral que tales relaciones ocasionaran. « [...] el daño físico, la muerte y el encarcelamiento son frecuentemente citados como casos paradigmáticos de perjuicios, pero aun éstos no son siempre e invariablemente percibidos como perjuicios por las personas que los experimentan. Por el contrario, la muerte puede ser considerada como una liberación santa, el encarcelamiento como una experiencia curativa; y el daño físico como necesario para un perfeccionamiento moral y espiritual. Un caso clásico de lo último es la actitud de (por lo menos algunas) mujeres musulmanas hacia la así llamada circuncisión femenina. Desde una perspectiva occidental, vemos esta práctica como una mutilación bárbara, pero existe plena razón para pensar, tocante a esto, que las mismas mujeres interpretan el asunto de manera muy distinta, mas no como para padecer tal tratamiento». [Susan Mendus, op. cit., pág. 125].

Estoy de acuerdo en que no todas las acciones consideradas perjudiciales tienen que prohibirse o restringirse; pero aún queda por determinar cuál o cuáles son los criterios para fijar los límites, socialmente hablando y en relación específica con los asuntos sexuales, para calificar algo inaguantable, es decir, de intolerable.

¿Es inaguantable la pornografía? ¿La pornografía promueve y alienta la incidencia de delitos sexuales en una sociedad? ¿Debe cancelarse el derecho de los individuos a leer o a ver pornografía en privado? ¿Leer o ver material pornográfico convierte a los individuos, forzosamente, en seres abominables

moralmente o seres bestiales? ¿Hay manera de probar que existe una relación proporcional entre el consumo de material pornográfico y el incremento en la incidencia de delitos y agravios sexuales? « [...] considerando desde la perspectiva del consumidor potencial de pornografía, el principio de independencia moral dicta una política de tolerancia. Visto desde la perspectiva femenina, esto ordena una política de restricción. [...] Existen los derechos del consumidor potencial, y los derechos (al menos, de algunas) mujeres. Estos derechos sencillamente conflictúan, y no solamente no existe un algoritmo para una ley sensible que gobierne la pornografía, no hay más que apelar al concepto de perjuicio el cual ha sido ya considerado para ser hondamente agrietado». [S. Mendus, op. cit., págs. 128-129].

Conclusiones.- He arribado al final, provisorio, de este trabajo. Es claro, aún falta mucho por investigar. Ahora bien, no se trata de apelar a la consabida justificación; al contrario, pienso, intentado un balance, que el camino para la dilucidación del problema de la tolerancia se ha iniciado ya hace algunos años. Los ejemplos de Locke y Mill, así como los de Voltaire y, más recientemente, los trabajos de autores como Susan Mendus, Kamen, King y Walzar, entre otros, nos hacen manifiesto que el tema-eje de mi trabajo ha captado la atención de autores ciertamente importantes. Por mi parte, lo que me propuse aquí fue a llevar a cabo una tarea de aproximación y reconstrucción del tema propuesto.

Por otro lado, con relación al contenido de lo aquí expuesto, debo decir que el tratamiento realizado por mí del asunto abordado en esta oportunidad, se basa en autores que se ubican en la tradición del liberalismo. En el cuerpo del trabajo se ha subrayado, con relativa amplitud, el despliegue del liberalismo en dos vertientes, a saber, el liberalismo histórico y el liberalismo moderno.

¿Qué es lo que procura un pensador liberal, la libertad o la igualdad? «Ronald Dworkin, insiste en que la igualdad —no la libertad— es el valor básico del liberalismo. Desde su consideración, los liberales no tienen un compromiso fundamental con la libertad, sino únicamente un compromiso con aquellas libertades que son necesarias si estamos tratando a las personas como iguales. Los liberales no valoran la libertad *más* de lo que ellos valoran la igualdad, [dice Dworkin]. Por el contrario, ellos valoran la libertad sólo porque valoran la igualdad» [Dworkin 1985, caps. 9, 10].

Ahora bien, la diversidad, la diferencia, podrían también invocarse como elementos centrales en un enfoque o en tradición liberales. Tal situación la encontramos más en Stuart Mill que en Locke, es en aquél donde se pone mayor énfasis en la noción de autonomía, perfeccionamiento moral y mejoramiento espiritual. Por eso, aunque el texto de Locke se titula *Carta o Epístola sobre la tolerancia*, es más bien en Stuart Mill donde encontramos aspectos que contribuyen al esclarecimiento conceptual de la tolerancia que es, a final de cuentas, el objetivo principal de este trabajo.

No obstante, no estoy desdeñando y rebajando las aportaciones de Locke, simplemente, quiero destacar la dimensión ético-religiosa de la obra del autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, por una parte; y, por otra, la dimensión ético-política del trabajo de Stuart Mill. En suma, ambos, como representantes del llamado liberalismo histórico, hacen aportaciones relevantes para el establecimiento del concepto de tolerancia como un concepto ético-jurídico-político.

Algo en lo que los pensadores, dentro de la tradición liberal o dentro la expresión moderna del liberalismo, no ponen mucho el acento, para el estudio y análisis de la tolerancia, es en el punto de las condiciones económicas, políticas y sociales. Desde luego, habría que revisar cuidadosamente la propuesta de los comunitaristas. Sin embargo, pienso, es en el marco de las sociedades socialistas (de las escasas que aún quedan) y no sólo en el marco de la sociedad liberal, donde se tendría que hacer un esfuerzo más pormenorizado de reconstrucción teórica y práctica de la noción de tolerancia.

Como ya he dicho mi trabajo, inicial de reconstrucción ha considerado las fundaciones históricas y conceptuales de la tolerancia en la teoría política liberal. Habría todavía que indagar, con mayor acopio de información, análisis y reflexión, en torno a las relaciones que se manifiestan, en lo teórico y en lo práctico, en ambas sociedades: la liberal y la socialista. En primera instancia, una diferencia importante, entre socialismo y el liberalismo, como teorías, radica en sus diferentes concepciones de la relación entre el individuo y la sociedad.

¿De qué manera conciben los socialistas al Estado? ¿El Estado es o no una arena neutral en la que las personas pueden perseguir sus propios intereses y proyectos personales?

Por supuesto, no es aquí donde voy a abordar tales problemas, baste decir que la concepción y práctica de la tolerancia, en una sociedad socialista, es distinta de la que ha llevado a cabo la comprensión liberal. La sociedad socialista no se preguntaría: ¿Quién soy yo? ¿Quién eres tú?, se preguntaría ¿Quiénes somos nosotros?

Bibliografía

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía* (Tomo II: L- Z). Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.

Fetscher, Iring, *La Tolerancia_* (una pequeña virtud para la democracia). Traducción: Nérida Machain. Revisión técnica: Ruth Zimmerman. Barcelona. Editorial Gedisa, S. A., 1995.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural* (Una teoría liberal de los derechos de las minorías). Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona • Buenos Aires • México. Paidós, 1996.

Locke, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, con prólogo de Alfredo Juan Álvarez. Tr. Alfredo Juan Álvarez, Francisco Márquez. Barcelona. Ediciones Grijalbo, S. A. 1975.

Mendus, Susan, *Toleration and the Limits of Liberalism*. Versión española (inédita, capítulos.: 1, 4 y 5) de: Armando Héctor Perea Cortés, 1999.

Salmerón, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*. México • Buenos Aires • Barcelona. Paidós/Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1998.

Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica* (Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros). Traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, México, D. F. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V., 2001.

Vinuesa, José María, *La Tolerancia* (contribución crítica para su definición). MADRID, EDICIONES DEL LABERINTO, S. L. 2000.

Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*. Traducción de Francisco Álvarez. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1998.

Apéndice I: Resumen comparativo de las diferentes nociones de tolerancia.

Resistencia de estructuras físicas

- a) Capacidad de absorción de presiones adicionales, sin deformación.
- b) Cuantificación del incremento de presión a la que puede ser sometida una estructura, sin resentirse (deformarse, sufrir fisuras...).

Estadística

- a) Campo de dispersión de los datos de un muestreo.
- b) Desviación estándar (expresión de la dispersión).

Finanzas

- a) Espacio que abarca la varianza o conjunto de las diferentes expectativas de rentabilidad de una cartera diversificada de inversiones.
- b) Desviación estándar de la rentabilidad teórica.

Balística

- a) Sector de dispersión de los impactos, expresada por el desvío medio cuadrático
- b) Medida de la disgregación de los impactos.

Producción industrial

Margen de defecto o error admitido en la calidad de los productos.

Intercambio comercial

Diferencia consentida en la calidad o la cantidad de las mercancías, expresada en forma porcentual, generalmente

Patología y terapéutica

- a) Resistencia o inmunidad a los gérmenes patógenos.
- b) Capacidad del organismo para soportar ciertos medicamentos y aprovechar su acción curativa.
- c) Contención de los conflictos psíquicos.

Sintaxis

Facultad del hablante para construir como quiera su propia sintaxis, explicitando sus reglas.

Eficacia del derecho

Margen de desobediencia (o incumplimiento) admisible a las normas válidas, sin que dejen de ser eficaces.

Legitimidad del poder

«Consenso dentro del cual los ciudadanos mantienen la disposición generalizada a aceptar las decisiones del poder político como emanadas de un poder legítimo». [Vinuesa, op. cit., págs. 139-140].

Apéndice II: GUÍA PARA UNA LECTURA ADICIONAL

Las discusiones de la tolerancia raras veces forman el tema central de los libros modernos en filosofía política, pero la referencia al tema es hecha por muchos escritores sobre asuntos relacionados, particularmente, aquellos escritos dentro de la tradición liberal. El más accesible y sostenido enfoque moderno de la tolerancia es el de King (1976), y las obras más interesantes son las que están fundadas en Wolff *et. al.* (1965), que incluye el ensayo seminal de Marcuse 'Tolerancia Represiva'. Un enfoque útil de la tolerancia religiosa y de su relación con el pluralismo y el relativismo está en Newman (1982). Aparte de estos, los lectores interesados en la tolerancia, están mejor informados para volver la vista a algunos de los textos clásicos – particularmente, *La Epístola de la tolerancia (Letter on Toleration)* y *Sobre la Libertad (On Liberty)*. Ellos debieran también remitirse a Rawls (1971), Dworkin (1977, 1985), y Raz (1986), donde las teorías de la tolerancia son presentadas como parte de la teoría política liberal.

He dividido la guía adicional de lectura en tres secciones: la primera recomienda algunas críticas y discusiones de la *Epístola sobre la Tolerancia* de John Locke. La segunda sugiere algunos comentarios respecto de *Sobre la Libertad* de John Stuart Mill. La tercera indica algunos trabajos modernos donde el concepto de tolerancia es discutido.

***La Epístola sobre la Tolerancia* de John Locke**

Aunque la filosofía política de John Locke ha recibido extensos comentarios, ha habido, comparativamente, poco interés filosófico en la *Epístola*. Dunn (1984) suministra una breve y excelente relación del

pensamiento filosófico de Locke, poniendo el énfasis en el papel de la filosofía política. Ashcraft (1986) suministra un detallado examen de las circunstancias históricas que han influenciado la filosofía política de Locke. Él discute la propia *Epístola*, así como el registro total de escritos relacionados con ella y la correspondencia. Las implicaciones filosóficas de la *Epístola* son lúcidamente discutidas por Waldron (1988) y Cranston (1987).

Sobre la Libertad, de Mill

La literatura *Sobre la Libertad*, de Mill es enorme. Un libro introductorio útil es el de Thomas (1985). Para una crítica más detallada, los lectores debieran consultar Himmelfarb (1974), Gray (1983) y Rees (1985) suministra un excelente enfoque de la recepción en el siglo XIX de *Sobre la Libertad* y hace, además, una contundente crítica a la versión de Himmelfarb de las 'dos tesis de Mill'. Empero, su contribución más importante al debate, es su interpretación del principio de Mill y su distinción entre autoestima y con respecto a otras acciones. El libro Gray lucha en contra del espinoso problema del utilitarismo de Mill, y concluye que el principio de libertad es, en sí mismo, una aplicación del principio de utilidad.

Escritos modernos

Una de las más estimulantes contribuciones es la de Raz (1986). Los capítulos finales suministran una convincente defensa de una teoría de la tolerancia fundada sobre el valor de la autonomía. Elementos de esta defensa están, de igual modo, fundados en Raz (1982, 1988).

A lo largo de los años, Ronaldo Dworkin ha escrito, en extenso, acerca de los problemas prácticos de la tolerancia. Muchos de sus más importantes artículos (sobre pornografía, igualdad racial y desobediencia civil) son ahora reunidos en Dworkin (1985). Estos artículos discuten la fundación del liberalismo en un principio de igual interés y respeto. Ellos

examinan, además, las consecuencias prácticas que Dworkin cree se sigan de tal liberalismo.

En general, un libro útil sobre el liberalismo es el de Arblaster (1984). Artículos sobre la tolerancia, en la historia de la teoría política, están reunidos en Mendus (1988).

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, B. A. (1980) *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press).

Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Blackwell, Oxford)

Ashcraft, R. (1986) *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'* (Princeton University Press).

Barry, B. (1965) *Political Argument* (Routledge & Kegan Paul, London).

Bates, M. S. (1945) *Religious Liberty: An Inquiry* (International Missionary Council, New York).

- Benyon, J. (ed.) (1984) *Scarman and After: Essays Reflecting on Lord Scarman's Report, the riots and their aftermath* (Pergamon, London).
- Berlin, I. (1969) *Four Essays on Liberty* (Clarendon, Oxford).
- Bossy, J. (1985) *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford University Press).
- Burgess, A. (1984) *Ninety Nine Novels: The Best in English since 1939* (Allison and Busby, London).
- Cooper, D. (1983) 'The Free Man' in A. Phillips Griffiths (ed.) *Of Liberty*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 15 (Cambridge University Press).
- Cranston, M. (1987) 'John Locke and the Case for Toleration' in S. Mendus and D. Edwards (eds.) *On Toleration* (Clarendon, Oxford).
- Dunn, J. (1969) *Political Thought of John Locke* (Cambridge University Press).
- Dunn, J. (1984) *Locke* (Oxford University Press).
- Dunn, J. (1985) *Rethinking Modern Political Theory* (Cambridge University Press).
- Dworkin, A. (1981) *Pornography: Men Possessing Women* (Women's Press, London).
- Dworkin, D. (1977) *Taking Rights Seriously* (Duckworth, London).
- Dworkin, R. (1985) *A Matter of Principle* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Eccleshall, R. et. al. (1984) *Political Ideologies: An Introduction* (Hutchinson, London).
- Edwards, D. S. (1985) 'Toleration and the English Law of Blasphemy' in J. Horton and S. Mendus (eds.) *Aspects of Toleration* (Methuen, London).
- J. Horton and S. Mendus (eds) *Aspects of Toleration* (Methuen, London).
- Gentile, G. (1960) *Genesis and Structure of Society* (Illinois University Press, Urbana).
- Gray, J. (1983) *Mill on Liberty: A defence* (Routledge and Kegan Paul, London).

- Himmelfarb, G. (1974) *Of Liberty and Liberalism* (Borzoi Books, Knopf, New York).
- Horton, J. (1985) 'Toleration, Morality and Harm' in Horton and Mendus (eds) *Aspects of Toleration* (Methuen, London).
- Hume, D. (1975) *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed) (Clarendon, Oxford).
- Jones, P. (1989) 'The Ideal of the Neutral State' in R. Goodin and A. Reeve (eds) *Liberal Neutrality* (Routledge, London).
- Kant, I. (1949) 'What is Orientation in Thinking', in L. W. Beck (trans. And ed.) *Kant's Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy* (Chiago University Press).
- Kant, I. (1966) *Groundwork for a Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton as *The Moral law* (Hutchinson, London).
- Kant, I. (1968) *Critique of Pure Reason*, J. Kemp Smith (ed. and trans Macmillan, London).
- Kappeler, S. (1986) *The Pornography of Representation*. (Polity Press, Oxford, Cambridge).
- Kelly, P. (1984) *John Locke: Authority, Conscient and Religious Toleration* (M. A. Dissertation, University of York).
- Kerner (1968) *Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders* (Bantam Books, New York).
- King, P. (1976) *Toleration* (George Allen and Unwin, London).
- Locke, J. (1983) *A Letter Concerning Toleration*, Tully, J. (ed.) (Hackett, Indianapolis).
- Mazlish, B. (1975) *James and John Stuart Mill* (Basic Bookx, New York).
- Mendus, S. (1985) 'Harm, Offence and Censorship' in Horton and Mendus (eds) *Aspects of Toleration* (Methuen, London).
- Mendus, S. and Edwars, D. (1987) *On Toleration* (Clarendon, Press, Oxford).
- Mendus, S. (1988) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge University Press).
- Mill, J. S. (1984) *Essays on Equality, Law and Education*, Collected Works, Vol. XXi (university of Toronto Press).
- Mill, J. S. (1962) *Utilitarianism*, M. Warnock (ed.) (Fontana, London).

