





# **DEMOCRACIA, CULTURA Y SOCIEDAD**

*Elizabeth Sánchez Garay*  
*Coordinadora*

Rodrigo Medina de la Cruz / *Gobernador Constitucional del Estado de Nuevo León*

José Antonio González Treviño / *Secretario de Educación del Estado de Nuevo León y Presidente de la H. Junta Directiva del CECyTE, N.L.*

Luis Eugenio Todd Pérez / *Director General del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León (CECyTE, N.L.)*



*Autores.* Antonio Castilla Cerezo, Carlos García Gual, Elizabeth Sánchez Garay, Joaquín Ma. Aguirre Romero, Rafael Aguilera Portales, Roberto Sánchez Benítez.

*Coordinadora.* Elizabeth Sánchez Garay

*Editor.* Ismael Vidales Delgado

*Revisión y corrección de textos.* Rosa Aidé Pérez Alcocer

*Portada.* Perseo con la cabeza de Medusa (Benvenuto Cellini) que para mí representa la capacidad del héroe para cortar la cabeza del monstruo que petrifica y que impide actuar. (ESG)

*Democracia, cultura y sociedad*

CR. 2010, CECYTE, N.L.-CAEIP, Andes N° 2720, Colonia Jardín,

CP 64050, Monterrey, N. L., México. Teléfono 0181-83339476

Telefax 0181-83339649 e-mail: [centroinv@gmail.com](mailto:centroinv@gmail.com)

Se autoriza la reproducción con fines educativos y de investigación, citando la fuente. La versión electrónica puede descargarse de la página [www.caeip.org](http://www.caeip.org)

Impreso en Monterrey, N. L., México

Primera edición: junio de 2010

Colección. Altos Estudios N°. 20

ISBN: 978-607-00-3097-0



9 786070 030970

# ÍNDICE



**Introducción / 7**

**Capítulo I. El camino de los griegos / 11**

*Carlos García Gual*

**Capítulo II. Racionalidad instrumental o los jardines del trabajo productivo / 19**

*Elizabeth Sánchez Garay*

**Capítulo III. “Lo contrario del absolutismo”: reflexiones a partir de *Persona y democracia*, de María Zambrano / 31**

*Antonio Castilla Cerezo*

**Capítulo IV. Justicia, persona y democracia / 47**

*Roberto Sánchez Benítez*

**Capítulo V. ¿Crítica a la democracia o democracia radical en Nietzsche? / 71**

*Rafael Enrique Aguilera Portales*

**Capítulo VI. Ciberespacio y comunicación: nuevas formas de vertebración social en el siglo XXI / 85**

*Joaquín Ma. Aguirre Romero*

**Anexo 1. Declaración de independencia del ciberespacio / 105**

**Anexo 2. Manifiesto de fronteras electrónicas  
España /109**

**Anexo 3. Plataforma animalista mundial / 111**

**Acerca de los autores / 115**

---

## INTRODUCCIÓN



**A** raíz de la participación –activa o pasiva- de ciudadanos comunes en la represión y asesinato de millones de judíos en la Alemania nazi, Hannah Arendt acuñó el término “banalización del mal”.

A la construcción de esa noción contribuyó el hecho de que la gran pensadora judío-alemana estuvo presente en el juicio de Adolf Eichmann, quien había planeado y organizado las deportaciones de judíos a los campos de concentración. Él sostuvo, una y otra vez, que no era un monstruo, sino un subordinado que sólo cumplía órdenes.

Según Arendt, la banalización del mal se hace presente cuando personas, aparentemente comunes, son capaces de realizar las peores atrocidades por falta de reflexión y porque las costumbres se pervierten. Así, el poder Nazi se encargó de normalizar y de hacer habitual el odio hacia los judíos, con la consecuente complacencia o indiferencia de la población ante el holocausto.

La banalización del mal en la Alemania nazi es un caso extremo de las formas que ésta puede asumir, pero puede aparecer en el entramado social de muy distintas maneras, sobre todo cuando se vuelven usuales aspectos nocivos para la convivencia ciudadana, la cual debiese estar basada en el respeto a la diferencia, a la legalidad y al quehacer democrático.

Como señala Hannah Arendt, uno de los componentes que gestan la banalización del mal es la falta de análisis individual y colectivo. Por eso, una de las formas de oponerse a ella es la promoción de foros donde se discutan los problemas existentes en

el mundo compartido, con miras a buscar respuestas a los males de nuestro tiempo.

Este libro nació de esa preocupación. Dado que en las sociedades contemporáneas se acentúa la percepción de que la ciudadanía tiene poca incidencia en las decisiones fundamentales de una nación, producto, quizá, de una relativa o marcada autonomización de las esferas de poder, tanto económicas como las políticas, se tomó la decisión de centrar el análisis en torno a la noción de democracia, como elemento básico de una comunidad plural, tolerante y activa.

En ese contexto, oportuno se consideró tener un referente de comparación para el estudio de la democracia moderna. Nada podría ser mejor que retornar al esplendor de la democracia griega, de la mano del gran estudioso de la cultura helénica Carlos García Gual.

La reflexión inicial condujo también a ampliar la temática a otros ámbitos analíticos sobre sociedad y cultura, pues, por ejemplo, resultaría imposible explicar los totalitarismos del siglo XX sin comprender que la racionalidad instrumental fue parte consustancial de ellos.

Así, el libro inicia con una mirada sobre la Grecia Antigua, prosigue con el análisis de la noción de democracia y de otros elementos de la cultura moderna y concluye con un interesante estudio sobre nuevas formas de comunicación y vinculación social a través del ciberespacio, donde acaso se vislumbran caminos alternativos para el quehacer democrático entre ciudadanos del mundo, que al margen de las elites políticas abrazan la tecnología como elemento de resistencia, de liberación y de creación, como bien señala Joaquín Ma. Aguirre Romero.

Agradezco a Antonio Castilla Cerezo, Rafael Aguilera Portales y Roberto Sánchez Benítez su participación. Desde hace años ellos forman parte de un grupo de investigación – multidisciplinario y multicultural- en el que varios colegas nos hemos reunido para el análisis de la modernidad en el contexto del mundo contemporáneo. Muchos son ya los frutos y las satisfacciones del trabajo colectivo.

De manera especial, agradezco a mis maestros y amigos Carlos García Gual y Joaquín Ma. Aguirre Romero su valiosa colaboración. Con ellos se aprende que la sabiduría y la sencillez suelen ir de la mano cuando se ha encontrado sentido a la vida.

Agradezco también al maestro Ismael Vidales su apoyo para la publicación de este libro.

*-Elizabeth Sánchez Garay*



# CAPÍTULO I

## EL CAMINO DE LOS GRIEGOS

**Carlos García Gual**



**H**e tomado el título de este diálogo de un excelente libro de Edith Hamilton. Su libro *El camino de los griegos* se publicó en 1930 (y traducido al castellano en 2002). Es un libro luminoso y entusiasta, que dice muy bien y muy claro cuánto debemos a los griegos. Edith Hamilton se centra fundamentalmente en los momentos estelares de su literatura, aquí trataré de ampliar el enfoque a la visión griega de la condición humana. Usaré algunos términos griegos, todos ellos muy conocidos, no por pedantería profesional sino para abreviar y sugerir y precisar sus matices significativos. De paso, así apuntaré en qué gran medida ese léxico griego sigue siendo indispensable.

### 1

Los antiguos griegos inauguraron casi todos los dominios de nuestra cultura occidental. Toda la civilización europea está en deuda con ellos, que fueron los pioneros en tantos logros y progresos del espíritu, pródigos en inventar teórica y prácticamente las empresas decisivas de la civilización que más de veintitantos siglos después siguen siendo, tras un largo y complejo recorrido, las nuestras. En el ámbito helénico emergen la teoría política y la praxis democrática, la poética y los géneros literarios, la filosofía y la ciencia, el arte que consideramos clásico y los juegos atléticos que aún imitamos. No fueron, desde luego, creaciones surgidas en el vacío, sino que lo que un tiempo se calificó de “milagro griego”, floreció, como es de todos bien sabido, en un marco histórico preciso y definido. Sabemos de los monumentos y la sabiduría de

los egipcios y de los logros de las grandes culturas del Medio Oriente siglos antes de la cultura griega. Los griegos aprovecharon y reajustaron esos influjos orientales, que supieron tomar y perfeccionar en una nueva perspectiva teórica. El ejemplo de la introducción del alfabeto fenicio, en el siglo IX/VIII a.C., y su perfeccionamiento mediante la notación vocálica podría servir de ejemplo al respecto. Las matemáticas y la astronomía griegas deben, sin duda, algunos datos al saber de Egipto y Babilonia, pero de Tales a Arquímedes y Euclides los griegos dibujaron una larga y decisiva fundamentación teórica y una investigación sistemática en una ciencia (*epistéme*) que consideraban el modelo del conocimiento exacto.

El caso es que en un breve espacio geográfico y cronológico en el marco de las *poleis* helénicas aparecen y se desarrollan un nuevo concepto de la vida y una reflexión crítica sobre la condición humana en el cosmos, una visión que de alguna manera está en los comienzos de la nuestra, y que aún, pienso, nos resulta intrigante y familiar. En esa Grecia se expresa, como nunca antes, la concepción del ser humano como medida de todas las cosas; ahí asume un papel consciente de sujeto activo de la convivencia política; ahí se empeña en buscar y crear una propia comunidad social basada en la ley, el orden y la libertad (es decir mediante la *téchne politiké*, como decían Protágoras, Platón y Aristóteles), que asegura el progreso. Mediante la razón y el diálogo se afirman las reglas de la civilidad en el marco de la *polis*: el mundo deviene un *kosmos*, basado en la *díke* y el *nomos*, que aporta *eleuthería* y *sophía*. Y también la busca de la *alétheia* mediante el *lógos* (palabra y razón) que es tarea propia del ser humano y racional, porque la verdad, como la naturaleza (*physis*), está escondida tras las apariencias (*tà phainómena*) y debe ser descubierta o desvelada mediante el diálogo y el razonamiento. (La verdad, como la naturaleza real, suele andar oculta, como bien nos recordaba Heráclito: *physis phileî kryptesthai*), pero el ser humano gracias a su *logos*, la revela). Ése es el gran reto del ser humano, y, cuando surge la desconfianza en la tradición, ya no bastan los antiguos *mythoi*, sino que hay que recurrir al *logos* (palabra y razón) que es común a todos los humanos, como también dijo Heráclito, para

explicarnos el mundo, para dar razón (*logon didonai*) de los fenómenos y de las causas de los mismos, y hallar así la armonía oculta del mundo, visto como un *kosmos*, un universo que está, como la ciudad desde la que se toma conciencia del mismo, configurado según leyes que la razón humana puede descubrir y el lenguaje y la ciencia entender y expresar.

La actividad más noble del ser humano llegó a ser para esos antiguos griegos, la reflexión crítica. Por un parte, la investigación y la teoría sobre la realidad y sus fundamentos; en la vida contemplativa, el *bíos theoretikós*, en su más amplio sentido, apreció Aristóteles la más alta posibilidad de la existencia humana. El saber científico, que puede dar razón de las causas exactas de los fenómenos, la *epistéme* devino la forma más alta de *sophía*, aunque la forma última de la *epistéme* sea algo que se busca sin fin. Por otra, la máxima délfica “conócete a ti mismo” apunta otro camino del saber. Sócrates afirma que una vida sin examen crítico y personal es indigna del ser humano.