- Mill, J. S. (1962) 'Bentham', M. Warnock (ed.) *Utilitarianism* (Fontana, London).
- Mill, J. S. (1983) *The Subjection of Women*, K. Soper (ed.) (Virago, London).
- Mill, J. S. (1978) *On Liberty* (Penguin, Harmondsworth). Ed. G. Himmelfarb.
- Mill, J. S. (1973) *A System of Logic*, in *Collected Works Vol. VIII* (University of Toronto Press).
- Miller, D. (1988) 'Socialism and Toleration' in Mendus (ed.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge University Press).
- Murdoch, I. (1961) 'Against Dryness' in *Encounter*.
- Newman, J. (1982) *Foundations of Religious Tolerance* (University of Toronto Press).
- Nicholson, P. (1985) 'Toleration as a Moral Ideal' in Horton and Mendus (eds) *Aspects of Toleration* (Methuen, London).
- Packe, M. St John (1954) *The Life of John Stuart Mill* (Secker and Warburg, London).
- Passmore, J. A. (1986) 'Locke and the Ethics of Belief' in Anthony Kenny (ed.) *Rationalism, Empiricism and Idealism*, British Academy Lectures on the History of Philosophy (Clarendon, Oxford).
- Pateman, C. (1984) 'The Shame of the Marriage Contract' in J. Stiehm (ed.) *Women's View of the Political World of Men* (Dobbs Ferry Transnational Publishers, New York).
- Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract* (Polity Press, Oxford Cambridge).
- Pelezynski, Z. and Gray, J. (1984) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Athlone, London).
- Phillips, A. (1984) 'Fraternity', in B. Pimlott (ed.) *Fabian Essays in Socialist Thought* (Heinemann, London).
- Phillips Griffiths, A. (1983) *Of Liberty*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 15 (Cambridge University Press).

- Raphael, D. D. (1988) 'The Intolerable', in S. Mendus (ed.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge University Press).
- Rawls, J. (1971) *A theory of Justice* (Oxford University Press)
- Raz, J. (1982) 'Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern' *Mid-West Studies in Philosophy*, 7, pp. 89-120.
- Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom* (Clarendon, Oxford).
- Raz, J. (1988) 'Autonomy, Toleration and the Harm Principle' in S. Mendus (ed.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge University Press).
- Rees, J. C. (1985) *John Stuart Mill's 'On Liberty'* (Clarendon Press Oxford).
- Robson, J. (1968) *The Improvement of Mankind* (University of Toronto Press).
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press).
- Sandel, M. (ed.) (1984) *Liberalism and its Critics* (Blackwell, Oxford).
- Scarman, L. (1986) *The Scarman Report: The Brixton Disorders, 10-12 April, 1981* (Penguin, Harmondsworth).
- Scarman, L. (1987) 'Toleration and the Law' in S. Mendus and D. Edwards (eds.) *On Toleration* (Oxford University Press).
- Smith, G. W. (1984) 'J. S. Mill on Freedom' in Z. Pelezyński and J. Gray (eds.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Athlone, London).
- Stephens, J. Fitzjames (1967) *Liberty, Equality, Fraternity* (Cambridge University Press).
- Taylor, C. (1979) 'What's Wrong with Negative Liberty?' in A. Ryan (ed.) *The Idea of Freedom: Essay in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford University Press).
- Thomas, W. (1985) *Mill* (Oxford University Press).
- Tuck, R. (1988) 'Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century' in S. Mendus (ed.) *Justifying Toleration* (Cambridge University Press).
- Tully, J. H. (1983) *John Locke: A Letter Concerning Toleration* (Hackett, Indianapolis).
- Waldron, J. (1987) 'Theoretical Foundations of Liberalism' *Philosophical Quarterly*, 37, 147, pp. 127-50.

PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Introducción

En los países occidentales ha predominado un mecanismo para elegir y legitimar gobiernos llamado democracia representativa liberal. Dicha democracia representativa, parece eclipsar la definición de lo que sería la democracia en tanto tal, desdibujando otras formas de democracia tales como la directa o la participativa. Por una parte, para el pensamiento liberal la democracia directa es impracticable en Estados tan grandes como los modernos, ya que ésta es concebida para pequeñas ciudades de la antigüedad. Y por otra parte, la democracia participativa no ha sido pensada en el horizonte del liberalismo pues justamente es ésta la que pone en cuestión la conciencia individualista del liberalismo; de esta manera la democracia participativa requiere un sentimiento de comunidad, que el liberalismo desarraigó con su idea del individuo.

Sin embargo, y pese a las concepciones liberales que han hegemonizado las teorías de la democracia, en la actualidad algunos pensadores venidos de diferentes disciplinas han teorizado en torno a la democracia participativa. Por ejemplo, Crawford B. Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* ha planteado el tema de la democracia participativa como un modelo no desarrollado por el liberalismo pero que puede ser factible dentro del horizonte liberal. Otra propuesta de democracia participativa es la desarrollada por Enrique Dussel en diversos textos y concretada en su libro *Cartas a los indignados* en el que muestra que la participación es posible más allá de la representación liberal pero, también, más acá de la democracia directa anarquista. Para Dussel la democracia trans-liberal está en una democracia participativa (que le devuelve al ciudadano el sentimiento de comunidad) articulada con la democracia representativa (que le otorga factibilidad al proyecto democrático).

El presente ensayo está dividido en tres apartados: en el primero, se delimitan las principales tesis de la democracia y de la democracia directa; en el segundo, se expone la democracia representativa desde el pensamiento liberal, y, por último, en el apartado tres y en la conclusión, desde Crawford B. Macpherson y, más allá de él, desde Dussel se vislumbra la viabilidad de una democracia participativa articulada con una democracia representativa que sea factible en sociedades tan numerosas como las actuales.

Democracia y democracia directa

Desde la antigüedad la *democracia* se ha definido como el gobierno de muchos, de la mayoría, o de los pobres. En el *Discurso fúnebre de Pericles*⁴⁶ se delimitan las principales características de la democracia: 1) no depende del gobierno de pocos, sino de la mayoría; 2) las leyes garantizan la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, y 3) en el ámbito público, el ciudadano no es considerado por su posición en alguna clase social ni por su riqueza o pobreza más bien por su honradez en la cosa pública.

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es *democracia*, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de

⁴⁶ Véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro 11, 34-46.

acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama (Tucidides. 1987: libro 11 párrafo 37).

Aristóteles en su *Política* describirá a la *democracia* como aquella en la cual el poder no está en manos de unos o de unos cuantos sino de todos, o mejor dicho de la mayor parte. En el libro IV de la *Política* Aristóteles clasifica a los regímenes políticos en seis tipos: "...tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república; y tres desviaciones de éstos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república..." (Aristóteles: 1289^a). Para él la tiranía es el peor régimen dado que es la más alejada a una constitución y la democracia será la más moderada pero no deja de ser defectuosa aunque sea mejor que otra.

Además para el filósofo de Estagira no hay un solo tipo de democracia sino más bien hay una diversidad de formas de democracia las cuales responden a la composición de la propia sociedad. Las ciudades, para Aristóteles, se componen de diferentes partes: 1) campesinos encargados de la alimentación; 2) los trabajadores encargados de las artes y los oficios; 3) la clase de los comerciantes; 4) la de los jornaleros; 5) la de los defensores; 6) los que administran la justicia de los tributos y los consultivos; 7) los ricos; 8) los del servicio público, y 9) los magistrados. De estas partes, algunas veces participan todos, unas o una en el gobierno. Es evidente que de dicha participación diferencial en las distintas ciudades conformen diferentes regímenes, los cuales están formados por las diferentes partes que hacen posible la auto-sustentabilidad de las ciudades.

Por la misma composición de las sociedades es que hay varias formas de democracia, entre las que se encuentran: 1) la democracia igualitaria la cual se caracteriza porque los pobres no sobresalen más que los ricos, y ninguno ejerce soberanía sobre el otro, sino que ambos son iguales; 2) democracia tributaria es aquella en la que las magistraturas se conceden a partir de los tributos; 3) democracia basada en la no desacreditación para participar del gobierno, y la ley

es la que manda; 4) democracia en la que todos, en tanto son ciudadanos, participan de las magistraturas, pero la ley es la que manda, y 5) donde el pueblo es soberano y no la ley, esto ocurre por culpa de los demagogos.

De ahí que el pensamiento político griego haya legado una clasificación de las formas de gobierno, entre las que se haya la democracia, además de una definición clara de democracia, como el gobierno de muchos, de la mayoría, o de los pobres, que se mantiene en la actualidad en las diferentes teorías que abordan los problemas acerca de la democracia.

Ahora bien, una característica fundamental de la democracia griega es que se practicó en pequeñas ciudades, en las *polis*, ciudad-comunidad⁴⁷; era una democracia directa. Anqué en simientes ya estaba presente la democracia representativa, como se puede interpretar del siguiente fragmento del *Discurso fúnebre de Pericles* en el que indica que en las polis griegas habían magistrados:

Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia (Tucídides. 1987: libro 11 párrafo 37).

Se van delineando, por consiguiente, dos tipos de democracia la directa y la representativa. La democracia directa sería una situación ideal que se ha dado muchas veces en la historia en pequeñas comunidades. En la actualidad en sociedades tan numerosas como las nuestras se torna una utopía, un ideal que es lógicamente pensable pero empíricamente irrealizable. A lo largo de la historia hubo comunidades donde las decisiones políticas (lo público por excelencia) eran tomadas por todos los miembros de la comunidad política. Por su bajo número esas democracias fueron empíricamente imposibles en comunidades más amplias. Convirtiéndose ese tipo de democracia directa en un postulado contra fáctico, en una idea regulativa que le recuerda a los estados modernos el fundamento de la democracia que ha pasado hacer el deber ser. Es decir, muestra que el sistema democrático representativo liberal es imperfecto, defectuoso en tanto que ha escindido a la comunidad política entre

⁴⁷ Dirá Giovanni Sartori acerca de las *polis* griegas que "... la democracia antigua ni fue en absoluto una ciudad-Estado, como frecuentemente se nos dice; fue una ciudad-comunidad, una ciudad sin estado..." (en Sartori, Giovanni. (2008). *¿Qué es la democracia?* Taurus: México. p. 168).

representantes y representados. Ya Jean Jacques Rousseau muestra en *El Contrato social* que "...la soberanía no puede ser representada [por tanto] tan pronto un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo..." (2004: 91).

"...El intento de realizar empíricamente ahora y aquí el postulado de la democracia directa para evitar toda institucionalidad representativa sería, como la hemos denominado, la 'ilusión trascendental' de ciertos anarquistas de izquierda (como M. Bakunin, en nombre de la perfección moral de los ciudadanos) o de derecha (como en la solución de C. Schmitt y democracia 'aclamatoria', francamente irracional..."(Dussel. 2009:417).

En el siguiente apartado se abordará la democracia representativa liberal por ser en el liberalismo donde se desarrolló teórica y prácticamente el carácter representativo de la democracia. Para ello se retomará lo dicho por Norberto Bobbio principalmente. Se busca con dicha exposición avanzar en las críticas a la democracia representativa como una posibilidad de la democracia en sociedades tan numerosas como las actuales y avanzar hacia una democracia representativa que se articule con la democracia participativa, o mejor dicho que la democracia participativa se articule (subsuma) a la democracia representativa como un momento necesario funcional de la democracia que se está gestando en algunos países de América latina (como en Cuba, Venezuela, Ecuador) que constituyen un poder popular diferente a los tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial tradiciones de la política moderna.

Democracia representativa liberal

Como se indicó anteriormente hay dos formas principales de practicar la democracia: la primera la llamada democracia directa, en la que todos los miembros de una comunidad política participan libre y simétricamente en la toma de decisiones en la comunidad; como se indicó también dicha forma de democracia estuvo presente en comunidades muy reducidas y en la actualidad solo es un postulado lógico de la razón que indica, una utopía, lo que debe ser y no lo que es que recuerda a las sociedades democráticas el fundamento de la democracia. La segunda, la democracia representativa, en la que la comunidad política se da a representantes. Al ser sociedades más numerosas y al no poder los ciudadanos participar en todas las decisiones públicas, la comunidad política

se escinde en representantes y representados. Los representados eligen en democracia directa los representantes; con ello se le da origen a la democracia representativa donde los representantes tomarán las decisiones en nombre de la comunidad política.

Quien mejor ha desarrollado la democracia representativa será la política liberal. Para la política moderna, y en particular para el liberalismo, todo inicia con el contrato social, un contrato en el que todos los miembros singulares de una comunidad deciden darse un poder que los obligue a cumplir sus promesas y los saque del estado de naturaleza en el que se encuentra inicialmente. Lo fundamental de dicho acto está en que los individuos que deciden constituir el estado de derecho ya traen consigo sus derechos naturales que el nuevo estado estará obligado a garantizar. La doctrina de los derechos naturales representa el núcleo fuerte del estado liberal. Sin dicha tesis sería imposible pensar al liberalismo. Dado que la idea de *individuo* del liberalismo se funda en dichos derechos naturales.

El presupuesto filosófico del Estado liberal [...] es la doctrina de los derechos del hombre elaborada por la escuela del derecho natural (o iusnaturalismo) [...] todos los hombres indistintamente, tiene por naturaleza, [...] algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad, que el estado [...] debe respetar no invadiéndolos y garantizarlos (Bobbio. 2010: 11).

En un estado liberal lo más importante y lo primero es el individuo con sus intereses y necesidades. El estado está para garantizar los derechos naturales de los individuos. Sin individualismo no hay liberalismo. Por lo que el estado más conveniente para el liberalismo será el estado mínimo. "...El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto como respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el *estado de derecho*; la noción común para representar el segundo es el *estado mínimo*..." (Bobbio. 2010: 17).

De ahí que, dentro de la doctrina liberal la democracia más conveniente para el desarrollo del liberalismo sea la democracia representativa, la cual viene a unir lo que el liberalismo desunió. El liberalismo busca garantizar los derechos

naturales de los individuos, de los átomos que componen a las sociedades. Mientras que la democracia busca la soberanía popular.

La única manera de hacer posible el ejercicio de la soberanía popular es la atribución al mayor número de ciudadanos del derecho a participar directa o indirectamente en la toma de decisiones colectivas, es decir, la mayor extensión de los derechos políticos hasta el último límite del sufragio universal (Bobbio. 2010: 46).

Dicha soberanía popular no es contaría al estado de derecho ni al estado mínimo de la política liberal. Además "...el mejor remedio contra el abuso del poder del estado es la participación directa o indirecta de los ciudadanos, del mayor número de los ciudadanos, en la formación de las leyes..." (Bobbio. 2010: 47).

"... si por democracia moderna se entiende la democracia representativa, y si a la democracia representativa es inherente la desvinculación del representante de la nación del individuo representado y de sus intereses particulares, la democracia moderna presupone la atomización de la nación y su recomposición en un nivel más alto y restringido como lo es la asamblea parlamentaria. Pero este proceso de atomización es el mismo proceso del que nació la concepción del Estado liberal, cuyo fundamento debe buscarse, como se ha dicho, en la afirmación de los derechos naturales e inviolables del individuo..." (Bobbio. 2010: 38).

Para los liberales el gobierno democrático apropiado para las sociedades modernas será la democracia representativa, que es la forma de gobierno en la que la comunidad política no toma las decisiones directamente, sino que elige a sus representantes que deberán decidir por ellos.

"...la democracia representativa nació también de la convicción de que los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuáles son los intereses generales mejor que los ciudadanos, demasiado cerrados en la contemplación de sus intereses particulares, y por tanto la democracia indirecta es más apropiada para lograr los fines para los cuales había sido predispuesta la soberanía popular..." (Bobbio. 2010: 36).

Ahora bien, la democracia representativa liberal se ha alejado de los representados fetichizando su ejercicio delegado del poder político por lo que ha perdido el consenso de los ciudadanos por la ola de corrupción que poco a poco

se ha ido configurando sistémicamente. Los ciudadanos en la democracia representativa liberal se sienten cada vez menos representados por sus representantes; porque nunca tanto como hoy los partidos han violado sus promesas electorales una vez que llegan al poder; porque los mecanismos que permiten exigir responsabilidad pública a los gobernantes son cada vez más irrelevantes; porque el mercado político (la competencia entre valores que no tienen precio) está siendo absorbido por el mercado económico (por la competencia entre valores que tiene precio), con lo que la corrupción se hace sistémica.

Por lo que la democracia representativa está fundada por una visión instrumental de la participación de los ciudadanos en la elección de representantes; la comunidad política está escindida entre representantes y representados, donde los representantes han fetichizado su actividad; corrompiendo su ejercicio delegado del poder político. Dicha fetichización muestra una intrínseca crisis de representación y una pérdida en la participación de la comunidad política, que es completamente necesaria, para sostener el modelo de democracia en los países liberales. En el siguiente apartado se busca ir más allá de la democracia representativa liberal como única posibilidad de democracia en sociedades tan numerosas como las actuales. Se buscará fundamentar teóricamente una democracia participativa articulada a una democracia representativa.

Democracia participativa articulada a la representación

Una de las preguntas que surgen en torno a la democracia en sociedades tan numerosas como las nuestras es si la democracia es una forma de gobierno en la que la soberanía reside en la mayoría ¿cómo hacer para que esa mayoría participe en la toma de decisiones? O mejor dicho ¿cómo posibilitar la participación de la mayoría en la toma de decisiones? Una posible respuesta a estas preguntas se encuentra en la democracia participativa la cual articula a la democracia representativa con la democracia directa.

Uno de los primeros en pensar en términos teóricos la democracia participativa fue Crawford B. Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* en el que expone los cuatro modelos, que a su juicio, explicarían la evolución de la democracia liberal a lo largo de la historia. En los tres primeros

modelos Macpherson recuenta la evolución histórica (fundamentalmente ideológica) de la democracia liberal y concibe, en el último modelo, uno que desarrolle todas las potencialidades positivas del liberalismo dejando atrás los efectos negativos que causa la desigualdad, el individualismo.

El primer modelo se caracteriza por la protección de los derechos naturales de los individuos "...las leyes deben garantizar la propiedad privada..." (Macpherson. 1977: 45), será la democracia como protección. El segundo, tenía como objetivo a través de la democracia alcanzar una sociedad mejor, más libre e igual, en este modelo está claramente inmerso un sentido moral. A esta democracia la llamara Macpherson democracia como desarrollo. El tercero, la democracia como equilibrio, quizá será el modelo que mejor describe la democracia actual. Macpherson en este modelo muestra, por una parte, una solidad *plural* en el sentido de que la sociedad se compone de individuos con intereses plurales e individuales, que algunas veces contrapuestos entre sí o tras no. Y, por la otra, una sociedad elitista en la que el poder político lo detentan los partidos que se eligen a sí mismos. Este modelo de democracia no está sustentado, como el anterior, sobre algún valor moral, es un mecanismo instrumental para la elección de gobiernos.

Por último, el cuarto modelo, la democracia como participación, para Macpherson aún no se ha desarrollado en el liberalismo, sólo sería posible en el liberalismo si éste logra erradicar la desigualdad social que esta inextricablemente unida al mito del contrato social donde todos avanzan en un punto originario, hipotético, con los mismos derechos de libertad y propiedad. Este mito originario de la política moderna lo que sostiene es la asimetría y desigualdad que está presente en las sociedades modernas por lo que erradicar la desigualdad represente para el liberalismo un contra sentido dado que las leyes están para garantizar los derechos individuales, naturales.

Sin embargo, MacPherson propone dos modelos de democracia participativa: el primero 4-A, un modelo sin partidos o con un partido único, sería un sistema piramidal donde la democracia directa estaría en la base en el nivel local (Barrio, fábrica, etc.) dónde se debatirían y se tomarían decisiones por consenso o mayoría. Estos órganos locales elegirían posteriormente a unos delegados. Éstos después se reunirían con otros delegados locales en consejos de mayor nivel territorial. Habría varios niveles: municipal, regional, etc, y cada uno elegiría

sus delegados para el nivel superior. Así hasta llegar hasta la cúspide, el nivel nacional. El autor reconoce que la democracia sería más “delgada” en los niveles no locales pero cree que los delegados seguirían las instrucciones/decisiones exactas del nivel inferior del cual salieron elegidos pues serían responsables ante éste con la posibilidad de ser reprobados o destituidos. A nivel nacional sugiere que sí podrían surgir órganos de carácter no directamente piramidal como un Comité del Consejo Nacional que se encargará de proponer y estudiar los temas de Estado más importantes.

El segundo 4-B, en el que el sistema piramidal se implante mediante un frente popular o una coalición de partidos. En este contexto la combinación de democracia directa (sistema asambleario piramidal) con la indirecta (sistema representativo con partidos) le parece la salida más factible. El autor expone que incluso puede ser deseable que se mantengan los partidos políticos. Según él, en un escenario de democracia directa implantada, éstos ya no tendrían la función de *difuminar* la división de clases y podrían emplearse en la discusión de los grandes temas de estado.

En el pensamiento de MacPherson la democracia participativa sólo es un momento superior de desarrollo de la democracia liberal; sin embargo, para Enrique Dussel será la superación de la democracia representativa liberal. Dado que la democracia participativa es una concepción contra dominadora de la democracia liberal. Ya que dicha democracia empodera a la comunidad política aumentando el conceso al establecer criterio de participación para elegir, controlar y supervisar la actividad de los representantes. Esto último lo bosquejaremos en las conclusiones.

Amanera de conclusión

Enrique Dussel plantea la necesidad de articular a la democracia participativa con la democracia representativa. Dicha articulación es posible si se supera la idea errona de penar como dos teorías antagónicas a la democracia directa y a la democracia representativa.

Ambos términos tomados como posiciones aisladas son inadecuados por insuficientes, siendo la aparente oposición una falsa contradicción, porque se trata de dos término de una relación que se codeterminan y por ello cada uno exige al otro. En vez de ser una auténtica contradicción se trata

de dos momentos que se necesitan mutuamente para una definición mínima y suficiente (necesaria) de democracia (Dussel. 2011: 30).

Por lo que para Dussel la articulación de la democracia participativa con la democracia representativa (más allá de la democracia representativa liberal) representa la superación de la política moderna. Ya que plantea una democracia factible y legítima (por participación y representación).

Todo lo político, para Dussel, comienza (y termina) por la participación. Ya que toda comunidad política inicia su actividad pública en la participación directa,

debemos indicar que el sistema político democrático comienza por ser el de participación directa [...] Pero la imposibilidad, en el nivel de la factibilidad, de poder alcanzar la gobernabilidad, legada a la representación [...] impone a la participación la necesidad de pensar otro modo de organizar una democracia participativa posible institucionalmente (Dussel. 2011: 32).

Como se mencionó anteriormente una de las críticas a la democracia participativa directa es que en sociedades tan numerosas dicha participación directa en las daciones públicas se torna imposible. Por eso para que sea factible, posible alcanzar el consenso político, se hace necesario mediar la participación de todos los miembros de la comunidad política gracias a un número menos de representantes, los cuales deberán cumplir su actividad pública mandando obedeciendo a los representados (comunidad política).

Siendo la *potentia* el poder político en *sí*, cuya sede exclusiva y última es *siempre* la comunidad política, para devenir *real*, es decir, existente, debe ponerse como poder *instituyente* en relación a una posible *potestas* (que es la totalidad institucional del poder político). Este *ponerse* de la comunidad política no puede ser sino *participativa*, en la cual los miembros singulares como tales deberán tomar las decisiones fundamentales del orden político posible (Dussel. 2011: 33).

Para Dussel la participación es anterior a toda forma de gobierno posible. Ya que es el fundamento democrático en una comunidad donde los singulares se pone en comunicación con los otros, como una praxis comunicativa para darse a sí mismos las mediaciones para permanecer en la existencia. La representación es una de las dedicaciones que la comunidad política se da llegado un punto en el que la democracia directa ya no es factible, funcional para

una comunidad numerosa. En ese momento la representación se inaugura como posibilidad de seguir un proceso democrático factible.

La democracia liberal se quedó enraizada en la pura representación, no le era posible, a pesar de lo dicho por MacPherson, salir de una democracia representativa. Sin embargo, si es posible y factible salir de la pura representación si se articula con la participación institucionalizada, "...que fueran la voz constitucional y legal por la que se expresarán ejerciendo derechos institucionales tales como la revocación de mandato, por ejemplo, que es una nueva institución política de la participación fiscalizadora..." (Dussel. 2011: 40).

En conclusión, se puede pensar a la democracia participativa hoy, como lo plantea Enrique Dussel, en dos momentos fundamentales: primero, la *participación que demanda*, donde la comunidad política se deviene en un todo autoconsciente que se exige a sí mismo aquello que necesita para su producción, aumento y desarrollo. Segundo, la *participación que controla*, que es aquella que observa el cumplimiento por parte de las instituciones representativas de las exigencias y necesidades propuestas por la comunidad política para su cumplimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES.(1988). *La Política*. Madrid: Gredos.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2011). *Carta a los indignados*. La jornada: México.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2009). *Política de la liberación: la Arquitectónica*. Trotta: Madrid.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI/CREFAL: México.
- BOBBIO, NORBERTO. (2014). *El futuro de la democracia*. FCE: México.
- BOBBIO, NORBERTO. (2010). *Liberalismo y democracia*. FCE: México.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. (2005). *Reinventar la democracia reinventar el estado*. Editorial José Martí: Habana.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. (2002). *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. FCE: México.

MACPHERSON, CRAWFORD B. (1977). *La democracia liberal y su época*. Alianza: Madrid.

ROUSSEAU, JEAN JACQUES. (2004). *El Contrato social*. Coyoacán. México.

TUCÍDIDES. (1987). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Hernando: Madrid.

FORMAS DE GOBIERNO

Y el que no puede vivir en comunidad,
o no necesita nada por su propia suficiencia,
no es miembro de la ciudad,
sino una bestia o un dios.
(Aristóteles, 2014, p. 252, *Política*, I, 1253^a 14).

es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia
en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente,
tan absurdo sería aceptar que un matemático empleará la persuasión
como exigir de un retórico demostraciones.
(Aristóteles, 2014, p. 15, *Ética Nicomáquea*, I, 3, 1094b 25).

Introducción

Por la información que disponemos sobre el devenir del hombre desde la prehistoria hasta nuestros días, él no ha existido de manera aislada y solitaria sobre el planeta tierra, sino que se ha caracterizado por vivir en comunidad, primero como integrante de una familia, luego de una tribu, posteriormente en

una aldea, después en una ciudad, y, finalmente, como integrante de una nación y al mismo tiempo de la comunidad mundial.

El hombre, en su peregrinar por las distintas latitudes del mundo, ha dado un salto cuantitativo y cualitativo desde una forma de vida basada en la recolección, la pesca y la caza, hasta un *homo universalis*, o el *homo sapiens sapiens* actual; pasando por distintos modelos de hacerse humano que van desde: *homo herectus*, *homo faber*, *homo habilis*, *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo videns*, *homo liber*, *homo oeconomicus*, *homo baculus*, *homo pictor*, *homo cultus*, etc.⁴⁸

El hombre como constructor de comunidades, como un *zoon Politikón*, convive a diario con otros integrantes de su comunidad o de otras comunidades. Se relaciona con otros buscando un beneficio y en ésta interacción está y no está de acuerdo consigo mismo y con la alteridad. En un conjunto de relaciones que en ciertos momentos aparenta ser sencilla y pacífica; luego se presenta difícil y compleja; y en otros más, se torna en conflicto que se resuelve de manera violenta. La forma de organización social condiciona en mayor o menor grado la forma de vida de los individuos como sujetos sociales, su comportamiento público y privado, como ciudadanos y como seres humanos.

Pretendo contestar en las páginas siguientes dos cuestiones, ¿cuáles son las formas de gobierno según Aristóteles? y, ¿por qué surgen precisamente, esos tipos de regímenes?⁴⁹ Por ello, en primer lugar, se analiza y se expone lo que caracteriza a cada una de las formas de gobierno que Aristóteles distingue en la *Política*; en segundo lugar, se argumenta por qué se dan estas formas de regímenes, es decir, que factores distinguen una u otra forma de gobierno.

Primero expondré algunos elementos conceptuales necesarios para el abordaje del tema, luego, la clasificación que hace Aristóteles de los regímenes, a saber: monarquía, aristocracia, república, tiranía, oligarquía y democracia; a los tres primeros los llama rectos o puros y a los tres últimos los denomina como

⁴⁸ Sobre el particular puede verse entre otros: Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1978; Adela Cortina, *Filosofía*, China, Santillana, 2013; Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 2012; Enrique Rojas, *El hombre light*, México, Booket, 2012).

⁴⁹ Un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría (Aristóteles, 2014, p.337, III, 1278b6, 2).

impuros o desviados. Posteriormente, abordaré por qué se dan los regímenes mencionados y, finalmente, se apuntarán algunas ideas a manera de conclusión.

Desarrollo

Precisiones conceptuales

Antes de analizar los distintos regímenes o formas de gobierno que Aristóteles aborda en su *Política*, es necesario hacer una serie de precisiones conceptuales que se asumen como referente teórico de nuestro trabajo. Partimos de una concepción del hombre como sujeto que construye comunidades, como un *zoon politikón*, es decir, el hombre como un ser biológico y social, como un animal político que lleva una forma de vida en comunidad, (...) el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar (Aristóteles, 2014, p. 337, III, 1278b6, 3-4).

Le conviene al hombre vivir en comunidad: para convivir, y este vivir juntos, les presta una utilidad común, un cierto bienestar. Y éste bienestar es fundamental tanto en lo individual como en lo colectivo. En un sentido amplio todos somos políticos, como integrantes de una *pólis*, de una ciudad, en un sentido estricto, es político el que se dedica a la política, el gobernante⁵⁰.

Asumimos también, que el tema del hombre es fundamental en la reflexión filosófica. ¿Qué es el hombre? Gramsci señala, “Ésta es la pregunta primera y principal de la Filosofía...Decimos, pues, que el hombre es un proceso y, precisamente, el proceso de sus actos” (Gramsci, 1986, p. 35).

El hombre es un hacerse, en un contexto histórico determinado, es un artífice de sí mismo, en el tiempo y en el espacio. Un ser que al producir sus medios de vida se produce a sí mismo en compañía de otros seres humanos, es decir, en comunidad, dentro de la organización de un régimen, de una determinada forma

⁵⁰Gobernante traduce el término griego *politikós*, “hombre dedicado a los asuntos de la *pólis*”, A veces se refiere al magistrado de una *pólis* (Manuel García Valdés, traducción y notas a la *Política* de Aristóteles, nota 4, p. 247).

de gobierno. Y la forma de gobierno, el régimen, condiciona en gran medida la forma de vida de los integrantes de la comunidad⁵¹.

Pero, ¿de dónde surge la comunidad? De la familia, que es el núcleo de la sociedad. Pero ¿qué es la familia?, ¿qué es la sociedad? El autor de la *política* señala: En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho con vista a la generación (y esto no es virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad (Aristóteles, 2014, p. 248, 2,1252^a2)

La familia como célula social, surge de la unión natural de la pareja, del hombre y la mujer, con el *telos*, con el fin de la reproducción para dejar tras de sí seres semejantes a ellos, y en esta relación de pareja por naturaleza, dirá Aristóteles, uno manda y otro obedece, es decir, es una relación desigual entre el amo y el esclavo, entre quien usa la razón y quien emplea su cuerpo, respectivamente. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es un súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo (Aristóteles, 2014, p. 248, 1252^a2, 2). Es una relación en la que ambos se necesitan.

Las familias dan origen a la aldea y las aldeas a ciudad, la ciudad es, esa construcción humana en la que coexiste una pluralidad de individuos con intereses particulares dentro de un objetivo común, vivir bien, ser felices. Por ello, la ciudad (...) es una comunidad de casas y familias para vivir bien...una vida perfecta y autárquica...habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos...supone amistad... Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida

⁵¹ *Comunidad* recoge el término griego *Koinōnía*. En muchos contextos en que hay un nivel alto de abstracción el vocablo comunidad es generalmente aceptable. En algunos casos lo traduciremos por asociación, en el que están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica (Manuel García Valdés, traducción y notas a la *Política* de Aristóteles, nota 2, p. 247).

perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena (Aristóteles, 2014, p. 344, III, 1280b13-14, 1281^a).

En la ciudad como una entidad, como una organización social plural se caracterizan diversas clases sociales por la actividad a la que se dedican de manera cotidiana, el autor de la *Ética Nicomáquea*, distingue las siguientes: (...) [primera] campesinos; la segunda, la llamada trabajadora (ésta es la encargada de las artes y los oficios)... la tercera...los comerciantes...la cuarta...los jornaleros, la quinta...los defensores... [la sexta] los hoplitas... Una séptima... los ricos. La octava... los servicios públicos y...las magistraturas... Por lo tanto, es necesario que haya algunas personas capaces de gobernar (...) (Aristóteles 2014, pp. 381, 382, IV, 1291^a 10 y sigs.).