Para definir al ser humano Aristóteles ofrece dos fórmulas: es el *zoon politikón* y el *zoon lógon echon*. Ser “cívico” y “racional” (es decir dotado de lenguaje y razón, pues ambas cosas implica la palabra *lógos*) son rasgos esenciales del ser humano como un animal singular en la fauna terrestre, y esos rasgos se realizan en el mundo civilizado de los griegos, frente al mundo de los bárbaros sometidos al despotismo o al desorden, gentes de imperios despóticos y tribus salvajes. Que los griegos, pues, inventaron la teoría política, y llevaron a la práctica de modo ejemplar sus formas más democráticas, que descubrieron y practicaron la filosofía con muy diversos acentos, que crearon uno tras otro los grandes géneros literarios: la épica heroica, la lírica coral y personal, y el teatro – en sus dos subgéneros clásicos, la tragedia y la comedia-, y la historia monumental y crítica, y, ya muy tarde, la novela de amor y aventuras; que trazaron los puntos de arranque y los ejes teóricos de múltiples ciencias, desde la matemática a la biología y las ciencias naturales, pasando por la medicina hipocrática y la astronomía; que cultivaron las artes plásticas con admirable brillantez, tanto en la arquitectura como en la escultura y la pintura, e incluso fueron tan admirables en las artes menores,

como la cerámica; que pusieron gran énfasis en la educación – *paideia*- tanto física como poética y musical para lograr una vida humana más colmada y armónica, tanto ética como estéticamente, son hechos bien sabidos. Pero no voy a extenderme ahora en la enorme riqueza y la singular trascendencia del legado helénico, que es muy obvio. Lo que ahora quisiera destacar, como decía, son algunos rasgos fundamentales de esa alba de la cultura occidental, que siguen siendo rasgos vivos de la conciencia europea.

## 2

**Polis:** Entre las dos definiciones aristotélicas mencionadas del hombre como “ser cívico” y “ser dotado de razón y palabra” hay una íntima conexión. Si la polis es la forma más perfecta de la sociedad humana lo es ante todo porque favorece el desarrollo máximo de la comunicación basada en el logos. Aristóteles dice que la polis es anterior al individuo, del mismo modo que el todo es anterior a las partes, que alcanzan su función en ese todo vivo. Mediante la vida en la polis se asienta la comunicación verbal e intelectual en la que el ser humano a su vez realiza naturaleza lógica. En ese cosmos cívico la existencia humana adquiere su perfil civilizado mediante el diálogo y la crítica. Los griegos son discutidores por excelencia. Borges decía que inventaron el diálogo. Por lo menos inventaron la dialéctica y esa forma más alta del dialogar a fondo, que es el teatro: la tragedia y la comedia son invenciones de la óptima polis griega: Atenas.

Dialogar en la atmósfera ciudadana, en el ágora o en círculos privados, significa apelar a la razón como juez, situar el problema en medio de los que hablan, sabiendo que, como decía Heráclito en un famoso fragmento: la razón, el *logos*, es lo común, *tò koinón*, y, por tanto, a lo que hay que atender y escuchar ante todo – El *logos* es el instrumento cívico y común para desvelar la *alétheia* y encaminarnos hacia ella. La tarea humana por excelencia. Sólo una existencia guiada por los análisis de la razón, dirá Sócrates, es digna de ser vivida. En la razón y el diálogo cívico se fundan las leyes, esos *nómoi*, que protegen la convivencia humana.

Una polis griega, recordémoslo, no está definida por ningún rasgo geográfico, ni requiere un número determinado de ciudadanos, aunque haya desde luego ciertos números mejores para la convivencia, sino por su capacidad de darse leyes y administrar justicia. Esa autonomía y su independencia para administrar justicia fundan su *eleuthería*. Lo que llamamos Grecia es, como se sabe, no un país, sino una cultura compartida por un conjunto numeroso de esas *poleis* autónomas y orgullosas de sus libertades. Pero para que existan ciudades y leyes el ser humano debe respetar ciertas normas de conducta, que según la mayoría de pensadores griegos – poetas como Hesíodo y sofistas como Protágoras – están en su propia naturaleza humana: sentido de lo moral y conciencia de lo justo (*Aidós* y *Dike* en griego). En el diálogo platónico titulado Protágoras, el sofista de ese nombre corrige el mito de Prometeo, el Titán rebelde y filántropo en la versión escénica de las tragedias de Esquilo.

Según esta versión sofística, el progreso no se logra sólo mediante el invento y perfección de las artes y técnicas, sino mediante el arte de lo político, basado en esos sentimientos naturales de decencia y justicia. (Según esa versión mítica Zeus mandó al dios Hermes implantar tales sentimientos en todos los humanos por igual; de ahí que en la democracia todos, sea cual sea su profesión y su riqueza, voten con igual derecho en la asamblea sobre los asuntos centrales de la política). Así apunta Platón que el progreso humano más auténtico no es el de la tecnología desbocada, sino también, ante todo, del sentido moral y la conciencia de lo justo que permite convivir en ciudades igualitarias. Eso es lo que permite el desarrollo de una *téchne politiké* al servicio de los ciudadanos. Heródoto elogia la libertad clara de los griegos, sólo sometidos por propia voluntad a las leyes, en contraste con la sumisión temerosa de los pueblos orientales, esas hordas sometidas a déspotas asiáticos. Eso, y la educación y el *logos*, distinguen a los griegos de los bárbaros. Por ello la clara victoria lograda por las ciudades griegas sobre el imperio persa, con su colosal ejército y su pompa regia, puede verse como un triunfo de la razón y la libertad, defendidas con temple heroico por los demócratas del Ática.

Es la democracia de la ciudad de Atenas la que mejor representa ese histórico triunfo. Convertida en paradigma y escuela de Grecia, según Pericles, es el definitivo ejemplo de la democracia más clásica, aunque tal vez no sea *demokratía* el término más usado para designar su régimen de gobierno popular. Es más exacto hablar de *isonomía* e *isegoría* para ello: igualdad ante la ley e igualdad de palabra y voto en la asamblea definen esa *politeía*. En todo caso es una especie de república popular muy distinta de las democracias modernas representativas. Todos los ciudadanos participan en la administración de justicia y en las decisiones políticas de interés general, de manera directa. A menos que de algún modo renuncien a tales derechos y se refugien, contra toda expectativa, en la vida privada. Como hacen los denominados *idiotai*. En las asambleas y en los tribunales y consejos, todos los ciudadanos – claro que sólo ellos- hacen oír su voz y expresan su opinión y deciden por votación el rumbo de la *polis*. Algo muy distinto de lo que sucede en las democracias modernas. En éstas los políticos son profesionales respaldados por los partidos, en la antigua Atenas hacer política era la tarea esencial de todos los ciudadanos libres, sin burocracias ni distinción de clases.

Como escribe Paul Cartledge: “Las coincidencias en el vocabulario pueden indicar una herencia cultural compartida y, al mismo tiempo, disfrazar un profundo abismo cultural”.

En esto se basa uno de los aspectos fascinantes del estudio de los antiguos griegos, y especialmente del estudio de su política dentro del contexto más amplio de su cultura y su sociedad. Mientras nosotros tenemos en general la impresión de que la política actual se desarrolla en un lugar específico más bien remoto -el Parlamento o el Congreso-, los griegos percibían la política en todas partes y consideraban que todo tenía una dimensión política. Fue la política lo que dio forma, estructura y significado a todos los aspectos de su vida cotidiana. Incluso se identificaban a sí mismos como “animales políticos” (según la famosa frase del libro I de la *Política* de Aristóteles, que fue escrita hacia 330 a.C.) (*Los griegos*, Crítica, 2004, p.17).

Sobre esa invención de la política y su papel en la vida de la ciudad antigua mucho se ha escrito, y hay muchos estudios

excelentes que se podrían recomendar, como pueden ser, por citar sólo tres de diversa y actualizada perspectiva crítica, los de M.I.Finley, C.Meier y Leo Strauss.



## **CAPÍTULO II**

### **RACIONALIDAD INSTRUMENTAL O LOS JARDINES DEL TRABAJO PRODUCTIVO**

***Elizabeth Sánchez Garay***



**S**i nuestra percepción del fascismo, del nacionalsocialismo o del estalinismo dependiese de las visiones propuestas por el cine hollywoodense, llegaríamos a la conclusión que estos sistemas autoritarios fueron producto de la irracionalidad, pero no es así. Los totalitarismos del siglo XX constituyeron uno de los más terribles monstruos que generó la racionalidad técnica. En ellos, el Estado se legitimó mediante la ideología tecnocrática. Fue el ejecutor de leyes y exigencias de la razón técnica, el administrador de hombres como cosas, el organizador de ciudadanos despojados de su subjetividad. La lógica instrumental significó, en los hechos, la constitución de sistemas sociales que buscaron, con métodos represivos, homogeneizar deseos, actos y pensamientos de millones de personas; es decir, buscaron construir comunidades de una sola voz.

En los totalitarismos, la racionalidad redujo al hombre a animal técnico, la necesidad se impuso a los deseos humanos y el individuo fue moldeado conforme a los requerimientos instrumentales donde la organización social excluyó, de tajo, las aspiraciones personales de los ciudadanos. Por ello Tzvetan Todorov, en su extraordinario libro *Frente al límite*, menciona que los campos de concentración y las experiencias ahí vividas son la cruda manifestación de los regímenes totalitarios, los cuales, a su vez, son la forma extrema de la vida moderna (191-192).

Para fortuna de la humanidad, los sistemas totalitarios han pasado a ser parte de la historia, con excepción de casos más bien

aislados, aunque no menos opresivos. Sin embargo, la racionalidad técnica, constituida como agente protagónico de la modernidad, continua siendo el motor de las sociedades actuales. Racionalidad económica, racionalidad productiva y racionalidad política se presentan como estrategias para superar las cada vez más reiteradas crisis contemporáneas. El proyecto racional estructura las relaciones intersubjetivas, establece las formas de organización social y moldea los cánones culturales. Y no es que la racionalidad sea en sí misma indeseable o dañina para la vida en sociedad. El problema es su entronización como eje vector del quehacer económico, político y cultural, lo que trae consigo la reducción de ámbitos de acción ajenos al imperativo de la técnica. Como señalan Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*:

[...] con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas. (81)

Las formas de conocimiento derivadas del proyecto racional, valiosas desde el punto de vista técnico, se rigen entonces por el logro de objetivos sistémicos, lo que conduce al aumento de poder y de espacios de control y de manipulación. De esta manera, el espíritu subjetivo, que acabó con toda animación de la naturaleza, sólo ha llegado –señalan los teóricos de la teoría crítica- a dominar una naturaleza desanimada, de tal forma que la naturaleza muerta se torna paradigma de la realidad, mientras la razón instrumental se convierte en la forma predominante de acción y de pensamiento en las sociedades contemporáneas: los individuos se ven obligados a amoldarse en cuerpo y alma al aparato técnico, a convertirse en mimesis de lo muerto.

Una derivación de la razón instrumental en el mundo contemporáneo es la centralidad del trabajo como acción fundamental del quehacer humano. De nuevo, no es que el trabajo con fines productivos constituya una actividad desdeñable. El problema consiste no sólo en otorgarle el papel protagonista de la vida humana, sino en suponer que constituye el camino hacia el

progreso de la humanidad y hacia la sociedad emancipada de los apremios de las necesidades sociales e individuales.

Precisamente, este ensayo tiene por objetivo analizar las perspectivas de dos pensadores modernos que comparten el ideal de sociedad basado en el trabajo y la producción, pero cuyos resultados son distintos. Una responde a las aspiraciones de la Ilustración; la otra se sustenta en el determinismo social. Una se define a sí misma como escéptica; la otra se autonombra de carácter universal. Una aparece expuesta en un relato; la otra se encuentra diseminada en distintos trabajos teóricos. Me refiero a la propuesta de Voltaire en *Cándido* y a crítica de la economía política desarrollada por Karl Marx.

### **El cultivo del jardín**

En el contexto del Siglo de las Luces es publicado el famoso relato de *Cándido*. Tres son los objetivos que, desde mi perspectiva, llevan a Voltaire a escribir este cuento “filosófico”. En primer lugar, criticar la intolerancia sobre todo religiosa. Por ello recurre a un personaje que por sus características (ingenuidad, levedad, candor y simpleza) es refractario a toda forma de poder, a toda imposición de un determinado discurso y, con ello, a toda forma de autoritarismo, fundamentalismo y prepotencia. En segundo lugar, satirizar las ideas desarrolladas por Leibniz en torno a la suposición de que vivimos en el mejor de los mundos posibles.<sup>1</sup> Finalmente, desarrollar la metáfora del cultivo del jardín como propuesta social donde cada uno de los miembros de la comunidad asume el compromiso de la responsabilidad compartida para el buen vivir.

Importante es mencionar, de inicio, que se cuida Voltaire de no confundir su propuesta social con la utopía. Así, el largo camino de aventuras del ingenuo personaje –la mayor parte de ellas desastrosas- es en realidad viaje iniciático hacia la sabiduría. Como Odiseo, Cándido tiene que vivir un sinfín de peripecias, no para el regreso a casa, sino para construir su jardín. Mas antes de que eso suceda el cándido joven llega a El dorado, la utopía en la tierra que

---

<sup>1</sup> La crítica es bastante esquemática y banal, por lo que no puede decirse que Voltaire ironiza las ideas de Leibniz, como sí lo hace a lo largo del relato en otros tantos aspectos. En este punto, en realidad satiriza.

–como se sabe– estimuló la conquista y exploración del continente americano, pues se pensaba que ese mítico lugar poseía grandes reservas de oro, al grado de que los pobladores las utilizaban para pavimentar sus calles.

El escritor francés no pone el acento en los bienes materiales del lugar. De forma más bien escueta menciona que los caminos están cubiertos de esmeraldas y rubíes, pero se explaya al narrar las costumbres del país, cultivado tanto con vistas al placer como a la necesidad, y donde la gente es extremadamente amable y feliz. Si leemos con atención esta parte del relato, podemos descubrir las características que desde la perspectiva del autor debiese poseer una sociedad deseable, pero acaso imposible. En éstas sobresale el gusto por la música, el buen comer y la degustación de exquisitos vinos (es decir, por placer de los sentidos), así como la existencia de una religión que adora a Dios pero sin rezos ni monjes que aleccionan, polemizan, dirigen, conspiran y mandan quemar a los que no comparten sus creencias. Como menciona el sabio del país cuando habla de Dios: “no tenemos nada que pedirle, nos ha dado todo lo que necesitamos; les damos gracias sin cesar [...], todos somos sacerdotes” (114). Por otro lado, en la utopía volteriana no hay audiencia ni parlamento; tampoco prisiones, pero sí grandes espacios para el desarrollo de la ciencia. El narrador subraya, sobre todo, la inexistencia de dogmas y de formas de intolerancia que impedirían imaginar cualquier forma de mejor mundo posible.

En el país visitado por Cándido las necesidades colectivas están satisfechas y el desarrollo de las potencialidades humanas es requisito indispensable del bienestar social. Sin embargo, el legendario lugar poco tiene que ver con el presente del escritor francés. Es como si Voltaire quisiera dejar constancia de que el maravilloso modelo utópico no tiene asidero en el mundo real, por lo que debe ser asumido como fantasía irrealizable. En cierto sentido, la utopía mostrada en el relato corresponde a un no lugar “situado” en un pasado mítico más que en un futuro por venir.

Acaso por ello, pese a tan excelsos atributos, Cándido deja esa parte de la tierra para continuar el viaje en búsqueda de su amada Cunegunda. Eso permite al autor alejarse del ideal utópico

para desarrollar su propuesta sobre las cualidades de una sociedad posible y deseada. Ello sucede al final del relato, cuando todos los personajes se reúnen y deciden cultivar un jardín para vivir en él, al margen de los males del mundo. El inicio de la convivencia es aciago porque no encuentran el sentido de la existencia. Incluso, uno de ellos se pregunta si el aburrimiento vivido, producto de no hacer nada, no es peor a todos los dolores padecidos por las persecuciones de las que han sido objeto.

Las dudas se aclaran cuando charlan con un anciano que vive cerca del lugar. Él les comenta: “Presumo que en general los que se ocupan de asuntos públicos perecen y a veces miserablemente, y que lo merecen, pero no me informo nunca de lo que hacen en Constantinopla; me contento con llevar allí para vender la fruta del jardín que cultivo”. Y ante la pregunta de si su tierra es magnífica y extensa, añade: “Sólo tengo veinte arpendes [...]; los cultivo con mis hijos; el trabajo aleja de nosotros tres grandes males: el aburrimiento, el vicio y la necesidad”. (169)

Las palabras del anciano llevan a Cándido a meditar profundamente sobre el tema, llegando a la misma conclusión. Entonces, convence a sus amigos de poner manos a la obra. De esta manera, dando lo mejor de sí y ejercitando sus talentos, hacen trabajar la tierra con muy buenos resultados. Voltaire apuesta por el cultivo del jardín como metáfora sobre la necesidad de atender aquellos problemas que se pueden resolver en la experiencia directa, evitando todo tipo de especulación metafísica. Con la idea de trabajo como centro de la actividad, el autor deja de lado las reflexiones en torno del bien y el mal en el mundo, para centrar su óptica en aquello que el hombre puede hacer. El trabajo se presenta como una actividad que puede liberar al hombre de los monstruos reales y ficticios, permite evadir la ociosidad y su consecuente aburrimiento y, sobre todo, promueve el bien común.

Necesario es subrayar algunos aspectos que descuellan de la propuesta volteriana. En primer lugar –y situados desde el presente-, recurrir a la metáfora del jardín parece un ejercicio interesante cuando se trata de concebir una comunidad de personas que comparten metas comunes. Ante el caos de la vida contemporánea y la dificultad –por no decir imposibilidad- de

incidir en procesos macro sociales, la gestación de pequeñas asociaciones que se articulan en torno a objetivos prácticos, responsables y específicos puede ser un estímulo para la creatividad colectiva. Dicho en otros términos, la propuesta de Voltaire posee el don de la levedad porque la imagen del jardín es opuesta a las complicaciones de las sociedades actuales, reguladas por infinidad de modelos, reglas, patrones, obligaciones y jerarquías que adensan el mundo y agobian la existencia.

El escritor imagina el jardín sin autoridad, sin esclavitud, sin prebendas. La imagen misma del jardín es distinta a la de una fortaleza o una ciudad. No es propiamente una casa, pero responde también a un espacio íntimo y doméstico distinto al bosque, porque allí la naturaleza aparece ordenada, seleccionada y cercada por la mano del hombre, por el trabajo de la comunidad. Es un lugar abierto, pero guarecido.

Sin embargo, a diferencia del perfil utópico delineado con anterioridad, la imagen del jardín volteriano tiene un error de fondo al instituir como centro de actividad el trabajo. Cándido comparte con el anciano turco la idea de que el trabajo aleja el aburrimiento, el vicio y la necesidad, pero nada dice, por ejemplo, de la creación artística, el juego, la meditación o la conversación como elementos indispensables para la realización del individuo. ¿Por qué sólo en la utopía es posible establecer una relación armoniosa entre lo útil y lo agradable, entre el placer y el trabajo, entre la visión práctica de la vida y el desarrollo estético?

Supongo que la concepción moderna y productivista del trabajo se impuso -en esta parte del relato- a los ideales ilustrados que proponían la articulación de saberes como la ciencia, la filosofía, el arte, la poética, la literatura y la praxis política para el desarrollo individual y colectivo. No obstante, será en el siglo XIX cuando el primado del trabajo productivo, adquirirá su rostro más ortodoxo y con tintes universalistas, como se puede derivar de la obra de Karl Marx. Es decir, mientras el jardín volteriano es ajeno a los ideales de regímenes sociales que podrían fundarse en la tierra, la teoría marxista supone la instauración del comunismo como parte de un proceso natural del devenir histórico de las sociedades modernas.

### **La sempiterna celda productiva**

No importa por dónde se empiece ni qué sendero se elija para analizar la obra de Karl Marx. Aquí y allá, en el origen y en el ocaso, está como un Dios omnipresente el trabajo, actividad vital que se presenta a los hombres como indispensable medio de satisfacer la necesidad de conservación de la especie. Es “la vida engendradora de vida”. (Manuscritos económico-filosóficos de 1844, 67)

El pensador alemán elaboró uno de los estudios más sólidos e importantes sobre el papel central del trabajo en el sistema social burgués: analizó hasta los últimos resquicios de la producción capitalista, descifró sus elementos y movimientos, denunció la explotación humana y la generación de la plusvalía. En su teoría concibió la producción como núcleo analítico de toda sociedad y definió el paso de una formación social a otra por el desarrollo de las fuerzas productivas. Más por ese mismo motivo, la filosofía de la historia de Marx no logró superar las visiones positivistas de su época, pese a la radicalidad de la crítica.

Importante es recordar que desde fines del siglo XVIII y principios del XIX el trabajo viene a constituir el proceso básico de la sociedad para los teóricos de la economía política. Es David Ricardo, sin embargo, el que llega a definir el trabajo como la fuente de todo valor. Tal propuesta teórica está vinculada a la idea de escasez. Mientras para los clásicos la tierra proporciona los objetos necesarios para la reproducción de la humanidad, para Ricardo la escasez es producto de una carencia ineludible. Ante una población siempre creciente se reducen las posibilidades de subsistencia y el trabajo se vuelve el acto más importante de la existencia social. Esa dialéctica se resolverá en el momento en que la producción ya no pueda cubrir las carencias. Será entonces cuando toda producción complementaria resultará inútil y perecerá la población excedente.

Marx se adscribe a esta propuesta ricardiana, a esta idea de que la humanidad se mueve en la relación indisociable trabajo-escasez, pero, a diferencia de Ricardo, desarrolla una teoría positiva del devenir, donde precisamente por medio del trabajo se llegará no al fin de la historia, sino al verdadero principio de la sociedad humanizada. Es por ello que define al trabajo como una “condición

de la existencia humana, independiente de todas formaciones sociales, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza; por consiguiente de mediar la vida humana”. (*El Capital*, tomo I, Vol. 1, 53)

Nítida es, en su obra, la preocupación por erradicar el espectro de la escasez que cruza de principio a fin la historia de la humanidad. Primero por falta de trabajo objetivado, después por la concentración del mismo. Por ello no oculta su ardiente fe en el progreso técnico desplegado en la sociedad moderna; por ello piensa las penosas experiencias del proletariado como dolores de crecimiento de un proceso destinado a desaparecer en la evolución ulterior.