La diversidad social como rasgo esencial de la ciudad puede clasificarse de distintas maneras, Aristóteles nos ofrece dos, en primer lugar, por el aspecto cuantitativo y cualitativo. En segundo lugar, en tres clases sociales: Toda ciudad se compone del elemento cualitativo y del cuantitativo. Llamo elemento cualitativo a la libertad, la riqueza, la educación, la nobleza, y elemento cuantitativo a la superioridad numérica. Es posible que el elemento cualitativo corresponda a una de las partes de las que se compone la ciudad, y el elemento cuantitativo a otra parte (Aristóteles, 2014, p. 401, IV, 12, 1296b2).

Una parte de la sociedad se caracteriza por ser pocos, es decir, los hombres libres que tienen riqueza, educación y nobleza. La otra parte por ser numerosa y sin libertad, dinero, educación y nobleza, es decir, los pobres. En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. (Aristóteles, 2014, p. 397, IV, 11, 1295b4, 5).

Ambas propuestas son similares, fundamentales y complementarias, el elemento que las distingue es la ausencia de la clase media en la primera. Por eso con razón, aspiran a los honores los nobles, los libres y los ricos. Es necesario, en efecto, que haya hombres libres y que aporten una contribución (pues una ciudad no puede componerse enteramente de pobres, como tampoco de esclavos). Pero si esas condiciones son necesarias, es evidente que también lo son la justicia y el valor guerrero. A no ser que digamos que sin las primeras

es imposible que exista la ciudad, y sin las últimas es imposible que se rija bien (Aristóteles, 2014, p.351, III, 12, 1283^a9). Sin embargo, si las integramos en una, es decir, como clases sociales constitutivas de la ciudad, son de utilidad en el análisis de los distintos regímenes o formas de gobierno, asunto que se aborda en las páginas siguientes.

La *Política* de Aristóteles da inicio con la tesis: Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tienden al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. (Aristóteles, 2014, p. 247, I, 1252^a).

¿A qué bien tienden los habitantes de la ciudad? Indudablemente como se señala más arriba, a vivir bien, a lograr una buena vida, una vida feliz. Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz (Aristóteles, 2014, p.15,16, *Ética Nicomáquea*, I, 4, 1095a,15). Es aquí, en este punto donde y desde la perspectiva aristotélica, Ética y política tienen el mismo *telos*, el mismo fin, que el hombre como individuo y al mismo tiempo como integrante de la ciudad tienda a la *eudemonía*, a la felicidad. Es así que la ética se vuelve parte de la política, porque por encima del individuo está la ciudad, el estado.

Sobre el particular, el pensador griego señala: (...) llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos⁵² suficiente para vivir con autarquía (Aristóteles, 2014, p. 328, III, 1275b12). (...) la ciudad es una comunidad de hombres libres (Aristóteles, 2014, p., 339, III, 1279^a11). Pero, ¿cómo atrapar lo esencial de la ciudad?, el traductor de la *política* de Aristóteles,

⁵² Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud (Aristóteles, 2014, 354, III,13, 1284^a).

Manuel García Valdés, nos hace un compendio de las ideas que sobre el asunto Aristóteles va esbozando en distintos pasajes de su obra:

Ciudad, traduce la palabra griega *pólis*, que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de “ciudad” y “estado”. La traduciremos por la acepción usual de “ciudad” sin recurrir a la expresión “ciudad-estado”. La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población, y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero. (Manuel García Valdés, traducción y notas en, la *Política* de Aristóteles, nota 1, p. 247).

El maestro de Alejandro magno se cuestiona, se pregunta, le preocupa encontrar la mejor constitución que posibilite la mejor forma de vivir para la mayoría de las ciudades y la mayoría de los hombres. Por ello, se da a la tarea de investigar, analizar y reflexionar sobre las distintas formas de gobierno, con el objetivo de encontrar la forma de gobierno ideal que responda a este objetivo, a esta meta, esta es su preocupación central al escribir la *política*.

¿Cuál es la mejor forma de gobierno para la ciudad y los ciudadanos?

¿Cuál es la mejor constitución⁵³ y cuál es el mejor género de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si no se juzga por una virtud por encima del común de los ciudadanos, ni por una educación que exige una naturaleza y unos recursos favorables, ni por un sistema de gobierno hecho a su deseo, sino por un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades? (Aristóteles, 2014, p. 396, IV, 11, 1295^a). Para llegar a este

⁵³ La constitución como un código de leyes que rigen la vida de las ciudades. La ley es, por tanto, razón sin deseo (Aristóteles, 2014, p.365, III, 16,1286b). Para Platón, la ley es una determinación fijada por la razón (leyes674b). Además, las leyes fundadas en las costumbres tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias (Aristóteles, 2014, p. 366, 1287b9).

elemento esencial es necesario revisar las formas de gobierno reales que Aristóteles conoció y de ellas hace: descripción, análisis, generalización y síntesis.

Esta es la tesis central de la *política* de Aristóteles, a quien le preocupa y se ocupa de cuál es el régimen o forma de gobierno mejor para la mayoría de las ciudades y la mayoría de los hombres. En La *Ética Nicomáquea*, parte de una concepción teleológica, en la que todo tiene un *telos*, un fin, no existe el azar. Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parece tender a algún bien, por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 2014, P. 13, I, 1094^a). En este caso, ¿cuál es la mejor forma de vida para la mayoría de las ciudades y de los hombres, es decir cuál es su *telos*, cuál es su fin?

Este *telos*, este fin sería vivir de acuerdo a la virtud, pero la virtud de quién, dado que cada régimen ejerce una soberanía, la cual está determinada por quién o quiénes ostentan el poder político. O sea, según el régimen o la forma de gobierno.

Formas de Gobierno rectos y desviados

En la búsqueda de la mejor forma de gobierno para las ciudades y los hombres, Aristóteles encuentra los siguientes: monarquía, aristocracia, república, oligarquía, democracia y tiranía. En las páginas que siguen se analiza estas formas de gobierno. Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando... gobiernan atendiendo el interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular...desviaciones (Aristóteles, 2014, p. 339, III, 7 1279^a2).

Aristóteles clasifica a los regímenes en rectos, puros o naturales, los que atienden benefician a las al interés común de la ciudad y los ciudadanos; defectuosos, desviados, impuros o no naturales, los que atienden al interés particular de los gobernantes, es decir, ejercen el poder para satisfacer sus intereses personales, olvidándose del bien común. De los gobiernos

unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira el interés común, aristocracia al gobierno de unos pocos...gobiernan los mejores...Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república (Aristóteles, 2014, pp. 339-340, III, 7, 1279^a3, 4, 1279b).

Los pueblos por sus características particulares, señala el autor de la *Metafísica*, de manera natural generan y aceptan los regímenes rectos, pero no los desviados. Pues hay pueblos dispuestos por naturaleza a un gobierno despótico, otros a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano, y eso es justo y conveniente para ellos. Pero el gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, ni ninguno de los otros regímenes desviados; esas formas se producen en contra de la naturaleza (Aristóteles, 2014, pp. 368, III, 17, 1288^a2).

Pero, como entender esa disposición natural de los pueblos hacia las formas de gobierno rectas, el autor de la *Ética Nicomáquea* sostiene: (...) a un gobierno monárquico el pueblo...produce una familia...para la dirección política...un gobierno aristocrático el pueblo capaz...de producir una multitud de ciudadanos capaces...para el poder político. Y es un pueblo republicano aquel en que se produce...una multitud...capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley...según sus méritos (Aristóteles, 2014, p.369, III, 17, 1288^a4,5).

Pues las leyes, igualmente que los regímenes, necesariamente son malas o buenas, justas e injustas. Una cosa al menos es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen. Y si es así, es claro que las leyes que están concordes con los regímenes rectos son justas, y las concordes con los desviados no son justas (Aristóteles, 2014, p. 349, III, 11, 1282b21). Lo que Aristóteles busca son las leyes que benefician a la mayoría de las ciudades y a la mayoría de los hombres, las que emanan de los regímenes puros son justas y las de los desviados no son justas (Aristóteles, 2014, p. 349, III, 12, 1282b21).

El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad (Aristóteles, 2014, p. 349, III, 12, 1282b21). Lo justo políticamente hablando es lo que beneficia a la Ciudad.

Si un pueblo tiene un gobierno monárquico es porque por la *paideia*⁵⁴ se formó en su seno una familia real con un perfil propio para ejercer el poder; un pueblo acepta a un gobierno aristocrático, cuando prepara a hombres libres, virtuosos, capaces de gobernar y, finalmente, un pueblo diseña de manera natural a gobernantes republicanos, a partir de ciudadanos capaces de gobernar conforme a la ley y según sus méritos. De los gobiernos rectos se dan gobiernos desviados.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía, de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad (Aristóteles, 2014, p., 340, III, 7,1279b5). Comprende la comunidad las tres clases que integran la ciudad, ricos, pobres y clase media.

En este mismo sentido en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles considera que las formas de gobierno desviadas, son corrupciones de las formas de gobierno rectas: Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera...llamarla timocracia, pero que la mayoría suele llamar república. La mejor de ellas es la realeza y la peor la timocracia. Las desviaciones son: de la realeza la tiranía; ambas son monarquías, pero son muy distintas: el tirano, mira su propio interés, el rey, al de los gobernados (Aristóteles, 2014, p. 187-188, *Ética Nicomáquea*, 10, 1160^a 35, 1160b).

De la realeza se pasa a la tiranía, pues la tiranía es una monarquía vil, el rey malo se convierte en tirano. De la aristocracia se pasa a la oligarquía por la maldad de los gobernantes...tomando para sí mismos todos o la mayoría de los bienes...De la timocracia se paso a la democracia, pues ambas son limítrofes...La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se

⁵⁴ No es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación humana. El objeto de este libro entero es exponer la formación del hombre griego, la *paideia*, en su carácter peculiar y en su desarrollo histórico. Werner Jaeger, *paideia*, México, FCE, 1974, p.6.

desvía poco de la forma de la república (Aristóteles, 2014, p. 187-188, *Ética Nicomáquea*, 10, 1160b, 10, 15).

En la *Ética Nicomáquea*, el estagirita considera que de los regímenes puros el mejor es la monarquía y el peor la timocracia, de las formas de gobierno impuras, la peor es la tiranía. En la política en cambio, se señala a la timocracia o república como el mejor régimen de los seis, ya que éste depende de la clase media, de los moderados, que son los portadores de la virtud y dan estabilidad al régimen.

Amistad, justicia y regímenes

La amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia. En la amistad de un rey hacia sus súbditos...el rey hace bien a sus súbditos...La amistad del marido y de la mujer es la misma que la de la aristocracia...y así, también la justicia. La amistad de los hermanos... [y] compañeros, porque son iguales y de la misma edad...a una timocracia (Aristóteles, 2014, pp. 189, 190, VIII, 11, 1161^a10, 15, 20, 25)

Éste no es el caso en las formas de gobierno impuras. En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad...en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre...el amo y el esclavo...uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia (Aristóteles, 2014, p. 190, VIII, 11, 1161^a30, 1161b).

Sin embargo, unas líneas más adelante, Aristóteles matiza su posición anterior al señalar, (...) parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre. Por eso, también en las tiranías hay amistad y justicia, pero en pequeña medida, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común (Aristóteles, 2014, p. 190, VIII, 11, 1161b 5, 10). Por ello, si los referentes son la justicia y la amistad, en la tiranía son mínimas y en la democracia se expresan en sus niveles máximos. Podemos decir, siguiendo

a Aristóteles, que en los otros cuatro regímenes justicia y amistad son intermedias.

En la primera investigación sobre los regímenes políticos hemos distinguido tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república, y tres desviaciones de éstos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república (Aristóteles, 2014, p. 375, IV, 2, 1289^a2). En un primer intento de síntesis sobre los regímenes se puede subrayar las siguientes características: en los puros o directos se observa la ley, la justicia, la libertad, la amistad y se atienden el bien común; en los impuros o desviados, se atienden escasamente la ley, la justicia, la libertad, la amistad y el bien común, y se da prioridad a los intereses particulares.

Monarquía

Pasemos ahora a revisar los rasgos característicos de cada régimen, tanto de los rectos como de los desviados, empezaremos por la monarquía. La monarquía es el gobierno de un rey apoyado en una constitución, es decir, en leyes, es legal y recto, cuenta con el consentimiento de los súbditos. Pero la monarquía no es una forma de gobierno única sino que hay de varios modelos, variantes o modalidades. Aristóteles hace una clasificación con su respectivo nombre: Laconia, De los barbaros, Aisymnetas, De los tiempos heroicos y absolutismo.

Laconia

La monarquía, en el régimen laconio, parece ser de las más fundamentadas en la ley, pero no es soberana en todos los asuntos; solamente cuando sale del país en campaña de guerra el rey es el jefe supremo de lo concerniente a la guerra. También los asuntos referentes a los dioses son encarnados a los reyes, Está monarquía es como un generalato con plenos poderes y vitalicio...unas son hereditarias y otras electivas (Aristóteles, 2014, p.357, III, 14, 1285^a3, 4, 5). Es un generalato vitalicio basado en la estirpe, con poderes acotados por la ley, es una monarquía.

De los bárbaros

Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos... soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado...son tiránicas, pero son firmes al ser hereditarias y legales...su garantía es real y no tiránica, pues son ciudadanos armados los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es un cuerpo mercenario (Aristóteles, 2014, p.358, III, 14, 1285a 6,7). Además gozan del consentimiento de los súbditos, mientras que las tiranías, en contra de su voluntad.

Aisymnetas

Ésta es, por decirlo en breve, una tiranía electiva, que se diferencia de la de los bárbaros no por no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta magistratura durante toda la vida, y otros por periodos de tiempo determinados o para ciertas empresas...Estas formas de gobierno son y eran tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con la voluntad de los súbditos es de tipo real. (Aristóteles, 2014, p.358, III, 14, 1285a 8, 9,10, 1285b11). Por ello, es monarquía por ser electiva, legal, y contar con la aprobación de los súbditos, pero el poder se ejerce de manera tiránica.

De los tiempos heroicos

Una cuarta forma de monarquía real es la de los tiempos heroicos que contaba con la voluntad de los súbditos y eran hereditarias y legales. Porque los primeros de la dinastía habían sido benefactores del pueblo...llegaban a ser reyes con el consentimiento de los súbditos y transmitían la realeza a sus descendientes. Ejercían la soberanía como caudillos en la guerra y en los sacrificios no reservados a los sacerdotes, y además de esto juzgaban los procesos (Aristóteles, 2014, p.359, III, 14, 1285b 12, 13). Esta es una monarquía realmente, se apoya en la ley y tiene el consentimiento de los súbditos, por beneficios recibidos en el pasado.

Absolutismo

En cuanto a la llamada monarquía absoluta...en la que el rey manda en todo según su propia voluntad...no es natural que uno solo tenga el poder soberano sobre todos los ciudadanos cuando la ciudad está compuesta de iguales. Porque

quienes son iguales por naturaleza tienen los mismos derechos y la misma dignidad de acuerdo con lo natural...no es justo, se dice, que tenga el poder uno sólo, al menos cuando todos son iguales (Aristóteles, 2014, pp.364-365, III, 16, 1287^a2, 3 4). En este tipo de monarquía que es en realidad una tiranía en sentido estricto, el rey, el soberano, gobierna por motus propio para atender sus intereses particulares.

Las monarquías, como formas de gobierno que atienden el bien común son (la Laconia y la de los tiempos heroicos); las monarquías que son al mismo tiempo tiranías (la de los bárbaros, la *aisymneteía*); por el ejercicio del poder de manera despótica, y la absoluta- que en realidad es una tiranía y no monarquía), soslaya el interés común. El autor de la *política*, se asume como un defensor de formas de gobierno que se sustenten en la ley y beneficie a las ciudades y a los ciudadanos al señalar:

Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo (Aristóteles, 2014, p., 365, III, 16, 1287^a5). El gobierno de la razón y no de la pasión –recomienda nuestro autor-, es el que ha de gobernar las ciudades y los hombres, en este caso el monarca, de preferencia en las dos modalidades laconia y tiempos heroicos.

En síntesis, las monarquías son una forma de gobierno, en la que el rey ejerce el poder de manera soberana, observa la ley, el bien común, es directa, cuenta con el consentimiento de los súbditos, son de carácter noble, es decir, se basan en la virtud y la riqueza. A excepción de la llamada monarquía absoluta, es en realidad se convierte en una tiranía.

Aristocracia

La segunda forma de gobierno recta que analiza Aristóteles en la *Política* es la aristocracia. La aristocracia parece consistir sobre todo en la repartición de los honores de acuerdo con la virtud. La aristocracia, en efecto, se define por la virtud (Aristóteles, 2014, p. 392, IV, 8, 1293b7). Se llama (...) aristocracia al

gobierno de unos pocos, pero más de uno, o bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella (Aristóteles, 2014, p. 339, 7, 3, 1279^a3).