El vínculo trabajo-escasez es concebido, entonces, como natural, independientemente de las distintas formaciones sociales. De ahí que la producción sea el elemento que permite comunicar los diferentes tipos de sociedad y comprender el camino progresivo de la Historia. En el artículo “Formas que preceden a la producción capitalista”, por ejemplo, Marx señala que en las comunidades tribales “el individuo es colocado en condiciones tales para ganar su vida que su objetivo no es la adquisición de riqueza sino la subsistencia”. (33) Sólo con posterioridad es posible superar aquellos sistemas de organización social. Eso sucede cuando la acumulación y el desarrollo de las fuerzas productivas se instauran como motor de la historia. Pero, ¿cómo se explicaría desde su perspectiva la existencia de sociedades que no se organizan alrededor del trabajo, y que pese a ello son de abundancia porque las necesidades están satisfechas?

No son pocos los estudios antropológicos<sup>2</sup> que han centrado su análisis en comunidades donde el trabajo no constituye el motor de la vida social porque no enfrentan el problema de la escasez ni buscan la acumulación de riquezas. A diferencia de las sociedades modernas, donde la satisfacción de las necesidades se realiza elevando la producción, en esas culturas el bienestar se alcanza deseando pocos bienes materiales. Gracias a ello, sólo una parte del día se dedica a la acción instrumental y el resto del tiempo se utiliza

---

<sup>2</sup> Ver estudios de Marshall Sahlins y Pierre Clastres, entre otros.

para el despliegue de otras actividades no productivas. De allí la necesidad de relativizar el problema del torbellino trabajo-escasez en su determinación histórica y geográfica.

Por otro lado, desde la perspectiva del pensador alemán produce y reproduce el hombre no sólo su vida a través del trabajo; también logra su autorrealización al desarrollar las potencialidades de la especie y dar expresión a su naturaleza social básica. Por ello comparte con Hegel la idea de que el ser del hombre es consecuencia de su acción transformadora: “Lo más importante de la fenomenología [...] y de su resultado final [...] es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo.” (Manuscritos... 113)

Sin embargo, para que el trabajo permita la autorrealización del sujeto es necesario que se den ciertas condiciones. Éstas se alcanzan cuando el hombre produce su vida de acuerdo a su voluntad y su conciencia, cuando puede expresar sus capacidades en forma amplia, cuando despliega en el trabajo su naturaleza social y cuando el acto productivo rebasa la necesidad de subsistencia. Por el contrario, el trabajo enajenado, “al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatara su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebatara su vida orgánica, la naturaleza”. (Manuscritos... 68)

El análisis del trabajo enajenado presupone, entonces, una cierta ontologización del hombre como ser productivo. Si no fuere así, ¿por qué debe ser el trabajo su medio de autorrealización? Si Marx afirma en distintos pasajes de su obra que el individuo es siempre un producto histórico, y a la vez que sólo puede alcanzar la autorrealización a través del trabajo, ¿no estamos ante una contradicción? Esa cualidad del sujeto como ser productivo, ¿es un rasgo cultural o una generalización ahistórica? De nuevo topamos con una oposición al interior del pensamiento marxista. La

relativización histórica que certeramente Marx sigue en su análisis social se destruye al ontologizar al hombre como ente productivo.

Ahora bien, la consideración de que toda sociedad es un producto histórico se hace extensiva, en la obra de Marx, a las categorías económicas que son independientes del objeto en cuanto a tal. Nos dicen no las propiedades de ese objeto, sino el uso que se les confiere en una sociedad específica. Por ejemplo, la categoría “capital” da cuenta de un conjunto de medios de producción materiales, pero no todo conjunto de medios de producción es “capital”, pues éste es un concepto histórico válido sólo para el capitalismo.

Ello significaría que el orden social no puede ser considerado como una expresión de la base tecnológica, sino a la inversa: los medios son expresión de lo social. En la reproducción de un modo de vida definido, y con ello del sistema de producción, habría entonces una intencionalidad cultural, lo que llevaría a suponer que el rechazo de Marx por las reducciones entre conocimiento y naturaleza, sociedad y tecnología tendrían como aspecto positivo la invención de lo simbólico, pero no es así. En un segundo momento afirma que la relación hombre-naturaleza no está mediada por una lógica cultural sino por la lógica racional y material de la producción efectiva.

La cultura es, en definitiva, resultado y no estructura de la actividad productiva: los deseos y placeres de la sociedad son desplazados por los medios para alcanzarlos; la historia se fundamenta en el trabajo y ya no es posible suponer la trascendencia de las ideas a la experiencia práctica. Si bien el hombre es el sujeto de la historia, esto surge sólo como resultado de la acción instrumental, acción que a fin de cuentas configurará el pensamiento y la sociedad. Bajo esta perspectiva, la cultura es organizada por la naturaleza material de las cosas y no puede independizarse de la estructura de la producción. Las ideas no tienen más alternativa que ceder al mundo físico.

En síntesis, al presentar las racionalidades económica y productiva como naturales, al establecer que las necesidades humanas dependen de la eficiencia instrumental del proceso laboral, Marx acoge con displicencia el ideal de maximización

productiva. No critica al capitalismo por la racionalidad que le es intrínseca, sino por su incapacidad para desplegarla de forma idónea.

### **Final**

Como quizá se puede derivar del presente análisis, he elegido las propuestas vitales y/o teóricas de dos pensadores modernos que se han mostrado críticos de la instrumentalidad de la vida. En distintos ensayos he comentado que las concepciones ilustradas de Voltaire niegan que haya un principio que ordene toda la diversidad de lo existente. El autor francés no asume una visión del mundo que prioriza lo racional y lo calculable, en detrimento de otras formas de actividad humanas como el desarrollo de las artes y de la filosofía. Tampoco promueve la homogeneización de la cultura ni suprime las diferencias o desprecia lo diferente como inferior. En sus relatos, la agudeza, la imaginación y el sentido de la ironía son formas de pensamiento necesarias para el estímulo de las fantasías del espíritu y constituyen mecanismos para no imponer un determinado discurso que conllevaría a posturas intolerantes. Sin embargo, al menos en el cultivo de su jardín dejó lado estos valores para suplantarlos por la eficiencia laboral, de acuerdo a los consejos del viejo turco.

Karl Marx, por su parte, sentó las bases para crear un horizonte de lo que podría ser la sociedad emancipada. Ésta se caracterizaría por la disolución de la propiedad privada, donde gracias al elevado desarrollo de las fuerzas productivas y su planificación sería posible la abundancia de tiempo libre para el despliegue del ser del hombre genérico. No obstante, el problema fue derivar el reino de la libertad de la acción instrumental racionalmente dirigida. La puesta en marcha de ese proyecto – como sucedió en el socialismo real- llevó a la constitución de un proyecto social que arrancó de la dominación natural hasta llegar a la dominación de lo subjetivo; es decir, condujo a la conformación de una forma totalitaria de planificación racional.

No considero que Marx pensara su proyecto social en términos de dominación, pero sus estudios no lograron captar que es la racionalidad instrumental la que objetualiza a los individuos.

Al centrar su análisis en torno a la producción, el autor quedó atrapado en su jardín bifurcado: asumió la tesis del primado de la razón y la activó como exigencia para transformar el mundo en lugar de contemplarlo. Desde su lógica sólo el trabajo podría liberar al hombre del trabajo.

Cierto es que hoy parece casi imposible pensar una sociedad no centrada en el trabajo. Nuevas necesidades materiales atan al individuo a priorizar la actividad laboral frente a otras necesidades humanas. La contemplación y la reflexión serena parecen ser actividades en desuso. Racionalidad instrumental, primado del trabajo productivo y reducción de todo valor de uso a valor de cambio –con el consecuente endiosamiento del dinero como valor supremo– se han automatizado de otros sublimes ideales de la Ilustración y de la Modernidad. Ellos constituyen, hoy en días, los verdaderos problemas a enfrentar en nuestra sociedad.

### **Lista de Referencias**

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. (Juan José Sánchez, Trad.). Madrid: Trotta.

Marx, Karl. (1985). *El Capital* tomo I, Vol. 1. México: Siglo XXI.

Marx, Karl. (1966). Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en su libro *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.

Todorov, Tzvetan. (1993). *Frente al límite*. (Federico Álvarez, Trad.). México: Siglo XXI.

Voltaire. (1985). *Cándido*. (Elena Diego, Trad.). Madrid: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1789).

## CAPÍTULO III

### “LO CONTRARIO DEL ABSOLUTISMO”: REFLEXIONES A PARTIR DE PERSONA Y DEMOCRACIA, DE MARÍA ZAMBRANO

*Antonio Castilla Cerezo*



#### 1. Cuatro dicotomías

**D**ice María Zambrano que el principal obstáculo con el que nos encontramos cuando intentamos entender el régimen democrático es nuestra dificultad para pensar en algo que “no sea una especie de estructura fija, de <<cosa>>” (*Persona*, 205) Nuestros hábitos de pensamiento nos conducen, si no es erróneo este diagnóstico, a suponer una quietud de base; ahora bien, si se piensa “que lo real es inmóvil, se tiende a quedarse inmóvil”. (*Persona*, 206) Ya en su primer libro, *Horizontes del liberalismo* (originalmente titulado *Nuevo liberalismo*), esta filósofa distinguió entre una política estática, conservadora, es decir, sustentada sobre esos hábitos espontáneos de nuestro pensamiento, y una política dinámica, revolucionaria, que tiende a contravenirlos. En otro punto de *Persona y democracia*, esta misma autora alude a “la dificultad que hasta ahora se ha experimentado de pensar en términos de movimiento”. (*Persona*, 134-135) Cabe establecer, pues, una primera diferencia, no ya en el ámbito del pensamiento político sino en el del pensamiento en general, entre la inclinación al estatismo –fundamentada en el privilegio de la noción de “cosa”– y la predilección por el dinamismo– ligada, no ya a las cosas, sino a lo que sucede entre las cosas, es decir, al movimiento –o, como Cassirer expresó en términos más generales, al concepto de “relación”. (1-26)

Esta dificultad va acompañada generalmente de la tendencia a confundir el orden con la quietud. Pensar que la ausencia de quietud, propia de la democracia, implica una ausencia de orden, constituye el origen de ciertos argumentos hostiles a este tipo de régimen, que lo encuentran siempre desordenado o abocado al desorden. Pero la democracia, afirma Zambrano, no es ausencia de orden, sino un orden musical, que contrasta con el orden arquitectónico propio de la mentalidad autoritaria. Cuando pensamos en términos de cosa, tenemos como referente al edificio, el cual “está ahí de una vez por todas... mientras dura”; la democracia, por el contrario, funciona como una sinfonía, en la medida en que “hemos de escucharla, actualizarla cada vez” (*Persona*, 206). La quietud no es, así, más que un determinado tipo de orden, que se define por la estabilidad; del mismo modo, podemos decir que la cosa no es más que una relación estable.

La tercera distinción que conviene tener presente aquí es la que se establece entre la igualdad, “dogma” fundamental de la fe democrática según nuestra autora, y la uniformidad. Si esta última se define como una igualdad en cuanto a cualidades o caracteres, aquella, por el contrario, es “el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir”. (*Persona*, 207) En otras palabras, la uniformidad aspira a la supresión (y logra, cuando impera, la minimización) de las diferencias, mientras que la igualdad resulta del juego entre la diferencia y la identidad, o mejor, es ella misma ese juego.