La aristocracia es el segundo régimen puro o recto que se caracteriza por ser encabezado por unos pocos hombres virtuosos y con riqueza, son buenos ciudadanos que trabajan por el bien común de la ciudad y de sus integrantes. La aristocracia es el gobierno de los mejores.

Está bien llamar aristocracia al régimen que hemos descrito en los primeros libros (pues el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud, y no buenos en relación a un supuesto determinado, es el único que puede llamarse con justicia, aristocracia, pues en él sólo la misma persona es en términos absolutos a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen). (Aristóteles, 2014, pp. 389, IV, 7, 1293b2).

No obstante la aristocracia presenta las siguientes variantes: Así pues, donde el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud, y el pueblo, como en Cártago, ese sistema es aristocrático, y también lo es aquellas ciudades en las que, como la de los lacedemonios, atiende sólo a dos de esos factores, a la virtud y al pueblo, y es una mezcla de esos dos, de la democracia y la virtud. (Aristóteles, 2014, p., 390, IV, 7, 1293b4, 5).

Las formas de gobierno de los cartagineses y de los lacedemonios son de tipo aristocrático, sin embargo difieren por un factor, mientras en la primera se basa en la riqueza, la virtud y el pueblo, la segunda sólo en la virtud y el pueblo. Las ciudades con regímenes aristocráticos se integran por hombres virtuosos y ricos, la clase media y el pueblo. En lo general es un régimen estable y duradero.

República

La república es el tercer régimen natural, puro o recto que es analizado en la *política* aristotélica. Con el término *república* recogemos el vocablo griego *politeía*, que significa el gobierno de la clase media bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere (Manuela García

Valdés, traducción y notas, en Aristóteles, *Política*, 2014, p.340, III, 7, 1279b, 4, referencia 440).

Si el gobierno en la monarquía es de uno, en la aristocracia de algunos, en la república es una clase social, la clase media con una constitución; (...) la república es, por decirlo sencillamente, una mezcla de oligarquía y democracia. Pero se suelen llamar repúblicas a las formas que se inclinan a la democracia, y aristocracia a las que se inclinan más bien a la oligarquía, porque la educación y la nobleza acompañan preferentemente a los más ricos.(Aristóteles, 2014, p. 391, IV, 8, 1293b3).

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón (Aristóteles, 2014, pp., 396-397, II, 1295b4, 5). Se puede afirmar siguiendo a Aristóteles, que la república es un régimen mixto, una mezcla entre ricos y pobres, están presentes elementos de la aristocracia y de la democracia, virtud y riqueza, libertad. La república está más cerca de la democracia y según nuestro autor es el régimen más estable y más duradero.

Es evidente, por tanto, que la comunidad política mejor es la constituida por la clase media, y que es posible que sean bien gobernadas esas ciudades en las que el elemento intermedio es numeroso y más fuerte que los otros dos...Por eso es una suerte muy grande que los ciudadanos tengan una fortuna media y suficiente (Aristóteles, 2014, p., 398, IV, 11, 1295b10, 11). Todo ello, facilita una mejor forma de vida en las ciudades.

La ciudad debe estar construida...de elementos iguales y semejantes, y esto se da...en la clase media...una ciudad así es...la mejor gobernada...Y en las ciudades estos ciudadanos...son los que perduran, pues ni ellos codician, como los pobres, los bienes ajenos, ni otros codician lo suyo, como los pobres los de los ricos...no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros (Aristóteles, 2014, p. 397, 398, IV, 11, 1295b 8, 9). La clase amplia y

solida es el cemento que articula el edificio social y crea las condiciones de que las ciudades y los ciudadanos logren una vida virtuosa, una vida feliz.

Pues si se ha dicho con razón de la *ética* que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es un término medio, necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término medio al alcance de cada individuo. (Aristóteles, 2014, p. 396, IV, 11, 1295b).

Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón... Además las clases medias son las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades (Aristóteles, 2014, p. 397, IV, 11, 1295b4, 5). En cambio, una vida social basada en los extremos es perjudicial para la ciudad y sus habitantes.

En cambio, lo super bello, lo super fuerte, lo super noble, lo super rico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquellos se vuelven soberbios y más bien grandes malvados, y éstos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad (Aristóteles, 2014, p. 397, IV, 11, 1295b5). Los extremos vuelven esclavos a los ciudadanos, unos no saben mandar y otros no saben obedecer.

Por otra parte, los que tienen en exceso bienes de fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer... en cambio los que tienen una necesidad excesiva de estas cosas son demasiado serviles... unos no saben mandar, sino obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. (Aristóteles, 2014, p. 14, *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b 5, 10).

Un régimen de extremos es perjudicial para la ciudad y lo que se persigue es el bien del ciudadano, pero sobre todo de la comunidad, porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (Aristóteles, 2014, p. 14, *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b 5, 10). Porque se persigue la convivencia en armonía, no generar un

ambiente de enemistad, pues como señala Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, “los enemigos no quieren compartir ni el camino”.

Por ello, la república es un régimen que se sostiene en ciudadanos que gobiernan de acuerdo a la virtud (...) la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto... mientras que la virtud encuentra y elige el término medio...de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio (Aristóteles, 2014, p. 45, *Ética Nicomáquea*, II, 6, 1107^a).

El término medio, la virtud es el eje sobre el cual gira y se sostiene un régimen republicano; sin embargo, (...) no toda acción ni toda pasión admiten el término medio...por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia...el adulterio, el robo, y el homicidio...se llaman así por ser malas en sí mismas...Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser término medio...ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio (Aristóteles, 2014, pp. 45, 46, *Ética Nicomáquea*, II, 7, 1107^a 10, 15, 20,25).

En la república se da la fusión entre los componentes aristocráticos y lo democráticos que no se distinguen y al mismo tiempo están presentes. En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes y ninguno de ellos (Aristóteles, 2014, p. 394, 9, 1294b10). En resumen, en el régimen de la república gobierna la clase media apoyándose tanto en la riqueza de la aristocracia y la democracia del pueblo, es un régimen muy duradero y estable por el soporte en el gobierno de la prudencia de buenos ciudadanos.

Tiranía

La tiranía es la cuarta forma de gobierno que se aborda en la política y es el último de los gobiernos impuros, no naturales o desviados que no busca el bien común de las ciudades ni de los ciudadanos, sino que busca el interés particular del tirano, ejerciendo el poder al margen de las leyes, el tirano es la ley.

En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 2014, p. 190, 11, 1161^a30, 1161b).

Es razonable mencionar a la tiranía en último lugar, porque de todos los regímenes es el menos constitucional, y nuestra investigación trata de las constituciones. Queda explicado así por qué causa se ha fijado este orden (Aristóteles, 2014, p. 390, IV, 8, 1293b2).

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política (Aristóteles, 2014, p. 340, III, 8, 1279b2).

La tiranía es lo contrario de la realeza, porque el tirano persigue lo que es bueno para él. Está muy claro que la tiranía es la peor desviación, pues lo peor es lo contrario de lo mejor.

Tres formas de monarquía que son al mismo tiempo tres formas de tiranía

En cuanto a la tiranía, en el examen que hicimos de la monarquía, distinguimos dos formas, porque su poder coincide de algún modo con la monarquía, por estar ambas formas de gobierno de acuerdo con la ley (pues entre algunos pueblos bárbaros eligen monarcas absolutos, y en los tiempos antiguos entre los primitivos griegos hubo algunos monarcas de esta clase a los que llamaban *aisymnetas*); pero estas dos formas de monarquía tienen entre sí algunas diferencias: son regias por estar de acuerdo con la ley y mandar uno sólo con el consentimiento de los súbditos, y tiránicas por ejercer el poder despóticamente al arbitrio del monarca. Una tercera forma de tiranía es la que precisamente parece serlo, por corresponder a la monarquía absoluta. Tal tiranía es necesariamente la monarquía que ejerce un poder irresponsable sobre todos los ciudadanos, iguales y superiores, con vistas a su propio interés, y no al de los súbditos, por eso es contra la voluntad de éstos, pues ningún hombre libre

soporta con gusto un poder de tal clase. Éstas son, pues, las formas de tiranía y tal el número por las causas indicadas (Aristóteles, 2014, pp. 395-396, IV, 10,1295a2, 3,4).

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política (Aristóteles, 2014, p. 340, III, 1279b8, 2).

Oligarquía

(...) en las oligarquías fijan una multa a los ricos si no administran justicia, y los pobres no reciben ningún salario (Aristóteles 2014, p. 393, IV, 9,1294^a2, 1294b).

Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder. (Aristóteles, 2014, p. 341, III, 8,1280a8).

Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen... (Aristóteles, 2014, p. 340, III, 1279b8, 2).

(...) las formas oligárquicas son las más rígidas y las más despóticas, y las relajadas y blandas son las democráticas (Aristóteles, 2014, p. 379, 1290^a8).

Riqueza e influencia política son, en una oligarquía, un criterio para acceder al poder (ver nota de pie de página 446) (Aristóteles, 2014, p. 341, III, 1280a).

Oligarquía porque hay varias clases de notables (p383)

Por rentas altas

En cuanto a las formas de la oligarquía, una es la que hace depender las magistraturas de rentas tan altas que los pobres, aún siendo mayoría, no participan de ellas, pero el que las adquiere puede participar del gobierno. (Aristóteles 2014, p. 386, 387, IV, 5, 1292b2).

Por rentas elevadas y elección de los del dinero.

Otra se da cuando las magistraturas dependen de rentas elevadas y ellos mismos eligen a los que deben ocupar los cargos vacantes (si hacen la elección entre todos ellos, éste parece ser un régimen más bien aristocrático, y si la hacen entre algunos determinados, oligárquico). (Aristóteles 2014, p. 386, 387, IV, 5, 1292b2).

Por herencia o sucesión establecida en la ley

Otra forma de oligarquía es cuando el hijo sucede al padre. (es una especie de dinastía que es una forma de monarquía, yo) (Aristóteles 2014, p. 386, 387, IV, 5, 1292b2).

Por sucesión y mandato de los magistrados (corresponde, con la tiranía que es al mismo tiempo monarquía y tiranía, checar con cuales, creo que la monarquía dinástica) (Aristóteles 2014, p. 386, 387, IV, 5, 1292b2).

La cuarta, cuando ocurre lo que ahora se dijo y manda no la ley sino los magistrados. También ésta, entre las oligarquías, se corresponde a la tiranía entre las monarquías, y a la última forma de democracia de la que hemos hablado, entre las democracias. A la oligarquía de tal clase la llaman dinastía (Aristóteles 2014, p. 386, 387, IV, 5, 1292b2).

Democracia

Pero el verdadero demócrata debe velar para que el pueblo no sea demasiado pobre, pues esto es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, hay que ingeniárselas para que se produzca una prosperidad duradera. Y esto conviene también a los ricos: el producto de los recursos, una vez reunido todo, debe distribuirse a los pobres, sobre todo si cada uno puede reunir tanto como para la adquisición de un pequeño terreno, y si no, los fondos para emprender el comercio o la agricultura, si no es posible para todos, distribuirlo alternativamente, por tribus o por cualquier otra división, y entretanto los ricos aportarán la paga para las reuniones indispensables, quedando libres de las cargas públicas superfluas (Aristóteles, 2014, p. 443, VI, 5, 1320^a8, 1320b9). Con pobreza no hay democracia.

La igualdad en la justicia, sin embargo, no parece ser semejante a la igualdad en la amistad; pues en lo que es justo, es primaria de acuerdo con el mérito y secundaria de acuerdo con la cantidad, mientras que en la amistad, es primero de acuerdo con la cantidad y secundaria de acuerdo con el mérito (Aristóteles, 2014, *Ética Nicomáquea*, p. 184, VIII, 7, 1158b30).

El ideal de la justicia es dar a cada uno según su mérito, lo cual es la igualdad proporcional; el ideal de la amistad, por el contrario, es devolver igual cantidad de afecto y de servicio. La justicia puede ser distributiva (proporción geométrica) o reguladora (proporción aritmética); la amistad puede ser igualdad o proporción (en caso de superioridad de una de las partes). Traducción y notas de Julio Pallí Bonet, nota 184, *Ética Nicomáquea*).

La soberanía del número se considera como una característica de la democracia. (Nota 733, p.392).

(...) en las democracias, los pobres reciben un salario y a los ricos no se les impone ninguna multa (Aristóteles 2014, p.393, IV, 9, 1294b)

(...) democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres (Aristóteles, 2014, p. 340, III, 8, 1279b3).

(...) hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, siendo pocos (Aristóteles 2014, p. 380, IV, 1290b6).

Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la Riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder. (Aristóteles, 2014, p. 341, III, 8,1280a8).

Clases de democracia porque hay varias clases de pueblo p 383

Todos rivalizan en virtud y se creen capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez

pobres y ricos. Por eso éstos parecen ser principalmente partes de la ciudad, los ricos y los pobres. Además, por ser, por lo general, unos, pocos, y otros, muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de tal modo que según la superioridad de una u otra se establecen los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía (Aristóteles 2014, p. 383, IV, 1291b, 19).

Democracias:

Por Igualdad

Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. Pues si la libertad, como algunos suponen, se da especialmente en la democracia, y también la igualdad, esto se lograría especialmente si todos participan en el mayor grado posible y por igual en el gobierno. Y como el pueblo es mayoría y la decisión de la mayoría es soberana, este régimen es necesariamente una democracia (Aristóteles, 2014, p. 384, IV, 4, 1291b, 23).

Por el tributo

Ésta es una forma de democracia, otra es en aquella en que las magistraturas se conceden a partir del tributo, pero siendo éstos poco elevados; el que alcanza esa renta debe tener la posibilidad de participar en el gobierno, y el que no llegue a ella, que no participe (Aristóteles 2014, p. 384, IV, 4, 1291b, 24).

Por la acreditación

Otra forma de democracia consiste en que todos los ciudadanos no desacreditados participen del gobierno, pero la ley es la que manda (Aristóteles 2014, p. 384, IV, 4, 1292a).

Por ser ciudadano

Otra forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas, con sólo ser ciudadano, pero la ley es la que manda (Aristóteles 2014, p. 384, IV, 4, 1292a).

Por decretos soberanos del pueblo (por liderazgo de sus demagogos).

Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley. Y esto ocurre por causa de los demagogos. Pues en las ciudades que se gobiernan democráticamente no hay demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos de preeminencia; pero donde las leyes no son soberanas ahí surgen los demagogos. El pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos, ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto (la del ciudadano) (Aristóteles 2014 p.385, IV, 4, 1292^a, 26).

Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga a lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso su carácter es el mismo: ambos regímenes ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulador son una misma cosa o análoga: unos y otros tienen una especial influencia en sus dueños respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de tal condición. Ésos son los responsables de que los decretos tengan la autoridad suprema y no las leyes, presentando ante el pueblo todos los asuntos; pues les sobreviene su grandeza por el hecho de que el pueblo es soberano en todas las cosas, y ellos controlan la opinión del pueblo porque el pueblo les obedece. Además, los que presentan acusaciones contra los magistrados dicen que el pueblo debe juzgarlas, y éste acepta con gusto la invitación, de modo que se disuelven todas las magistraturas. Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una república, porque donde no mandan las leyes no hay república, la ley debe gobernarlo todo, y los magistrados y la república deben decidir en los casos particulares. De modo que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se rige por decretos, tampoco es una democracia en el sentido propio, pues ningún decreto puede tener un alcance universal. (Aristóteles 2014 p.385, IV, 4, 1292^a, 28, 29, 30, 31).

Engaños al pueblo

Los artificios que se inventan como pretexto en los regímenes para engañar al pueblo son cinco en número; se refiere a la asamblea, a las magistraturas, a los tribunales de justicia, a las armas y a los ejercicios gimnásticos. El referente a la asamblea es que se permite a todos formar parte de ella, pero si no asisten a ella se impone una multa sólo a los ricos, o mucho mayor a ellos. El referente a las magistraturas consiste en que los que tienen propiedades no pueden negarse a desempeñar los cargos, y los pobres pueden. El referente a los tribunales consiste en imponer una multa a los ricos si no administran justicia, mientras los pobres gozan de impunidad, o bien la multa es grande para los primeros y pequeña para los segundos... En algunas partes, a todos los inscritos como ciudadanos se les permite tomar parte en la asamblea y administrar justicia, pero si una vez inscritos no asisten a la asamblea ni administran justicia se les impone grandes multas, para que por la multa rehúsen el inscribirse, y al no estar inscritos no pueden administrar justicia, ni formar parte de la asamblea. De la misma forma se legisla en lo relativo a la posesión de armas y sobre los ejercicios gimnásticos: los pobres pueden no poseerlas, pero impone una multa a los ricos si no las poseen. Si no acuden a los ejercicios gimnásticos, aquéllos no tienen ninguna multa, en cambio los ricos están sujetos a ella, para que los unos, por la multa, participen en los ejercicios, y los otros, por o temerla, no participen. Estos son los artificios de la legislación oligárquica en las democracias se inventan otros contrarios a estos: a los pobres se les proporciona una paga para que asistan a la asamblea y participen de los tribunales, pero a los ricos no les impone ninguna multa si dejan de hacerlo... El gobierno debe estar constituido sólo por los que tienen las armas (Aristóteles, 2014, pp. 402-403, IV, 13,1297^a)

Conclusiones

Hombre insaciable y ambicioso

Además, la ambición de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos, pero cuando esto ya es una costumbre establecida, siempre necesitan más, hasta el infinito, porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla (Aristóteles, 2014, pp., 298-299, II, 7, 1267b19).

La vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas (Aristóteles, 2014, p. 507 VII, 1, 1324a).

Aristóteles, ética Nicomáquea X, 7, 1177b26) en el hombre hay un elemento divino, la razón, unido a un elemento animal (paráfrasis de la Ética Nicomáquea). Textual: Si pues, la mente es divina respecto al hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana (Ética Nicomáquea, 2014, p. 234, X, 7, 1117b, 30).

Este proceso de formar asociaciones o comunidades al vivir en la ciudad, obedece a un interés común, hacer menos difícil la vida, obtener seguridad, convivencia y autosuficiencia económica y autonomía política, en términos de Aristóteles. Las ciudades, o las polis, en términos griegos, se forman por un interés o beneficio simultáneo en lo individual y en lo colectivo.

Cabría plantearse ¿por qué se dan distintas formas de gobierno? ¿a qué intereses sociales responde cada forma de gobierno? ¿las formas de gobierno generan beneficios económicos y poder político a ciertos sectores sociales o ciertos sectores sociales por el poder económico y político que adquieren son capaces de imponer a la sociedad cierta forma de gobierno? Estas son las preguntas principales que trataremos de responder en las siguientes páginas.

Indudablemente que una forma de gobierno responde a los intereses de ciertos sectores sociales que pueden ejercer un papel dominante o hegemónico, el primero por controlar lo económico y lo político y el segundo, además con controlar lo ideológico- cultural y dar una dirección al bloque histórico. Las formas de gobierno, direccionan en uno o en otro sentido el rumbo del estado o de la ciudad o del país. Es decir, la sociedad política direcciona la sociedad civil.

¿Por qué existen varios regímenes? Y clases sociales

La causa de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias, luego, a su vez, de esta multitud, necesariamente, unos son ricos, otros pobres, los primeros están armados y los segundos sin armas.

Vemos también que del pueblo unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros manuales. Y entre los notables existen diferencias según su riqueza y la magnitud de sus bienes... Además de las diferencias basadas en la riqueza está la que se basa en el linaje y en la virtud o en cualquier otro factor semejante al que hemos dicho... De estas partes, unas veces participan todas en el gobierno, otros menos y otras más. (Aristóteles, 2014, p. 377-378, IV, 31289b2, 3, 4, y 1290^a).

Político= ciudadano se hace por educación y por costumbres (ley no escrita)

En la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es evidente que de la misma manera y por los mismos medios como un hombre se hace bueno, también se puede construir una ciudad aristocrática o monárquica, de modo que la educación [Paideía] y las costumbres [leyes no escritas] que hacen a un hombre bueno serán más o menos las mismas que las que lo hacen apto para ser un hombre de Estado o rey (Aristóteles, 2014, p. 370, III, 18, 1288b).

La educación y las costumbres son dos factores, medios o dispositivos que permiten la formación de buenos ciudadanos y gobernantes y en el mismo sentido ciudades con formas de gobierno aristocrático o monárquico, republicano, etc.

La educación no teórica, sino transformada en cultura que se expresa como hábitos que se siguen cotidianamente.

Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios regímenes, diferentes entre sí por su forma. Un régimen es, en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan en ellas o según alguna igualdad común a ellos; me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes. (Aristóteles, 2014, p. 378, IV, 3, 1290^a 5, 6).

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, (2014), *Ética nicomáquea, Política*, T.III, Madrid, Gredos.

CASSIRER, ERNEST, (2012), *Antropología filosófica*, México, FCE.

CORTINA, ADELA, (2013), *Filosofía*, China, Santillana.

GRAMSCI, A., (1986), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos.

ROJAS, ENRIQUE, (201), *El hombre light*, México, Booket.

SCHELER, MAX (1978), *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade.

FILOSOFÍA Y EL IMPACTO DE LAS
TECNOLOGÍAS EN EDUCACIÓN, EL PODER
Y LAS ARTES

ARTE Y POLÍTICA

Una de las razones por las que se justifica la relación entre Arte y Política se debe a que la dimensión estética, cuyo ámbito fundamental es el arte, puede brindar una perspectiva diferente y complementaria al sentido de la Política.

Las representaciones estéticas son, en sí mismas, un lenguaje visual autónomo en donde puede ser posible crear otro tipo de condiciones de

posibilidad que pueden ir desde el rescate de la memoria del olvido, la memoria social marginada y excluida, hasta los llamados “*uprisings*”⁵⁵ en tanto constelaciones integrales artísticas que propician un cuestionamiento más reflexivo y crítico de la propia realidad que quizás ayude a percibir denuncias, resistencias, construcciones, deconstrucciones etc., sin ser propaganda política manifiesta.

La dimensión estética, a través de sus prácticas artísticas, además de proporcionar una determinada experiencia estética, puede ayudar a direccionar una cierta visión de un contexto, quizás no directa o frontalmente, pero sí de manera develada, de ahí la importancia de la Estética.

Es por esto que, siguiendo a Cuauhtémoc Medina⁵⁶, las prácticas artísticas políticas contemporáneas pueden anticiparse o cumplir una función prospectiva de la misma realidad, haciendo ver, a través de signos, señales, símbolos u otras variables, lo que no era explícitamente visible, pero que no obstante permea la esfera de la sensibilidad.

Asimismo, esta dimensión estética específica, puede incidir en estereotipos culturales ya sea a partir de su inclusión, o su exclusión, dentro del territorio de la institucionalización o mercado del arte. Por ejemplo, ¿porqué las representaciones políticas se consideraban fuera del mercado del arte hasta fines del siglo veinte?, ¿Por qué de repente se convirtieron en objeto de colección?

Por último, también la dimensión estético política ha sido siempre un soporte de utilidad para el aparato político vigente.

Todo aparato político utiliza las representaciones para afianzar el poder, ya sea para cimentar, solidificar y establecer, intereses, valores, estatus y manejarlos como si tuviera características universalizables.

Política desde donde y entendiendo qué por ésta.

Desde donde:

⁵⁵ *UPRISINGS*, exposición en el MUAC, PRIMAVERA 2018, CURADOR: Didi - Hubermann

⁵⁶ Cuauhtémoc Medina en *Imagen Política*, Instituto Investigaciones Estéticas, UNAM, 2006.

Desde que se considera el desmoronamiento de la modernidad; cuando se cuestiona y/o resquebraja el dominio de la cultura hegemónica deshaciendo su idealización desde los años sesenta y setenta.

Al caerse la noción de “modernidad”, se pueden crear condiciones de posibilidad para transmutar su territorio, modificar su cartografía, ampliar sus límites y, sobretodo, hacer visible otro tipo de resistencia cultural con diferentes tipos de creación, de construcción, de experiencias culturales. Esta resistencia cultural acaba rompiendo y transgrediendo moldes institucionales que parecían inmutables.

Cuando de manera institucional surge un llamado “arte conceptual de América Latina” que sigue más bien rastros de colonialismo cultural que tiende a la búsqueda de una “universalidad artística”, en donde los “artistas” se reabsorben dentro de una clase social con acceso a las prácticas culturales refinadas que acaba convirtiendo a la crítica de arte en una producción para el “gusto político”; de manera subyacente, subversiva, de poco a poco, como pequeñas erupciones, empieza a surgir la “simultaneidad histórica” en la historia del arte presentándose puntos de quiebre tanto en Argentina, Chile y países colonizados, etc., que no tienen que ver con el arte norteamericano ni europeo, que son grupos que se atreven a decir cosas diferentes de las líneas marcadas y que comienzan a tener su propia voz en función de sus muy particulares necesidades.

Estas prácticas artísticas no están al margen de los contextos geopolíticos, sino generalmente **son parte** de un núcleo que cuestiona y problematiza, con lo que se provoca una simultaneidad histórica **no conceptual** que genera otro código de experiencias estéticas donde se generan nuevas formas de interrelación subjetiva.

Son prácticas artísticas que dejan de aspirar a la **hegemonía universal**, de postular nociones de carácter universal y que no aspiran a tener ningún control simbólico. Cuestionan y tratan de romper la pretensión de internacionalizar la homogeneidad. Como afirma Cuauhtémoc Medina (“Juegos intersubjetivos en el campo político”, en *La imagen política*, UNAM, 2006) La batalla es contra la banalidad de la homogeneización. Aunque, después de la banalización y

apropiación de lo artístico viene la fetichización, es decir, en poder convertir algún objeto, práctica, manifestación en un evento de culto.

Este tipo de nuevas experiencias estéticas, trata, a partir de la poética⁵⁷, visibilizar una política de la memoria que no sea la memoria del gobierno, la memoria de lo institucional, de lo que es dictado desde arriba. Es hacer ver, mediante la práctica artística lo invisible, por tanto, no pretendían estar dentro de un museo.

Es claro que en un principio estas prácticas no fueron consideradas dentro de la historia del arte por verse “demasiado políticas”, quedaron marginadas, relegadas. La historia del arte no sabía cómo poder absorberlas. No es el orden discursivo de la política, sino que hay un cruce entre el arte político y el activismo social, el arte político crea una poética, una producción simbólica. El arte político es el punto de quiebre desde donde se puede cuestionar el quiebre político.

Según Suely Rolnik,⁵⁸ desde las prácticas artísticas, la política puede servir para *“activar experiencias sensibles en el presente, necesariamente diferentes de las que se vivieron originariamente pero con el mismo tenor de intensidad crítica”*.

El arte político trata de activar *la sensibilidad en la subjetividad*, es decir, su campo es la micro política ya que se refiere a la sensibilidad subjetiva, es decir, al **cuerpo**, formando siempre parte del dominio de la Estética, a diferencia de la “macro política” que siempre hace referencia a la conciencia militante, a las lógicas de la representación de la ideología dominante donde se activan las relaciones de los dominantes y los dominados, donde predomina la doctrina y la ideología.

Aun cuando la macro y micro política comparten como punto de partida la necesidad de enfrentar las tensiones de la vida humana, lo que define a la

⁵⁷ Por poética en términos generales se entiende la disciplina que se ocupa de la elaboración de un sistema de principios, conceptos generales, modelos y metalenguaje para describir, clasificar y analizar las obras de arte verbal o creaciones literarias.

⁵⁸Suely Rolnik, *Furor de Archivo*, Revista electrónica Estudios Visuales. num #7. CENDEAC <http://www.estudiosvisuales.net/revista>

macro política es la militancia, la transmisión de contenidos ideológicas, la búsqueda de mejores redistribuciones para alcanzar una sociedad más justa.

Del lado de la macro política se da el conflicto y tensión entre lo real visible y decible, mientras que en la micro política resaltan las tensiones entre lo *invisible e indecible*; en el primer caso se capta a partir de la *percepción*, en el segundo se accede a partir de la *sensación*.

En la micropolítica de la Estética, la búsqueda se refiere a las lógicas intensivas de la subjetividad, del deseo, no de la representación, se define a través del cuerpo, del cómo entramos en relación unos con otros.

La micro política parte de la tensión entre la imposición de una cultura hegemónica dominante, con su aparente estabilidad, y cómo afecta nuestra realidad sensible.

La micropolítica *es el lugar donde acontece la política*, esto es, el cuerpo. Por eso, el cuerpo funge como un elemento de la memoria, de ahí que las prácticas artísticas políticas busquen *llevar al presente las vivencias*, “son aquellas que se llevan a cabo partiendo del modo en que las fuerzas del presente afectan al cuerpo del artista”, su realización depende *del efecto* que tengan en la subjetividad del otro.

Estas prácticas activan otros modos de relación con las imágenes, otras formas de percepción y recepción de invención y de expresión. En otras palabras, que sensaciones suscitan en aquel que ve afectada su recepción, no se trata de toma de conciencia, ***el nivel es el de la experiencia sensible no de la conciencia.***

La acción micro política se inscribe en el plano performativo, visual, musical, literario, conceptual, existencial u otro con la posibilidad de “contagiar al otro” ⁵⁹

La práctica artística contemporánea, el arte contemporáneo, es un objeto concreto que siempre actualiza todo tiempo pasado en el presente, es por esto que, estas prácticas artísticas traen a cuenta en el contexto histórico político, la reactivación de la memoria, del retorno de un cierto tipo de memoria, ***de las***

⁵⁹Guattari, *Micropolítica, Cartografía del deseo*, 1982

acciones que actúan en el presente, a partir de su condición presente, no porque pretendan reactualizar el objeto artístico sino **reactivar el pasado** que sigue siendo siempre el presente a través de las fuerzas poéticas. Rescata la memoria de otras modernidades, reconstruye otros modos de manipulación, de circulación diferente.

La práctica artística política contemporánea trata de que la imagen y su narración no “vacíen la imagen” a través de clichés emotivos que banalizan y acaban haciendo de la violencia algo indiferente o cotidiano y la conviertan en una imagen homogénea, sino dislocando el tiempo para hacerlo siempre presente.

No tratando de ver lo que se oculta en la imagen, sino lo que no se oculta en su superficie en lo que muestran y dejan ver; el arte contemporáneo propugna una nueva manera de relacionarse.

No se trata en estas nuevas prácticas artísticas de sobre codificar la imagen a partir de una identificación empática sino aprender a pensar la imagen de manera diferente.

Aquí seguimos a Didi Huberman en tanto situarnos ante una imagen concreta sin buscar una lógica contundente, sino saber de su posición fragmentaria. Como ejemplo de lo anterior está el proyecto de investigación colectiva “*perder la forma humana*” como parte de la Red Conceptualismos del Sur, en donde se exploran relaciones entre activistas y artistas con un carácter transversal, para tratar de contrastar escenarios aparentemente desvinculados y explicitar denuncias, represiones, abusos, torturas, a partir de una serie de denominadores comunes resultante de problemáticas similares.

El punto de partida de esta red fue el año 1973 con el golpe de Pinochet en Chile siendo el cierre de un primer círculo el Movimiento Zapatista en México en 1994. La Red era un experimento que se sabía imperfecto, movable, inacabable que trataba de rescatar la memoria como parte fundamental de una subjetividad a la que se le quería cuestionar su carácter de homogeneidad impuesta por una economía de consumo. De ahí que también se pretendía reconfigurar de manera urbana parte del tejido social vulnerado.

Las estrategias utilizadas fueron diversas, desde documentación gráfica, acciones relámpago, intervenciones, acciones gráficas, instalaciones etc.

Imágenes.

Ejemplo de “lavar la bandera”, Perú, 2011



Iniciativa del Colectivo Sociedad Civil que se instauró en plena Plaza Mayor de Lima en medio de la pugna por la Presidencia de ese país, como un ritual participativo de limpieza a través del cual se pretendía socavar la conciencia del pueblo peruano, comenzó desde el año 2000 y se ha seguido utilizando para problematizar sobre diversas acciones. Se ha replicado en muchos países de Latinoamérica.



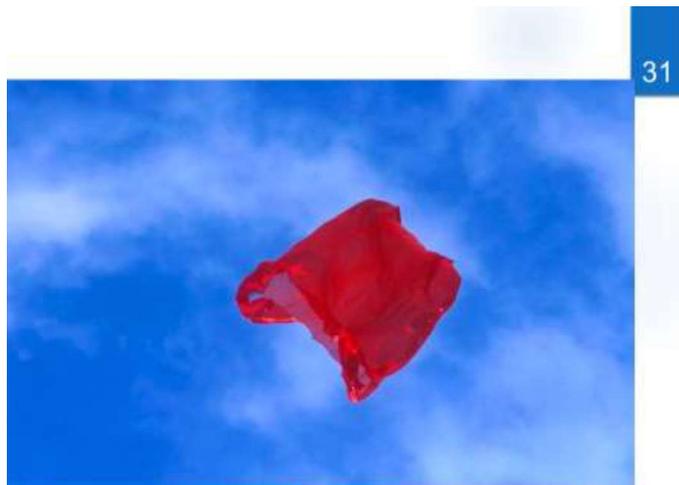
Ésta fue la apuesta de H.I.J.O.S México (Hijos por la identidad, la justicia, contra el olvido y el silencio), 6 de septiembre en la delegación Iztapalapa, «cuna de la mexicanidad»– basado en el hecho simbólico de hablar, recordar y denunciar en el espacio público la práctica sistemática de la desaparición forzada, sus variantes y actuales maneras de reconfigurarse.