Aún hay que añadir un cuarto punto a esta breve enumeración. En la que probablemente sea la frase más citada de *Persona y democracia*, Zambrano define a esta última como aquel orden en el que “no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”. (*Persona*, 169) Si el concepto de “persona” desempeña un papel decisivo en la definición zambraniana de la democracia, es porque sólo la persona es capaz de cambiar, de redefinirse en función de las otras “cosas” con las que entra en relación. Pero hay también un modo estático, autoritario de afirmarse como persona: el personaje, que es la máscara que debe arrojar el ser humano para quedar “disponible para elegirse como persona”. (*Persona*, 208)

Cuatro dicotomías, pues, intervienen en la contraposición entre autoritarismo y democracia tal y como aquí se ha planteado, a saber: cosa y movimiento (o relación) en el dominio del pensamiento; quietud y orden en el plano social; uniformidad e igualdad en el ámbito de la relación entre la identidad y la diferencia; personaje y persona en la esfera de la individualidad.

## **2. Una puntualización**

Las cuatro parejas de términos a las que he aludido requieren, con todo, una puntualización. Y es que asimilar la relación, el orden, la igualdad y la persona a la democracia, por una parte, y la cosa, la quietud, la uniformidad y el personaje al autoritarismo, por otra, parece conducirnos a un maniqueísmo que no se corresponde con la posición que sobre este asunto adoptó Zambrano. Como ha señalado Cynthia Fleury, cuando se trata de la democracia, aquel que:

rechaza <<jugar>> con las dos fuerzas, la del Bien y la del Mal, no puede <<movilizarse>> correctamente, dicho de otro modo, no es capaz, simplemente, de evolucionar. Ahora bien, no evolucionar es, para un sistema (como para un individuo) regresar y declinar. La degeneración no es pues evitable más que a condición de una movilización salida del combate del Bien y del Mal. (262)

Para evitar esa degeneración, Zambrano establece, por ejemplo, entre la persona y el personaje un tipo de vínculo que no se deja reducir a la estructura de la mera oposición. En particular, a propósito del segundo de estos términos dice que “no siempre es lamentable la acción de este personaje; si está concebido noblemente puede tener, por algún tiempo, una función educadora”. (*Persona*, 102) Otro tanto se puede decir del resto de palabras que hemos asociado al autoritarismo: en primer lugar, no se trata de despreciar el modo de percepción que tiende a fijar las cosas, sino de asumirlo como un tipo de percepción entre otros, que puede resultar el más indicado para el desempeño de determinadas funciones específicas; segundo, no hay por qué condenar la quietud, que en ocasiones puede ser incluso altamente conveniente, sino de entenderla como una forma de orden entre otras posibles; y

por último, carecería de sentido rechazar sistemáticamente la uniformidad, ya que no siempre es pertinente atender a las diferencias, en lugar de retener exclusivamente lo que comparten cierto número de entes.

En resumen, la democracia es una instancia paradójica porque, de un lado, parece oponerse al autoritarismo mientras que, de otro, impugna el modelo de la oposición, ya que su objetivo es que, a lo largo de su ejercicio, se vayan “deshaciendo antagonismos que aparecían radicales”. (*Persona*, 135) Pero, entonces, ¿se opone realmente Zambrano al autoritarismo?, ¿o habrá que decir más bien que difiere de éste, si lo propio del régimen democrático es deshacer las oposiciones absolutas, ya que todo lo absoluto es afín al autoritarismo?, ¿y en qué se distinguirá ese diferir con respecto a la oposición absoluta?

### **3. Una serie de preguntas (y de intentos de respuesta)**

Esta peculiar situación de la democracia, que en un sentido no puede oponerse absolutamente a nada, mientras que en otro se opone al autoritarismo, recuerda a lo que Aristóteles dijo en su *Ética Nicomáquea* a propósito de la virtud, la cual según este autor “de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, (...) es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo”. (169) Esto resulta del hecho de que, aunque los dos extremos se oponen entre sí, comparten necesariamente algo, y es a eso que comparten a lo que se opone el término medio. Si la democracia se deja caracterizar de este modo, entonces cabe plantear una nueva serie de preguntas: ¿cuál es el extremo opuesto al autoritarismo?, ¿qué autores podemos tomar como principal referencia (de la misma manera que hemos optado por María Zambrano en relación a la democracia) para estudiar estos dos extremos?, ¿qué es lo que el autoritarismo y su extremo opuesto comparten, y en qué difieren?, y por último, ¿podemos encontrar en la obra de María Zambrano un rechazo más o menos explícito de los presupuestos comunes a los dos extremos opuestos en cuestión?

La primera de estas preguntas puede responderse – a mi juicio, sin demasiada dificultad – de la siguiente manera: lo contrario del Estado autoritario, absoluto, es la ausencia absoluta

de Estado, el anarquismo. Éste supone un rechazo del Estado democrático, punto en el que coincide con el autoritarismo; pero si a éste le repugna dicho Estado porque es democrático, el anarquismo, en cambio, lo niega por el hecho mismo de ser Estado. Zambrano se ocupa de este punto en un párrafo de *Persona y democracia* en el que, en referencia al conflicto entre individuo y sociedad, que constituye en su opinión el problema más angustioso de la historia moderna, sostiene:

Que el conflicto proviene de haber creído coetáneos, habiendo existido desde el principio, individuo y sociedad y, por tanto, en lucha y antagonismo. Y así, los llamados <<individualistas>> elegían al individuo, sin darse cuenta de que lo elegían apasionadamente. La existencia del individuo ha inspirado una fe, y se ha convertido en una religión que, al encontrarse sin dogmas, se extremaba hasta llegar a negar –con el anarquismo– la sociedad, especialmente en esa su dimensión anónima más alejada de la persona que es el Estado. Y por otra parte, los que elegían la sociedad, especialmente en esa su dimensión más anónima, más alejada de la persona, el Estado, la extremaban igualmente –la extremaban, pues tal pasión no ha desaparecido–. Ella está llamada a absorber el individuo enteramente por medio del Estado, que dicen integra y trasciende los dos. (*Persona*, 128-129)

Pero pasemos al segundo de los interrogantes que hemos planteado, el que se pregunta por el nombre de los teóricos a cuya obra resultaría conveniente atender para caracterizar las tesis mayores de los dos extremos opuestos a los que hemos aludido. Pienso que, como representante del autoritarismo, podemos seleccionar a Carl Schmitt, cuyo libro *El concepto de lo político* constituye muy probablemente el principal manifiesto de esta posición ideológica en el siglo XX. Al decidirme por este autor, sigo además una observación de David Soto Carrasco, quien ha afirmado que “Zambrano, desde las primeras páginas va a trazar una reivindicación crítica de la humanidad frente a los planteamientos schmittianos amigo-enemigo, propios de todo imperialismo”. (561) Lo que resulta quizá algo más complicado es

decidirse por un representante del anarquismo cuya posición teórica pueda confrontarse con la de Schmitt; pues bien, en este punto me parece útil revisar con cierto detalle el contraste que entre las tesis de este último y las de Pierre Clastres ha establecido Antonio Campillo en el capítulo de su libro *Variaciones de la vida humana* que lleva por título “Las relaciones políticas: Pierre Clastres y Carl Schmitt”.

Campillo afirma en ese texto que los trabajos de Clastres están dominados por un doble propósito: en primer lugar, pretenden cuestionar los supuestos etnocéntricos del evolucionismo; y segundo, intentan subrayar la especificidad de las relaciones políticas, su especificidad frente a las relaciones económicas y parentales. El problema del evolucionismo político radica en que, al afirmar que las primeras sociedades humanas constituyen la infancia de la humanidad, y son por lo tanto inmaduras tanto económica como políticamente, justifica la colonización, mediante la cual se obliga a estas sociedades a seguir la senda del “progreso”, definido evidentemente desde fuera de ellas. Frente a esta actitud, Clastres sostiene que las sociedades primitivas son maduras tanto económica como políticamente, y que tienen perfecto derecho a seguir su propio camino. Ese camino se define tanto económica como políticamente, y ello del siguiente modo: en economía, se caracteriza por la ausencia de economicismo, que conlleva trabajar lo imprescindible para satisfacer las propias necesidades y negarse a acumular excedente; en política, porque no hay nadie que pueda obligar a los integrantes de estas sociedades a trabajar más, ya que el jefe o líder de las mismas no tiene poder alguno sobre los demás hombres, sino sólo prestigio. El jefe en tales sociedades no es un precedente del rey (del mismo modo que no cabe confundir el “prestigio” con el “poder”) porque, si bien representa a su tribu en las relaciones que ésta mantiene con otras tribus, entre los suyos, en cambio, no tiene ningún poder de mando, por más prestigio del que goce su palabra. En las sociedades primitivas, por lo tanto, no es el jefe, sino:

la sociedad como un todo indiviso, como una sociedad de iguales, la que detenta el poder y lo ejerce contra aquellos individuos (y especialmente contra los jefes) que tratan de

monopolizar dicho poder y volverlo contra la propia sociedad, es decir, que tratan de dividirla internamente e instituir un poder político separado para imponerse violentamente sobre ella. (88)

Si la sociedad primitiva acoge a la figura del jefe tal como la hemos caracterizado es, según Clastres, porque no es sólo una sociedad sin Estado (esto es, sin una separación del poder respecto de la sociedad), sino *contra* el Estado. En la concepción del poder político que las atraviesa, pues, el poder colectivo del “nosotros” se opone frontalmente a la violencia o a la tiranía del “yo”. Ahora bien, el jefe no es sino el primer mecanismo (de carácter “interno”) por el que las sociedades primitivas se oponen a la aparición del poder separado, el segundo de los cuales (esta vez de carácter “externo”) es la guerra, por la cual se defienden de la amenaza permanente de los otros. Esto es lo que permite entender algo que se ha constatado en todos los pueblos primitivos, a saber: su carácter belicoso, que conlleva el prestigio de la figura del guerrero.

En resumen, la antropología política de Clastres nos proporciona las siguientes tres grandes ideas: en primer lugar, las relaciones políticas no son exclusivas de las sociedades con Estado, sino que se hallan también en las sociedades sin (o contra) el Estado; segundo, esas relaciones no son reductibles a las relaciones económicas o parentales, sino que tienen su propia especificidad; tercero y último, esta especificidad consiste en la afirmación de un “nosotros” frente a la afirmación de un “yo” (mediante la figura del jefe) y frente a los “otros” (mediante la guerra).

Estas ideas contrastan con las de los principales teóricos modernos (y, en particular, con las de Hobbes), quienes afirmaron que los salvajes vivían en “estado de naturaleza”, definiendo dicho estado como la “guerra de todos contra todos”; si el Estado se constituía finalmente era, pues, para trasladar la tarea de pacificar la sociedad a una autoridad soberana. Ahora bien, para Hobbes, los Estados viven entre sí en estado de naturaleza, o sea, de guerra permanente. Si en los Estados agrarios tradicionales esa guerra intentó ser pacificada por recurso al imperio (tomando modelo, en Occidente, la larga *pax* conseguida por Roma entre el gobierno de Augusto y el de Marco Aurelio), en la época moderna esta

institución dejó paso a una multiplicidad de Estados soberanos que trataron de afirmar su unidad interior y su autonomía exterior mediante la guerra, dando lugar en el primer caso a las guerras civiles y en el segundo a las guerras internacionales. Además, esos Estados se configuraron como imperios coloniales, por lo que entraron en conflictos que implicaban a regiones cada vez más amplias del mundo, en respuesta a lo cual, a partir de la Ilustración, se planteó la necesidad de establecer nuevos mecanismos de planificación a escala mundial. Ante este problema, el pensamiento liberal propuso las siguientes dos soluciones paralelas y complementarias: primero, la basada en la idea de un parentesco moral de toda la humanidad, propuesta por Kant en 1795, en *La paz perpetua*, y segundo, otra fundada en el “libre comercio”, defendida por Constant en 1814, en *Del espíritu de conquista*. Con ello se volvía a vincular lo político a la noción de parentesco (moral) entre todos los seres humanos, de una parte, y a la economía, de otra.