Una manera de hacer visibles aquellas manchas y huellas imborrables en las que se ha vertido la historia de violencia y terror que caracterizan el México de las últimas décadas. El propósito era recordar desapariciones como las de 1968, pasando por Atenco y Acteal y problematizar y cuestionar sobre la posibilidad de otras perspectivas.

Exhibición Sublevaciones MUAC 2018

Exposición transdisciplinaria sobre las emociones colectivas y los acontecimientos políticos en tanto que suponen movimientos de masas en lucha tales como de desórdenes sociales, las agitaciones políticas, las insumisiones, las revueltas, las agitaciones y las revoluciones, de todo tipo.

El curador es Georges Didi-Huberman, filósofo e historiador del arte, quien se pregunta por la respuesta de los pueblos ante una imposición utilizando diferentes tipos de representaciones (manuscritos, documentos, pinturas, dibujos, grabados, fotografías y películas) de diferentes países.



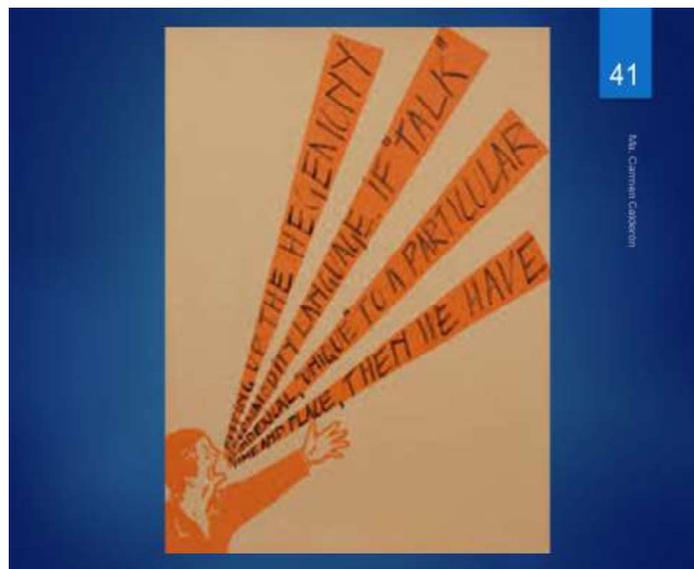
Dennis Adams, Patriot [Patriote], série « Airborne », 2002

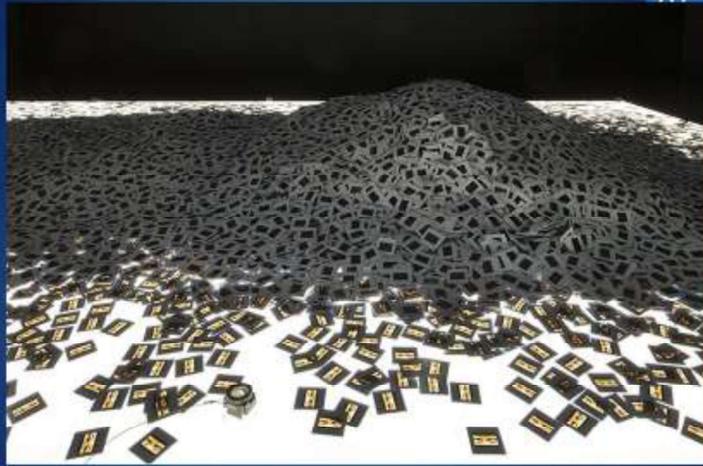


Movimiento del 68, Paris, sublevaciones 2018



Desaparecidos de ayotzinapa, por Toledo, Sublevaciones MUAC, 2018





The Eyes of Gutete Emerita , 1996, 100,000 slides, light table, magnifiers and illuminated wall text

Alfredo Jaar, chileno, montado en una posición de resistencia, elabora su proyecto Matanza en Ruanda, ante la indiferencia del mundo occidental.

Matanza en Ruanda, reflexiona sobre el genocidio ocurrido en ese país de África central en 1994 y las implicaciones que tiene un desastre como éste en el campo de la representación. Ante la aniquilación de la población Tutsi, los ojos de los miembros de la familia que quedaron eran los únicos testigos.



Gustavo Artigas, "Rules of the game", una cancha de dos juegos simultáneos donde reúne a estudiantes de una high school de San diego y una preparatoria de Tijuana para jugar de manera simultánea un partido de futbol y otro de basket

ball, donde se probó una perfecta coexistencia de disimilitudes sin interferencias. Su propósito era romper los estigmas amigo /enemigo, buen/malo, sino simplemente el otro.

BIBLIOGRAFIA

Antinomies of art and culture, modernity, postmodernity, contemporaneity,
London, (UK) Duke University Press, 2008

Ileana Diéguez. ***Cuerpos sin duelo. Iconografía y teatralidad del dolor.***
Córdoba (Arg.): Ediciones DocumentA/Escénicas, 2013.

Didi Huberman, ***Uprisings***, Gallimard, Paris, (France), 2017

Heinich Nathalie. ***El paradigma del arte contemporáneo***, Madrid, (España),
Casimiro Libros, 2007

Medina ***Cauhtemoc, Abuso Mutuo, Ensayos e intervenciones sobre arte postmexicano***, 1992-2013, México, Editorial RM, 2017

Cauhtémoc Medina en ***Imagen Política***, México, Instituto Investigaciones
Estéticas, UNAM, 2006.

TECNOLOGÍA Y PODER

En las sociedades que nos ha tocado vivir, asistimos a un desarrollo prodigioso de lo que podemos llamar grandes avances científicos, aun gran desarrollo tecnológico que transforma día a día nuestro entorno, tanto social como natural. Hace apenas unos pocos años el teléfono celular, la computadora con gran capacidad de memoria y de gran velocidad eran impensables. Pensemos en las

impresoras en 3D que pueden imprimir desde diseños tecnológicos hasta órganos.

Es cierto, el conocimiento y las grandes posibilidades de intervención en la naturaleza, en las sociedades humanas y en las personas, han experimentado un crecimiento exponencial en las últimas décadas. La medicina, las comunicaciones, la manipulación del genoma, incluso del ser humano, así como a la materia en escalas atómicas han visto avances, que como ya mencionamos líneas arriba, todavía en el último tercio del siglo XX parecían ficción.

¿Entonces cabe preguntar a través de qué se ha logrado este desarrollo que para bien o para mal es producto exclusivo del hombre? Siguiendo a Hegel, la relación del hombre con la naturaleza es a través de mediaciones, por lo que el ser humano crea un conjunto de artefactos que son producto del trabajo que realiza para sobrevivir como especie.

Lo que hace especial a este objeto es que es una creación humana que tiene tres momentos: su concepción mental o diseño, y la función específica que realiza en el mundo: un objeto o artefacto técnico.

Todo objeto técnico tiene su origen en la invención, es decir, la construcción de un mundo humano. Entendemos como invención la adecuación o puesta en correspondencia de ciertas propiedades del mundo para ser interpuestas entre hombre y mundo con el fin de satisfacer ciertos deseos o necesidades efectivamente percibidas. Entonces la invención de un objeto es la construcción de una realidad que no existía, una realidad humana. Ésta invención es entonces básicamente un acto valorativo y diferenciador, es decir una interpretación sobre el mobiliario del mundo.

La ventaja y característica práctica de todo artefacto es que su interposición intencional entre el ser humano y el mundo aumenta el poder humano para producir cambios en su entorno, es decir producir más artefactos que generen diferentes tipos de relaciones entre los seres humanos. Me parece que una forma de llamar a este artefacto es herramienta, pues es un dispositivo que produce a otros dispositivos más complejos.

Adelantemos pues una definición de tecnología. Por tecnología podemos entender una técnica que mejora algún producto, o que incorpora nuevas funcionalidades a algo ya existente, un objeto producto de la creación humana que amplía las posibilidades de trabajo del hombre.

Por ejemplo, la incursión de la rueda como mecanismo de transporte en la edad antigua es, en efecto, un producto tecnológico. Los caballos siendo transformados en carruajes, es un producto tecnológico que incorpora nuevas funcionalidades, gracias a la tecnología de la rueda, de los ejes, y de toda la estructura.

Así, la tecnología no es sólo un saber intelectual, sino que es una disciplina práctica que abarca las más diversas áreas del conocimiento y que, de una u otra forma, interactúa con cualquier tipo de saber o de ciencia. La tecnología, en la actualidad la entendemos como aquello que produzca o incorpore algún mecanismo computarizado o automatizado.

Con base en lo anterior desarrollaré el siguiente ensayo bajo los siguientes puntos:

- 1.- El significado de la técnica y la tecnología como producto del trabajo
- 2.- La técnica como mediación entre el hombre y la naturaleza.
- 3.- Límites y alcances del uso de la tecnología
- 4.- El concepto de responsabilidad como consecuencia de un determinado uso de la tecnología
- 5.- La tecnología y otras formas de trabajo humano. Hacia la construcción de una Ontología más humana.

1.- El significado de la técnica y la tecnología como producto del trabajo

Cuando hablamos de tecnología necesariamente tenemos que referirnos a la técnica, por lo que es materia obligada referirnos al significado de la palabra técnica y su relación con la tecnología.

Podemos definir a la técnica como un conjunto de estrategias y procedimientos elaborados para conseguir modificar el entorno natural o social. Dicha modificación tiene la finalidad de facilitar la vida humana. Esto implica el desarrollo de la capacidad de conocer el mundo, de crear herramientas y generar conocimientos complejos que abren la posibilidad de fabricar nuevas realidades.

Si bien, inicialmente esto tiene como objetivo fundamental la supervivencia humana, esto se desplazará a la búsqueda de la comodidad, de la satisfacción de la mera curiosidad de nuestra especie, del dominio a otras especies, a la conformación de mundos artificiales, etc.

En la medida de que el ser humano va desprendiéndose de sus necesidades básicas de supervivencia producto del uso de técnicas y herramientas que usa de manera específica, las relaciones que establece la especie humana tenderán a cambiar. La manera en que el trabajo como una manera organizada de producir y reproducir alimentos, armas, herramientas, utensilios y la construcción de ese mundo artificial representado por pueblos y después ciudades.

Papel central en todo esto es su expresión máxima: la herramienta que es la construcción de un artefacto artificial o sea una modalidad del trabajo humano que requiere cierto desarrollo científico y una especialización por parte del ser humano. Sin entrar en detalles sobre una concepción del trabajo y sus implicaciones ideológicas, baste mencionar que esta forma de realizar el trabajo acelera la capacidad de transformar y producir todo tipo de objetos de bienestar y consumo.

La herramienta se transforma en máquina, pero cabe decir que el desarrollo tecnológico va aparejado a un desarrollo económico y político específico. En nuestro caso al modo de producción capitalista. En donde el desarrollo tecnológico es una de las condiciones fundamentales para el desarrollo y mantenimiento del sistema pues forma parte de lo que Marx llamaba la constante revolución de las fuerzas productivas.

El desarrollo científico y tecnológico es una de los factores más influyentes sobre la sociedad contemporánea. La globalización mundial, polarizadora de la riqueza y el poder, sería impensable sin el avance de las fuerzas productivas que

la ciencia y la tecnología han hecho posibles. Así también es inobjetable, que en los momentos actuales abordar la relación naturaleza – sociedad, como procesos que interaccionan, tiene una importancia significativa, se trata de explicar el comportamiento de la humanidad ante los retos de la Revolución Científica Técnica, que si bien ha constituido un gran salto en la acumulación de saberes humanos, también ha propiciado la acelerada destrucción y apropiación irracional del medio ambiente, con la consecuente derivación hacia problemas tales como: aumento poblacional, salud, vivienda, educación, alimentos e incluso conflictos armados. Esto potencia no sólo la capacidad de crecer como especie, sino también en construir una civilización autodestructiva en la que sus integrantes carecen de consciencia de su dependencia con el entorno. La contaminación y la destrucción de la naturaleza no sólo se da por las grandes empresas, también por toda la población que convertida en consumidora sólo aprecia la comodidad que le brindan los productos tecnológicos.

Con lo anteriormente dicho se llega a la conclusión de que, es necesario, diseñar estrategias que controlen política e industrialmente las innovaciones tecnológicas, que estas, sean el reflejo de decisiones conscientes al servicio de valores sociales, culturales, ambientales, y no solo políticos y económicos; la tecnología debe brindar un beneficio bastante amplio para toda la humanidad y no solo para un grupo determinado de ella.

2.- La técnica como mediación entre el hombre y la naturaleza.

El ser humano a diferencia de otros seres vivos no se relaciona de manera directa con la naturaleza, si bien él mismo es naturaleza, cuando actúa sobre ella comienza a desarrollar un camino que lo llevará incluso a divorciarse de su origen natural y renegar de ella.

Un ejemplo, es pensar que él es producto de la creación de un ser sobrenatural, un ser que crea el universo con la única finalidad de que el hombre sea rey y haga la voluntad de su creador. Otro ejemplo es en el que podemos ver a personas que al estar rodeados de entornos artificiales ya no pueden vivir o les cuesta mucho trabajo hacerlo en un ambiente natural.

Entonces la manera en que el ser humano se relaciona con la naturaleza es a través de mediaciones como el lenguaje, el trabajo, la tecnología, la religión, la construcción de entornos artificiales que lo separan e incluso lo pueden aislar de la naturaleza. Pero ¿por qué la humanidad se manifiesta tan diferente? Una de las explicaciones es que mientras el animal es uno con la naturaleza el hombre va más allá de sus orígenes, el uso de la razón permite desarrollar otra manera de vivir en el mundo.

Como diría Marx, el trabajo lo humaniza, lo transforma en un ser que va más allá de la naturaleza creando una realidad que no existía, también generando un conjunto de relaciones que van a regular su vida. Esta regulación va a operar en todos los ámbitos creados por el hombre. De aquí van a surgir las desigualdades determinadas relaciones de poder. La humanidad se dividirá entre opresores y oprimidos, pensemos en que la herramienta convertida en tecnología facilitará la producción de infinidad de objetos, alimentos y bienes que se convertirán en un excedente y dadas las relaciones sociales formarán parte de aquello a lo que no pueden acceder.

Las relaciones sociales de producción regulan la forma en que se produce, como se produce, la manera en que se consume lo que se produce y finalmente, el modo en que se reparte lo producido. En suma, la historia de la humanidad, siempre se ha presentado esta situación y está dado porque el modo de producción genera también relaciones de poder. Estas relaciones permean todo el ámbito de acción humana. Resumiendo, lo antes dicho la tecnología es una piedra angular en este tipo de relación.

Definitivamente para que sea posible un desarrollo de la tecnología tiene que aparecer la ciencia como paradigma del conocimiento propio del nuevo modo de producción. La ciencia moderna o de la edad capitalista –que es la que mencionamos pues es una de las fuerzas que tienen la capacidad de disolver la vieja sociedad- tiene una eficacia evidente en la materialización de una contradicción básica: ella es la fuerza productiva más directamente responsable de la superación del tiempo de trabajo como factor principal de la creación de la riqueza real, a través de lo que Marx considera, con una notable anticipación, un proceso de automatización de la producción.

Por otra parte si bien aumenta la productividad y la riqueza el uso de la tecnología bajo la lógica del sistema capitalista genera también las condiciones de autodestrucción de la misma especie humana.

Aquí podemos ver la importancia que tiene la tecnología, esto quiere decir que el conocimiento, y sobre todo el conocimiento científico producen artefactos que el hombre utiliza de acuerdo a las necesidades que el modo de producción le impone. La tecnología abrirá campos insospechados de acción en donde los seres humanos se insertarán para trabajar y producir los bienes necesarios y aquellos que no lo son. También producirán un conjunto de artefactos que servirán para la autodestrucción como las armas.

Un mal uso de la tecnología obedece a los intereses del modo de producción, así las grandes corporaciones fabrican todo tipo de instrumentos que la humanidad consumirá de acuerdo a la lógica del sistema. Mencionemos algunos ejemplos. Las armas de destrucción masiva como las usadas en las diferentes guerras que van desde un simple cuchillo hasta la bomba atómica, este uso de la tecnología no sólo es un elemento fundamental en determinadas formas del uso del poder, sino también en la aniquilación de la especie humana.

Una de las imágenes más interesantes que se han visto, en el cine, del uso de la tecnología es en los primeros minutos de la *Película 2001 Odisea del espacio*, en la que vemos como el antropoide usa un hueso como herramienta y dramáticamente, como arma. Ya nuestros antepasados no se relacionarán por la inmediatez, sino que por un instrumento que, fabricado por ellos, traerá implicaciones y consecuencias en las que el ser humano se verá inmerso de forma irremediable.