Schmitt consideró ese renovado vínculo como una afrenta contra la especificidad de las relaciones políticas y por ello, en *El concepto de lo político*, intentó distinguirlas de cualquier otro tipo de relación social, y en particular de la relación moral (regida por el humanitarismo y la hospitalidad universal) y de la relación económica (basada en el beneficio privado y la competencia universal). Según este autor, frente a las categorías morales (bien y mal) y las categorías económicas (lo beneficioso y lo perjudicial, o tal vez lo rentable y lo no rentable), las relaciones políticas disponen de unas categorías específicas, a saber: *amigo* y *enemigo*. Pero, según Schmitt, las relaciones políticas no sólo son específicas, sino también fundamentales, es decir, no constituyen solamente un tercer tipo de relación, que se añadiría a las relaciones morales y a las relaciones económicas, sino que es más importante que ellas, “pues todas ellas tienen en la relación política su punto de fuga y su horizonte último de posibilidad”. (107) Esa primacía de lo político tiene, para Schmitt, un fundamento antropológico; así, las teorías políticas anarquistas, que se oponen al Estado, suponen al hombre “bueno (o inofensivo) por naturaleza”, mientras que las teorías políticas autoritarias, que lo conciben como “malo (o peligroso) por

naturaleza” defienden la necesidad de un Estado fuerte. Las teorías liberales, finalmente, se mueven entre dos aguas, pues consideran necesario proteger al individuo del Estado, al tiempo que sostienen que este último debe proteger al individuo de sus semejantes. Schmitt rechaza esta solución intermedia, por considerarla inconsistente; a su juicio, hay que optar por las teorías políticas anarquistas o por las teorías políticas autoritarias (en su caso, termina decantándose por estas últimas, así como por la posición antropológica que supone que el hombre es esencialmente “malo”).

Llegado a este momento de su exposición, Campillo considera que cabe plantear a Schmitt las siguientes dos objeciones: una, la que plantea el anarquista Clastres al autoritario Hobbes, según la cual no cabe afirmar que sólo el Estado puede evitar la “guerra de todos contra todos”, ya que las sociedades tribales todavía existentes carecen de Estado y no por ello sus integrantes se hallan enfrentados continuamente entre sí; la otra, la que el propio Campillo lanza contra Schmitt, por la cual, la guerra entre Estados justificaría la necesidad de un Estado pacificador o de una Sociedad de Naciones a escala mundial. Sin embargo, Schmitt se opone a ese viejo sueño liberal, y ello por los siguientes dos motivos: en primer lugar, lo considera contradictorio, porque todo Estado o comunidad política se afirma como un “nosotros” frente a “los otros”, de modo que un “Estado mundial” o una “Sociedad de Naciones” que abarcara toda la Tierra y a toda la humanidad supondría una despolitización completa y definitiva; y segundo, lo considera también peligroso, ya que la pretensión de acabar con la guerra entre los Estados, como pretenden los pacifistas y liberales, es la coartada que utilizan muchos Estados para emprender guerras (extremadamente inhumanas) en nombre de la humanidad.

Es así como podemos intentar ya responder a la tercera de las preguntas que más arriba planteamos, esto es, a la que se interrogaba por lo que anarquismo y autoritarismo tienen en común y por aquello en lo que difieren. En relación a su diferencia fundamental, Campillo la resume, siempre por recurso a los dos autores seleccionados, del siguiente modo:

Clastres habla de sociedades tribales, y la guerra entre ellas tiene la función de evitar la aparición del Estado unificador y pacificador, mientras que Schmitt habla de Estados unificados y pacificados, y la guerra entre ellas tiene la función de evitar la aparición de un “Estado mundial” que abarque a toda la Tierra y a toda la humanidad, y en cuyo nombre puedan emprenderse guerras extremadamente inhumanas. (109)

Para nosotros, sin embargo, es mucho más importante determinar los presupuestos comunes a los planteamientos de estos dos autores, y con ellos entre el anarquismo y el autoritarismo, pues es a tales semejanzas a las que tendrá que oponerse Zambrano, en la medida en que su pensamiento político sea verdaderamente representativo de la posición demócrata, tal y como pretendo mostrar aquí. De nuevo según Campillo, tanto para Clastres como para Schmitt 1) la acción política remite siempre a la relación de conflicto extremo entre “nosotros” y “los otros”, 2) la guerra tiene una función positiva de preservar a cada pueblo en su ser uno y soberano, 3) la relación exterior de enemistad es condición de la relación interior de amistad y no a la inversa, por lo que aquella posee prioridad sobre ésta y 4) la relación político-militar entre los pueblos es la relación social de la que dependen todas las otras y a la que todas las otras remiten.

¿Existe una oposición explícita en la obra de Zambrano en relación a estos cuatro puntos? Ante todo, no cabe la menor duda de que la escritora malagueña rechazó el primero de ellos –que implica, como ha señalado el propio Schmitt, la idea de que “sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su <<enemigo>>, esto es, a su adversario” (59)– cuando sostuvo, en su primer libro, que el problema de la tolerancia en religión y política “es, en realidad, sólo de amor; es saber que existe ‘lo otro’; amar lo contrario, que es lo humano”. (*Horizontes*, 209) Si en la civilización occidental se ha olvidado esta idea, incluso –y muy en particular– durante los períodos marcados por un mayor peso de la religión cristiana (que predica justamente el amor por lo humano, sin distinción de principio entre “nosotros” y “los otros”), es porque nuestra cultura se ha entregado a la religiosidad con el descabellado

propósito de convertir al hombre en un dios, con lo que éste se ha transformado naturalmente en fanático. Ahora bien, sólo Dios “puede ser fanático sin ser monstruoso; porque él lleva dentro de sí las puras esencias de las cosas, y lo que esté fuera de él *no es*. Pero lo humano, siempre parcial, limitado, ha de amar a su contrario, que es su complemento” (*Horizontes*, 209-210).

Esta crítica del endiosamiento aparece de manera recurrente en *Persona y democracia*, en especial a lo largo de su segunda parte. El mayor obstáculo, dice aquí nuestra autora, para la realización de una sociedad capaz de albergar la realidad humana es el absolutismo, por el que el hombre, al afirmarse a sí mismo en extremo, se enreda con el sueño de su propio poder. Si tal cosa resulta posible, es porque el ser humano carece de un límite determinado de antemano para su poder y para su querer, a diferencia de lo que ocurre con las restantes especies animales; pero, como querer es soñar despierto, cuando un hombre llega al poder debe deshacer este ensueño de sí mismo, desprenderse de su poder al tiempo que lo ejerce, y sólo en la medida en que logre esto conseguirá legitimarse en su poder. Dicho de otra forma, únicamente quien, en el ejercicio de su poder, sea capaz de este desprendimiento, podrá evitar convertirse en personaje. A diferencia de la persona, el personaje supone la culminación del proceso de endiosamiento, que consiste en fijarnos “en una imagen de nosotros mismo que excede a los límites de la condición humana y de la nuestra en particular”. (*Persona*, 91) Si el endiosamiento es tan peligroso, es porque requiere una víctima y una complicidad, ya que nadie puede endiosarse a solas, sino que necesita para ello verse y sentirse como un Dios para el otro, en el otro; sólo cuando puede alzarse sobre una víctima o un montón de víctimas, quien no es un Dios puede hacerse la ilusión de serlo. Si nuestra historia es una historia de crímenes, es porque se ha erigido bajo el signo del endiosamiento, esto es, porque se ha caracterizado como una historia sacrificial.

La segunda de las cuatro ideas compartidas por Clastres y Schmitt es igualmente rechazada por Zambrano cuando, en la tercera parte de *Persona y democracia*, y tras haber definido la democracia como la sociedad en la que no sólo es permitido, sino

exigido ser persona, observa que esta definición parece contradecir a la que habitualmente se maneja cuando se habla de este concepto –esto es, la que lo describe como el “gobierno del pueblo, añadiendo para el pueblo y por el pueblo” (*Persona*, 169)-, pero que en realidad la implica porque la trasciende. Para entender lo que con ello se nos quiere decir hay que tener presente que, para esta autora, existen dos sentidos de la palabra pueblo, a saber: uno restringido, en el que se entiende por “pueblo” a una determinada clase social, diferente por principio de la clase dominante, y otro más amplio, por el que se entiende el “pueblo” como la totalidad de los miembros de una sociedad determinada. Pues bien, sostiene Zambrano que la unidad del pueblo (en sentido amplio) en democracia no debe proceder de la guerra, sino de la vinculación del pueblo (en sentido restringido) a una minoría que, a su vez, dependa del predominio de este último sobre las restantes clases sociales. Nuestra filósofa entiende esa minoría como una nueva clase, surgida en la democracia e integrada por individuos provenientes de clases sociales distintas, pues no están unidos por nacimiento, sino por la finalidad a la que se dirigen. En el régimen democrático, sólo cuando los objetivos del pueblo (en sentido restringido) y la minoría son idénticos puede garantizarse la unidad del pueblo (en sentido amplio). Cuando el pueblo (en lo sucesivo, en el primero de estos dos sentidos) ignora a la minoría, nos enfrentamos la posibilidad de la anarquía; cuando, por el contrario, la minoría desprecia al pueblo, nos aproximamos a la sociedad autoritaria. En ambos casos, el verdadero principio de cohesión social es sustituido por la guerra, como expresión extrema de una identidad que sólo sabe definirse por oposición a “lo otro”, o sea, por la enemistad.

Merece la pena que nos detengamos en el peligro de la sociedad autoritaria, ya que Zambrano distingue dos vías por las que puede llegar a instaurarse. La primera de ellas es la *demagogia*, es decir, la adulación del pueblo por parte de la minoría, que invita de este modo a la clase popular a detenerse en el punto en que se encuentra; con ello, se entiende al pueblo como una entidad estable (esto es, una cosa), y no en términos de movimiento, de relación. Pero el pueblo necesita transformarse, y

para ello se requiere esfuerzo, que es aquello a lo que el demagogo niega por principio su carácter necesario. Si éste halaga al pueblo no es, pues, porque lo admire, sino porque aspira a paralizarlo, a reducirlo a masa, con la intención de dominarlo más fácilmente. El segundo camino que conduce al absolutismo es el *abuso de la ideología*, en el cual la minoría intelectual, que sólo en el régimen democrático ha tenido una influencia (pues sólo en ese régimen se ha creado la “opinión pública”) abandona su función mediadora entre los dos sentidos de la palabra “pueblo” y, encerrándose en una jerga que el pueblo (en sentido restringido) es incapaz de entender, se torna hermética.

Las dos últimas semejanzas entre los planteamientos de Clastres y de Schmitt que hemos mencionado parten de una misma premisa, según la cual en toda sociedad hay una relación externa (ya sea la enemistad o la relación político-militar) que es más fundamental que cualquier relación interna (ya sea la amistad o el resto de las relaciones sociales). Ahora bien, para Zambrano tal cosa es, cuando se habla de la democracia, impensable, porque ésta es un régimen que se configura del mismo modo que la persona, y para ésta la relación interna consigo misma es siempre más decisiva que toda relación externa. La escritora malagueña enuncia esta idea al referirse a la interpretación materialista de la historia, según la cual el hombre está enajenado por la división de la sociedad en distintas clases, de manera que la relación de la que depende es, en última instancia, la que se da entre el patrón y el obrero. Así, en la primera parte de *Persona y democracia* declara que ninguna relación externa (en este caso, la relación económica) es causa, sino únicamente efecto, de la enajenación del hombre, sino que ésta tiene necesariamente que ser previa, anterior a toda manifestación concreta. Si el ser humano no estuviera enajenado previamente no podría enajenarse; ciertamente, “su unidad podría ser destruida (...) desde fuera” (*Persona*, 100), pero no podría ser alienada, ya que su relación fundamental no pasa en modo alguno por la fidelidad a ninguna relación externa, sino únicamente a la propia, esencial condición. Igualmente, en un Estado verdaderamente democrático las relaciones sociales interiores son la base sobre la que se sustentan las relaciones con otros Estados,

de modo que, cuando aquéllas son defectuosas, no hay manera de que éstas funcionen con regularidad.

Amor a “lo otro” (es decir, a lo humano), identidad de objetivos entre el pueblo y la minoría y prioridad de las relaciones internas sobre las externas son, en fin, las condiciones irrenunciables para que una sociedad pueda ser realmente democrática. Cada vez que un régimen presuntamente democrático resulta serlo tan sólo en apariencia, es porque no cumple con uno o más de estos tres requisitos. Lo que reveló el auge de los totalitarismos durante la primera mitad del siglo XX fue que se podían incumplir simultáneamente estas tres cláusulas, al tiempo que se solapaban los dos caminos (demagogia y abuso de la ideología) que como vimos conducen a la democracia al infierno del autoritarismo; lo que, por su parte, pudo constatarse tras la victoria sobre los totalitarismos (e incluso mucho después de *Persona y democracia*, cuya primera edición data de 1958) fue que las democracias occidentales siguieron sin aprender la lección ya que, lejos de orientarse hacia modelos más participativos, propiciaron por doquier, como ha señalado José Rubio Carracedo, “la proliferación de sistemas de representación cada vez más indirecta”. (689) Por esta vía, según este mismo autor, la democracia se ha visto sustituida por la partidocracia, la cual supone la conversión de los partidos políticos en oligarquías que compiten entre sí por el poder, constituyendo no el instrumento fundamental, sino el órgano único y exclusivo para la participación política. La partidocracia conlleva, en muchos países del mundo, la conversión del parlamento en una mera cámara de ceremonias en la que se sancionan los pactos entre partidos (pues a los diputados se les concede una mínima capacidad de decisión), así como una situación de escándalo casi permanente por los casos continuos de corrupción y el deterioro de ciertas instituciones, que quedan vacantes durante largos períodos por la ausencia de un consenso político suficiente. Para mantener esta tendencia a la partidocracia dentro de ciertos límites sería preciso establecer controles internos y externos a los partidos, pero como esto no se ha producido, las ambiciones partidistas han pasado a primar clamorosamente sobre los verdaderos intereses democráticos, proporcionando un ejemplo,

por desgracia demasiado reconocible, de la desconexión entre el pueblo y la minoría de sus representantes en las sociedades contemporáneas. La tendencia a la desafección que este fenómeno genera en nuestros días se traduce, por una parte, en una abstención creciente en la práctica totalidad de los países occidentales y, por otra, en la aparición de nuevas organizaciones y movimientos sociales de carácter no partidista (ecologismo, pacifismo, feminismo, ONGs, voluntariado, etc.). Ajenos a la importancia de estos últimos dos fenómenos, los partidos intentan instrumentalizarlos, lo que resulta particularmente grave por cuanto no se vislumbra qué podría hacerse para obligarles a adoptar una actitud más responsable a este respecto. Para colmo de males, el caso de Italia muestra que, mediante el populismo, el actual orden de cosas puede todavía ir a peor, alcanzando unas cotas de cinismo que lo sitúan en las antípodas de la concepción zambrana de la democracia.

### **Lista de Referencias**

Aristóteles. (1988). *Ética Nicomáquea. Ética Eufemia*. (Julio Pallí Bonet, Trad.). Madrid: Gredos. 1988.

Campillo, Antonio. (2001). *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Akal.

Cassirer, Ernst. (2000). *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner.

Fleury, Cynthia. (2005). *Les Pathologies de la démocratie*. París: Fayard.

Rubio Carracedo, José. (1988). Democracia personalizada versus partitocracia. Los problemas actuales de la democracia a la luz del pensamiento de María Zambrano, en *Actas II Congreso internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, pp. 677-697.

Schmitt, Carl. (2009). *El concepto de lo político*. Primera edición. (Rafael Agapito, Trad.). Madrid: Alianza.

Soto Carrasco, David. (2009). Sacrificio y democracia: pensar Europa desde María Zambrano, en *Presente, pasado y futuro de la democracia*. Murcia: Universidad de Murcia. pp. 559-567.

Zambrano, María. (1996). *Horizontes de liberalismo. Raíces de la memoria*. Madrid: Morata.

Zambrano, María. (1996). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.

## **CAPÍTULO IV**

### **JUSTICIA, PERSONA Y DEMOCRACIA**

***Roberto Sánchez Benítez***



Para Alejandro González Gómez  
*No ha habido civilización sin quimera.*  
-María Zambrano

**S**in duda que uno de los procesos más excitantes que puede vivir una sociedad actual tiene que ver con el hacer posible una democracia justa, equitativa, responsable que atienda a todos por igual en una repartición de beneficios sociales, sin que ello signifique poner en riesgo la estabilidad de ningún sector social. No menos importante resulta, en este proceso, el que la democracia transite de una dimensión meramente política a otra de orden civil, ahí donde el ciudadano es recuperado en su dimensión individual, concreta y relacional. John Dewey, Richard Rorty, John Rawls o María Zambrano, han abogado por entender la democracia como algo más que mera forma política, cuestión de gobierno, para pensar mejor en una "comunidad moral" donde tengan cabida las actitudes, creencias y valores de la gente con un sentido de justicia entendida como "lealtad". La democracia como forma de "identidad moral", ampliada a cuestiones públicas. Habremos de analizar en este ensayo algunos de los planteamientos que tienen que ver con esta forma de recuperar, en el debate sobre la democracia, la justicia, la persona, procesos y valores sociales.

#### **I**

Desde Aristóteles, la democracia ha exigido del ciudadano una actitud y acciones claramente identificables, relacionadas con el sostenimiento de la virtud y la idea de una vida buena. Al ciudadano lo define el hecho de participar en funciones judiciales y de gobierno; es decir, una función deliberativa (Aristóteles, 122). El ciudadano es, en efecto, diverso; integra una comunidad en la cual cada uno asume diferentes posiciones, a la vez que representa

diferentes intereses. Sin embargo, por el hecho mismo de pertenecer a una comunidad, debe trabajar en favor de ella, fundamentalmente en su seguridad. Ahora bien, como resulta imposible distinguir entre comunidad y régimen de gobierno, ser ciudadano lo es a propósito de cada régimen, de ahí que esta virtud sea a su vez diferente en cada caso. Aristóteles distingue entre la virtud del ciudadano, que debe estar referida a lo que comentamos, y la del "hombre bueno", que no necesariamente coincide con la primera. Ser ciudadano no garantiza ser bueno. En una comunidad humana no todos realizan el mismo tipo de virtudes, en manera o proporción. Al menos, el pensador griego atribuía una diferencia importante entre, por ejemplo, el gobernante y los gobernados. En términos generales, las virtudes del "buen ciudadano" han de ser las de mando y obediencia, mientras que la virtud del ciudadano en general consiste en conocer el gobierno de los hombres libres. El primero podrá llevar a cabo diversas formas de justicia, dependiendo de si gobierna o es gobernado.

A partir de lo anterior es posible entender que la forma que tienen los individuos de relacionarse con la comunidad a la que pertenecen no puede ser más que por medio de la virtud y bajo los distintos tipos de gobierno. Es la virtud la que constituye el "verdadero fin de la ciudad", entendida como una comunidad humana, la cual, para el caso de la democracia, quedará a su vez referida a la libertad. Democracia entendida entonces a partir de la libertad que la fundamenta, uno de cuyos aspectos es el gobernar y ser gobernado por turno. En la democracia, tal y como la entendía Aristóteles, todo ciudadano debería tener lo mismo "según el número y no según el mérito", de ahí que la multitud resultara soberana y que, lo que decidiera, fuera el fin y lo justo a un tiempo. Multitud que, en consecuencia, debería garantizar la libertad. En las democracias "los pobres son más poderosos que los ricos, ya que son más, y la decisión de la mayoría goza de autoridad absoluta". (Aristóteles, 244) A esta libertad deberíamos vincular aquella que lisa y llanamente plantea el que el ciudadano viva como quiera, y no como se le obligue a vivir.

De cualquier manera, a Aristóteles le interesó fincar las bases de una comunidad ideal en la que el bien fuera el fin, es decir,

en que predominara la "vida mejor". La educación del ciudadano no debería estar orientada a otro propósito.<sup>3</sup> Si hubiera la posibilidad de que la virtud del ciudadano y la del gobernante fuera la misma que la del hombre bueno, y si la misma persona fuera primero gobernada y después gobernar, entonces, considera el griego, "la tarea del legislador deberá consistir en buscar de qué manera y por qué medios los hombres serán buenos y cuál es el fin de la vida mejor". (Aristóteles, 291) La habilidad del legislador o político deberá ser siempre hacer lo posible por promover o infundir en el alma de los ciudadanos los valores que pertenezcan tanto al individuo como a la comunidad, buscando que tengan un mismo fin.

Norberto Bobbio, quien pareciera no olvidar lo establecido por el gran maestro de la antigüedad clásica, define la democracia como "conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados". (Bobbio, 9) La democracia moderna nace como "método de legitimación y de control de las decisiones políticas en sentido estricto" (Bobbio, 21), donde el individuo es interpelado en cuando ciudadano, y no en cualquier otro papel o situación en la que pudiera llegar a encontrarse. De ahí que el "grado de ciudadanía" sea el índice para determinar el avance de una democracia en particular, es decir, considerar a la vez quiénes tienen derecho a participar en las decisiones que les competen, así como los espacios que existen para tal ejercicio. Es el "amor a la cosa pública" el que define la virtud de la democracia, el cual debe promover, alimentar y fortalecer.

Es Bobbio quien observa una tendencia contraria al movimiento de representación que tuvo lugar en los orígenes del

---

<sup>3</sup> Será Maquiavelo quien, al lado de Moro y Hobbes, en los albores de la modernidad, trastoque esta finalidad de la política, al separarla de la ética. El florentino se preguntará por la forma de asegurar políticamente la reproducción de la vida, sobre todo cuando se encuentra amenazada por los hombres mismos. El punto de partida del moderno consiste en encontrar la forma de dominar técnicamente al mal y no el hecho de poner al hombre en consonancia con el orden natural, como querían los griegos. Se trata, en suma, de lo que Agnes Heller llama una "teoría ética del interés".

Estado moderno. En las últimas décadas, el proceso de democratización se ha ampliado de la esfera de las relaciones políticas a las relaciones sociales, ahí donde el individuo es tomado más en consideración de acuerdo con su *status* y papeles específicos, es decir, como padre, hijo, trabajador, cónyuge, maestro, estudiante, etc. Paso de la democracia política estatal a la social.