3.- Límites y alcances del uso de la tecnología

Comentemos brevemente dos problemáticas suscitadas en el uso de la tecnología. Por un lado con el desarrollo de la Física afinales del siglo XIX y a mediados del siglo XX; Y por el otro lado, el desarrollo de la Biología que revolucionará totalmente el uso de la ciencia y la tecnología en la vida humana y el “uso” que hace el hombre de la naturaleza.

El siglo XX, que ha sido un siglo intensamente industrial y tecnológico, proporciona una perspectiva impresionante de lo conseguido en términos de evolución tecnológica. La magia soñada en otras épocas se ha hecho realidad ante los ojos de los habitantes del siglo, ya sea en términos de volar como las aves, comunicarse a distancia, producir y controlar la energía, dominar la materia a través de sus interrelaciones químicas y producir así nuevos productos y materiales, crear alimentos sin límite con bastante independencia del sol y de la lluvia, curar las enfermedades y extender la vida de las personas, dominar las inclemencias del tiempo, y acercarse al infinito en todas las direcciones.

Hemos creado un mundo artificial del que dependemos inevitablemente para vivir. Un mundo al que se ha llegado con el concurso de tres habilidades o cualidades específicas del hombre, sin las cuales no sería tal: la habilidad ya mencionada, de crear artefactos multiplicadores de sus capacidades físicas; la habilidad de fijarse objetivos externos a él mismo y alcanzarlos; y la habilidad de multiplicarse, expandirse y colonizar todos los espacios posibles, incluidos los más lejanos y adversos. Es decir, hemos creado un mundo artificial pero profundamente humano, ya que ha surgido del hombre mismo dando libertad a su naturaleza más profunda y a sus características más genuinas.

El único problema es que la tecnología, una vez fuera de la mente del hombre, es decir, una vez hecha realidad física, y una vez puesta al servicio de los intereses de unos y de otros, adquiere autonomía, se rebela y causa, o puede causar, estragos sin límite en la vida del hombre.

Entre otros, y para empezar, puede afectar a lo que hemos dado en llamar "humano", un término y concepto, siempre en los primeros lugares de la actividad de reflexión de los hombres, que atrae de nuevo con fuerza en la actualidad, el interés de todos: pensadores, intelectuales y políticos. Puede que, además de la naturalidad de la tecnología, es decir, de su generación espontánea desde el interior del hombre, la sociedad tecnológica actual haya surgido de la enorme utilidad que proporciona vía de crecimiento económico, acumulación de riqueza y dominio y preeminencia de unos sobre otros.

La situación global de la protección del medio ambiente se caracteriza por el carácter global y la urgencia que ha adquirido el debate ecológico en la

contemporaneidad, manifestándose éste por todo un amplio espectro de rasgos que gravitan negativamente en todos los confines de la sociedad y la economía planetarias, en tanto que ha surgido un nuevo debate ético: el motivado por los cambios ambientales que a escalas global y local afectan a toda la Humanidad.

Pueden citarse diversos hechos harto elocuentes de tan relevante estado de cosas, como son entre otros: la internacionalización que ha adquirido el fenómeno ambiental, el grado de concienciación alcanzado sobre los problemas ecológicos globales, el surgimiento de un fuerte movimiento de organizaciones no gubernamentales (ONGs) de corte ambientalista, así como los compromisos formales de muchos estados y gobiernos en hacer reversible el deterioro del entorno al más corto plazo de tiempo posible.

Es importante recordar también todos los movimientos de protección hacia los animales, algo que era impensable puesto que la concepción sobre la naturaleza que ha tenido el ser humano es que es el absoluto dueño de ella. Con el desarrollo de la industria capitalista la tecnología es usada en beneficio de unos cuantos.

Sin lugar a equívocos, ante tal desafío el planeta se divide entre dos grandes grupos de países, de una parte una minoría industrializada, poderosa y rica, con un alto desarrollo de la ciencia y la tecnología y una mayoría atrasada, pobre y desposeída, con un incipiente desarrollo científico técnico, dotadas ambas con marcadas diferencias en el nivel de vida, pero semejantes al compartir una baja calidad de vida.

Recordemos que más del 90 % de la capacidad científica y tecnológica mundial está en manos de un reducido grupo de países y algunos centenares de grandes corporaciones transnacionales. Tal proceso de concentración es parte del proceso de marginalización que la actual globalización reserva para numerosos grupos humanos y países. La ciencia y la tecnología son parte de la dinámica de concentración de riqueza y poder.

4.- El concepto de responsabilidad como consecuencia de un determinado uso de la tecnología

Uno de los efectos del uso de la tecnología según la racionalidad del capitalismo es la aparición de protestas y la oposición al mal uso de la tecnología. Además por parte de la comunidad científica y filosófica aparece la necesidad de una reflexión profunda del papel del científico en la construcción de rudimentos tecnológicos y la responsabilidad que esto conlleva. Se deriva del problema expuesto líneas arriba sobre el desarrollo de la Física y de la biología contemporáneas.

Entre los años 45 al 57 El gobierno alemán piensa fabricar la bomba atómica, y hace una consulta con sus científicos pues considera tener la tecnología suficiente para lograrlo. Los físicos nucleares se oponen, por medio del manifiesto de Gotinga manifiesto en el que hacen un llamado sobre el peligro que significa el rearme de Alemania.

Aparece entonces el concepto de responsabilidad, la ciencia es responsable ante la humanidad, sobre todo en Max Bohr, concepto que Hans Jonas(filósofo alemán contemporáneo) desarrollará de una manera más estricta desde el punto de vista filosófico.

En la primera mitad del siglo XX existe un gran desarrollo de la Física desatando toda una serie de posibilidades de desarrollo a partir de la energía nuclear, pero también grandes peligros como los señalados por los físicos alemanes y de todo el mundo. Recordemos que estaba muy fresca aún la experiencia de la segunda guerra mundial. Para la segunda mitad del siglo XX, la ciencia comienza a explicar lo infinitamente pequeño en el orden de lo biológico, y al igual que la Física, genera una serie de posibilidades y realidades de transformación biológica que aún estamos viviendo.

Con el nacimiento de la genética molecular la serie de transformaciones que se pueden operar sobre los seres vivos aparece como de ciencia ficción. Estamos hablando de modificar organismos vivos de manera radical en algunos casos. Esto lleva a los biólogos a marcar un hasta aquí. Estamos hablando desde los años 60s hasta bien entrados los años 80s. Surge la necesidad de reflexionar y regular la práctica de la biología molecular que asusta a algunos científicos ante tanto poder.

Si bien existe una reflexión de Michel Foucault sobre el biopoder, en esta reflexión hablaremos, de manera muy general, sobre el concepto de responsabilidad de Hans Jonas que lo formula a la manera kantiana como imperativo. Al formular su imperativo de responsabilidad, Jonas está pensando no tanto en el peligro de la pura y simple destrucción física de la humanidad, sino en su muerte esencial, aquélla que adviene de la desconstrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente. Hay una interacción entre la investigación y el poder.

Esa nueva ciencia lleva a un conocimiento anónimo, que ya no es hecho para obedecer la verdadera función del saber durante toda la historia de la humanidad, la de ser incorporada a las conciencias en la búsqueda meditada y ponderada de la calidad de vida humana. El nuevo saber es depositado en los bancos de datos y empleado de acuerdo con los medios disponibles y según las decisiones de los que sustentan el poder. Existe un verdadero asombro cognitivo, no solamente entre los ciudadanos, sino también entre los científicos, ellos mismos ultra especializados y sin el dominio de todo el saber producido, pero que finalmente su producción y uso es restringido debido a los intereses de las clases sociales que detentan el poder económico y político. Tan solo pensemos en la información genética de sus empleados que puede tener una empresa y el mal uso que puede hacer de ella.

La investigación, por otro lado, es conducida por instituciones tecno burocráticas. Pensemos en las industrias farmacéuticas o las petroleras. La tecno-ciencia va produciendo conocimientos que, sin ser objeto de reflexión crítica, se transforman en reglas impuestas a la sociedad, la cual, obediente a esa máquina ciega del saber, se proyecta tambaleante a lo largo de un oscuro túnel. En una famosa conferencia sobre la crisis de la ciencia europea, Husserl ya había identificado un agujero negro en el objetivismo científico.

A partir del momento en que, de un lado, ocurrió el divorcio de la subjetividad humana, reservada a la filosofía, y la objetividad del saber que es propio de la ciencia, el conocimiento científico desarrolló las tecnologías más refinadas para conocer todos los objetivos posibles, pero quedó totalmente ajeno a la subjetividad humana. Se volvió ciego a la marcha de la propia ciencia, pues la

ciencia no puede conocerse, no puede autoanalizarse, con los métodos que dispone hoy en día.

Es lo que Edgar Morin(filósofo francés) denomina "ignorancia de la ecología de la acción"; o sea, toda acción humana, a partir del momento que tiene inicio, escapa de las manos del iniciante y entran en juego las múltiples interacciones propias de la sociedad, que la desvían de su objetivo y a veces le dan un destino opuesto al buscado al principio

Para que haya responsabilidad, es preciso que exista un sujeto consciente. Lo que ocurre es que el imperativo tecnológico elimina la conciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad en provecho de un determinismo. La super especialización de las ciencias mutila y distorsiona la noción de ser humano. Por lo que es necesaria una reconstrucción de la subjetividad y la noción de ser humano.

Por lo ya mencionado, el concepto de responsabilidad es fundamental para pensar la influencia y construcción de la tecnología a la luz de una posición ética que implique ser fundamento de una acción política que ponga límites al uso indiscriminado de la tecnología y ligado a unas relaciones de poder desfavorable para grandes sectores de la población y a la naturaleza misma.

5.- La tecnología y otras formas de trabajo humano. Hacia la construcción de una Tecnología más humana.

Si bien es cierto que el ser humano es, a diferencia de otras especies, el único que ha desarrollado en nuestro planeta un mundo que no existía, también él, como ya lo hemos mencionado puede acabar con todo. De ahí que la construcción de su ser pasa por una recuperación con la naturaleza, es decir una nueva relación con la naturaleza pues cada vez más se deteriora esta, y parece que ya no hay marcha atrás.

Hasta la década de los años ochenta, varios conceptos de desarrollo ya incluían en su contenido el propio beneficio de la naturaleza y el uso racional de sus recursos, esto no resultaba suficiente para demostrar la imperiosidad de tomar en serio la extensión de su denominación. Así se hizo evidente la

necesidad de buscar un nuevo término para catalogar al desarrollo en un espectro emergente y todo abarcador, o lo que es lo mismo el medio ambiente.

En todo caso, el nuevo paradigma de la sustentabilidad presupone alcanzar una armonía entre todos los atributos que corresponden al desarrollo, a saber, sus aristas referentes a la economía, la sociedad, la naturaleza, la cultura y la tecnología, donde la dimensión ambiental formase parte integral del proceso de desarrollo.

De otro modo se interpreta que al desarrollo sustentable, le resultan inherentes: la posible única opción viable para salvaguardar a la Humanidad, la adopción de una nueva ética humana para con la naturaleza, un motivo de solidaridad inter-generacional, una teoría humanista y progresista, el sentido de responsabilidad por salvar las condiciones que sustentan la vida en el planeta, un móvil para la paz y la estabilidad mundial, una alternativa sensata a los modelos existentes de desarrollo y la globalización de la solidaridad ambiental.

El principio de responsabilidad pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, muestra la vulnerabilidad que la acción humana suscita a partir del momento en que él se presenta ante la fragilidad natural de la vida. El interés del hombre debe identificarse con el de otros miembros vivos de la Naturaleza, pues ella es nuestra morada común. Nuestra obligación se hace incomparablemente mayor en función de nuestro poder de transformación y la conciencia que tenemos de todos los eventuales daños causados por nuestras acciones.

La manutención de la naturaleza es la condición de sobrevivencia del hombre y en el ámbito de ese destino solidario Jonas habla de *dignidad propia de la naturaleza*. Preservar la naturaleza significa preservar al ser humano. No se puede decir que el hombre es sin que se diga que la naturaleza también es. Así, por supuesto, el sí a la naturaleza se volvió una obligación del ser humano.

Lo que el imperativo de Jonas establece, en efecto, no es sólo que existan hombres después de nosotros, sino precisamente que sean hombres de acuerdo con la idea vigente de humanidad y que habiten este planeta con todo el medio ambiente preservado. Otro aspecto que merece atención es el lado subjetivo de

la responsabilidad, o sea, de qué manera el promotor de la acción asume su intervención, sea en un momento pasado o en acciones futuras.

En el caso de las acciones pasadas que culminaron en perjuicios, el sentimiento de responsabilidad se encuentra muy estrechamente relacionado con la sensación de remordimiento. Es el sentimiento de lo irremediable, pues se trata del sufrimiento moral que sobreviene de la impotencia para revocar los efectos de una catástrofe generada por una acción pretérita.

Recordemos que un ejemplo paradigmático de esa situación lo encontramos en la apreciación de Oppenheimer sobre los efectos devastadores de la bomba atómica que nació de la búsqueda inicial pura e imparcial del conocimiento de la fisión nuclear. Los daños observables que se presentan para la reflexión del agente intelectual de la transformación movilizan en él sentimientos de angustia y sufrimiento. La prescripción ética no se impone como coerción, sino como una fuerte exhortación dirigida a la libertad del agente de transformación.

Y es justamente como una exhortación singular que la responsabilidad ética se convierte en sentimiento. Es en ese campo del comportamiento que Jonas pretende legislar. Es en ese momento que la existencia se vuelve vulnerable y su esencia puesta en juego. Reflexionemos, por ejemplo, sobre la responsabilidad ética relativa al otro, al ser humano presente, real y objeto de acciones transformadoras de la ciencia.

El otro, en la calidad de ser humano, guarda en su existencia una exigencia radical de respeto pues detenta un mandato de vida que, por sí solo, habla elocuentemente de la necesidad de manutención de su integridad. Es inimaginable, por ejemplo, el *Proyecto Genoma Humano* sin la presencia de la reflexión ética como principio, medio y fin de todas sus posibles intervenciones.

En nuestro país recién comienza la reflexión y la denuncia contra prácticas comerciales en las que la tecnología funciona no como forma de procurar bienestar a los mexicanos, sino como una forma más de opresión del poder. Es mucho lo que queda por hacer, pero al parecer empieza el nacimiento de la conciencia ecológica y el reciclaje así como protestas sobre un uso de la tecnología deshumanizado en México.

EVALUACIÓN

Con relación a la evaluación proponemos la que se indica en el Programa de la materia en virtud de que la composición del grupo de trabajo, realizó la modificación y revisiones posteriores a la propuesta original del mismo, para su versión definitiva. Convencidos de dicho trabajo hemos determinado incorporar textualmente:

“La enseñanza de Temas Selectos de Filosofía integra la parte formativa, cognoscitiva y de adquisición de habilidades en los alumnos, razón por la que, en relación al proceso de evaluación, se parte de considerarlo que es un proceso integral que permite identificar el logro de los aprendizajes interrelacionados con los contenidos y el contexto del curso.

Brinda información que permite al docente realizar juicios y tomar decisiones para modificar y ajustar el proceso de enseñanza, planificar y decidir qué nuevas acciones educativas adoptar. Al mismo tiempo, ayuda a los profesores a detectar sus habilidades y cómo mejorarlas, proporcionándoles una visión de cómo perfeccionar su ejercicio cotidiano.

Dado el carácter formativo, en la evaluación de la enseñanza de la filosofía siempre están presentes estimaciones de carácter cuantitativo y cualitativo y se conjugan el uso tanto de instrumentos tradicionales como exámenes, cuestionarios, informes, pruebas objetivas, resúmenes, exposiciones e instrumentos de corte alternativo (mapa mental, mapa conceptual, V de Gowin, elaboración de rúbricas, 9 portafolios, Bitácora col o del tipo de evaluación auténtica) que permiten la evaluación mutua, la co-evaluación, hetero-evaluación y la autoevaluación.

Permite de manera colegiada revisar la práctica educativa derivada del impacto de los procesos educativos en las tres dimensiones de los mismos: los aprendizajes declarativos, a partir de la revisión de los saberes; los procedimentales, en función del análisis de las habilidades, y en los actitudinales, desde la reflexión de las disposiciones conductuales recurrentes.

De esta manera, adquiere un mayor grado de abstracción al alcanzar mediante desempeños procedimentales, declarativos y actitudinales propios de la disciplina que tienen como referencia la problemática de la verdad.

En este sentido, la evaluación, como un medio educativo, debe estar acorde con lo que se enseña y con lo que se aprenda.”(CALDERÓN NAVA, M. del C, Et. Al., *Programa Institucional de la materia de Temas Selectos de Filosofía*, ENCCH/UNAM, Ciudad de México, 2018,8-9 p.p.)