Otros teóricos de la democracia en nuestro tiempo han insistido en que ésta debe ser entendida como algo más que una mera forma de gobierno: es un modo de vida (Dewey), además de que constituye fundamentalmente un medio de regular el poder sin suprimirlo. (Walzer, 304) La democracia distribuye y justifica de diferente manera al poder, al menos, limita el que pueda ser justificado o impuesto desde afuera. Con todo, son los ciudadanos quienes deben gobernarse a sí mismos, sólo que tampoco basta con saber que tenemos derecho a elegir a nuestros gobernantes, sino que debemos comprender la idea de "equidad" en cierto sentido. En otras palabras, en la democracia existen diferencias, como cuando se toman decisiones cuyas consecuencias acatan otros sectores sociales. Dewey decía que la "fe" en la igualdad de la democracia consistía en que cada individuo tuviera la oportunidad de contribuir de la forma en que fuera capaz para hacerlo, y que el valor de dicha contribución fuera apreciado a partir de su lugar y función en el conjunto total organizado de contribuciones similares, y no a partir de algún status privilegiado o lo que se le pareciera. De la misma manera, la "libertad de la democracia" no podría consistir sino en una "libertad de la inteligencia".

## II

Es lo anterior lo que constituye, sin duda, una de las tareas más apremiantes de la democracia en la actualidad, sobre todo en las sociedades plurales, ahí donde encontramos una gran diversidad de intereses, voluntades y perspectivas sobre la vida. John Rawls lo ha planteado de manera inmejorable: "¿cómo es posible que exista a través del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, sigan profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?". (Rawls, 66)

Para intentar dar respuesta a ello se vale de la interesantísima distinción entre "lo racional" y "lo razonable"<sup>4</sup>, siendo esto último una "virtud de las personas comprometidas con la cooperación social entre iguales", es decir, la disposición que se tiene para proponer y acatar los términos justos de la cooperación entre libres e iguales, así como con la disposición de reconocer la "carga del juicio" y aceptar sus consecuencias.<sup>5</sup> Con lo anterior, Rawls desea ofrecer bases para un criterio de tolerancia mejor admitido. Lo racional y lo razonable son "poderes morales de los ciudadanos" que se complementan.

Por medio de la razón somos capaces de adoptar los métodos más eficaces para alcanzar nuestros fines; seleccionar la opción más probable, si todas las demás son iguales; así como somos capaces de preferir el mayor bien lo cual, sostiene Rawls, ayuda a programar y ajustar los fines para que se apoyen mutuamente. A través de la razón jerarquizamos objetivos cuando entran en conflicto. En cambio, una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer principios y normas como términos justos de cooperación, y cumplir con ellos de buen agrado si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Ya no es el bien común lo que debe prevalecer en una sociedad entendida como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y entre generaciones sucesivas, sino la reciprocidad, de manera que todos se beneficien. Existe ya una virtud social esencial en el hecho de proponer, subscribir, y luego actuar en términos de una justa cooperación.

---

<sup>4</sup> Rawls se encarga de señalar que esta distinción tiene su origen en la llevada a cabo por Kant entre el imperativo categórico y el hipotético, en su obra *Fundamentación metafísica de las costumbres* y otras. Un antecedente, en nuestro idioma, de tal distinción ya lo encontramos en el olvidado Luis Recásens Siches. La "Lógica de lo razonable" es la adecuada para dirimir conflictos sociales, con una presencia fuerte de intereses: "La mayoría de los problemas humanos de conducta práctica, que han de ser tratados, investigados, definidos y resueltos de acuerdo con la lógica de lo razonable, implican relaciones sociales y, entre tales relaciones, nos encontramos con conflictos de intereses entre diversas personas y diversos grupos". (Recásens, 254)

<sup>5</sup> Si bien Rorty menciona algunas coincidencias de sus planteamientos sobre la "identidad moral" y el carácter del "utópico liberal" con los del autor de la *Teoría de la justicia*, nos parece que faltan otras más por ser indicadas. (Rorty, 38)

Pero asimismo, un ciudadano o persona razonable es aquella que reconoce las "cargas de juicio" como algo que puede limitar el reconocimiento de las diferencias, de los puntos de vista de los demás y su aceptabilidad; es decir, que estas cargas "establecen límites a lo que puede ser justificado razonablemente para los demás", de tal manera que suscriben cierta forma de la libertad de la conciencia y del pensamiento. "Es irrazonable que nosotros utilicemos el poder político, en caso de tenerlo, o de compartirlo con otras personas, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables". (Rawls, 78)

Así, el ciudadano es un integrante normal y cooperador de la sociedad. Son personas libres e iguales. Rawls remite la idea de ciudadano a la de persona, la cual es una "unidad básica de deliberación y responsabilidad". Y habla de sus dos "poderes morales" (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien), y de poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), lo cual la hace libre. La idea del bien, por ejemplo, debe estar referida a aquello que se determina como valioso para la vida humana. Dicha idea se encuentra formada por fines últimos, además de que debe hacer posible el establecimiento de vínculos con otras personas y de lealtades a diversos grupos y asociaciones. A la idea del bien se encuentra vinculada una visión de nuestra relación con el mundo (religiosa, filosófica, moral), la "cual sirve de referencia para entender el valor y el significado de nuestros fines y de nuestras vinculaciones". (Rawls, 3) Es con relación al bien que Rawls define su criterio de libertad. Los ciudadanos son libres en razón de: a) que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien, la justicia y la imparcialidad, y de actuar según las exigencias de estas concepciones; b) que se consideran a sí mismos como fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas, es decir, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones del bien, siempre y cuando esta concepción no se salga de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia; y c) que se consideran capaces de asumir la

responsabilidad de sus fines, lo cual afecta la manera en que valoran sus reclamos. Ello hace posible que el ciudadano esté en la capacidad de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que puede razonablemente esperar. En suma, aspectos que constituyen una "psicología moral razonable".

John Rawls ha sido una de las figuras más influyentes en el pensamiento político, moral y de la teoría de la jurisprudencia de las últimas décadas. Su apasionante, complejo y extenso libro *Teoría de la justicia* (1971), que hemos venido utilizando para esta parte del ensayo, se ha convertido en un clásico de la especialidad. La teoría de la justicia de Rawls es contractualista, lo cual equivale a decir que parte de una consideración hipotética que le sirve como condición y fundamento conceptual, tal y como hicieran Rousseau, Locke o Kant. Es por ello que su idea representa una versión contemporánea de dicha postura. En la medida en que plantea una idea de la justicia como "imparcialidad", recupera el sentido común que sobre este valor o virtud se ha formado. Para todo conocedor del Derecho, la justicia admite dos sentidos: el moral, en la medida en que es entendido como la virtud universal que es suma y compendio de todas las demás virtudes (virtud esencial); y como criterio principal o medida ideal para el Derecho mismo (objeto del Derecho). Así, por lo primero, es una virtud del orden equitativo y del intercambio justo. Por lo segundo, la justicia es entendida como pauta de armonía, de igualdad simple o aritmética, en algunos casos, o de igualdad proporcional en otros, de proporcionalidad en procesos de distribución de bienes y ventajas sociales.

Sólo que aquí es donde ha privado la controversia al discutirse la pauta, es decir, al momento de determinar lo justo para cada cual. Los especialistas consideran que las nociones de equivalencia, igualdad, proporcionalidad o armonía no nos brindan el criterio de medida necesario. Se requiere determinar los criterios de valor que deben ser tomados en cuenta para establecer normativamente la equivalencia que supone la justicia, es decir, el valor de cada sujeto, así como el punto de vista de la igualdad que debe prevalecer necesariamente. Se reconoce adicionalmente que habría cierto tipo de desigualdades que pueden tener mayor relevancia para los efectos de la regulación jurídica, y que habría

otras para las cuales, aun siendo reales y efectivas, no deben ser tomadas en cuenta por el Derecho. De tal manera que pareciera ser que, tanto para la justicia conmutativa como distributiva, el problema medular consistiría en determinar los valores que puedan garantizar la dignidad de la persona y las consecuencias o corolarios que se deriven de la misma.

En lo anterior, la dignidad de la persona consiste en el hecho de que tenga que cumplir un fin propio, intransferible, privativo, es decir, refiere al principio de la libertad individual como esfera de autonomía para decidir sobre el cumplimiento de tal o cual misión en la vida, aunque con la restricción que Kant ya habría señalado: “es justa toda acción o máxima que permite que la libre voluntad de cada uno coexista con la libertad de los otros conforme a una ley universal”. Así, desde el punto de vista clásico, que pareciera no equivocarse, la justicia no es un concepto teórico o *explicativo de una sociedad determinada*, sino una guía para el criterio y un ideal para la acción. Es más un asunto de voluntad, como lo quería Spinoza. La justicia reclama que *nos instalemos* en cierta posibilidad pura de equivalencia de derechos, es decir, a partir de cierto interés indiferenciado. La justicia sólo puede existir si *la deseamos* y si se aplica de común acuerdo. Por ello, es histórica, humana y sólo puede existir a través de leyes y la cultura, en un sentido moral. Es un valor esencial, como hemos asegurado, ya que es “justo” quien, y dicho de una manera paradójica, pone su fuerza al servicio del derecho y los derechos y que, decretando la igualdad de todo hombre, a pesar de las desigualdades de hecho o de talentos, instaura un orden que no existe pero sin el cual ningún orden podría satisfacernos, tal como lo expresa Comte-Sponville.

Rawls parte de lo que llama “postura original”, en la que los miembros de una comunidad, grupo de personas racionales e imparciales, establecen un principio de justicia de beneficios mutuos como fundamento de regulación de todos los derechos, obligaciones, poderes y salud. (Rawls, 119) Plantear esta suposición permite partir de la posibilidad máxima de un *status quo* en el que los acuerdos alcanzados resulten imparciales, esto es, sin beneficios iniciales para nadie sino para la colectividad. Situarse en esta posición permitirá que individuos, en plena libertad y con el

disfrute pleno de sus derechos, deliberen y legitimen los mejores principios de justicia, es decir, aquellos que podrían ser aceptados por todos, independientemente de sus diferencias actuales y debidas a la enorme variabilidad de las circunstancias. Posición ideal, sin por ello ser irreal.

El propósito es “representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia”. Algunos rasgos de dicha postura serían por ejemplo el que nadie supiera cuál es su lugar en la sociedad, su posición o clase social; cuál sería su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia o fortaleza; que incluso no se contara, lo que es difícil de imaginar hasta cierto punto, con concepciones del bien, ni tendencias psicológicas especiales.<sup>6</sup> Es decir, que los principios de la justicia se escogerían en algo así como un “velo de la ignorancia”, dado que todos estarían situados de manera semejante y que ninguno sería capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular<sup>7</sup>. Esta situación inicial resultaría equitativa entre personas en tanto seres morales, esto es, en tanto racionales con sus propios fines, quienes serían capaces de elaborar un sentido de justicia.

La teoría de la justicia de Rawls se divide en dos aspectos principales: por un lado, se trata de ofrecer una interpretación sobre la “postura original”, y de una formulación de los diversos principios disponibles en ella para su elección; mientras que, por el otro, se requiere de un razonamiento que establezca cuáles de estos serían adoptados. Lamentablemente no podemos detenernos en mayores detalles sobre los mismos y simplemente haremos

---

<sup>6</sup> La rareza se dispara si recordamos que tal presuposición hipotética ha servido a corrientes epistemológicas tan importantes en el siglo XX como la misma fenomenología, la cual exige que llevemos a cabo una “epojé” o “reducción” en la que deben aflorar las condiciones fundamentales de la conciencia y la experiencia humanas. Habría que mencionar a su vez propuestas en la comunicación y la racionalidad contemporáneas al estilo de Jürgen Habermas o del “apriorismo” de Karl Otto Apel, donde tal presuposición existe.

<sup>7</sup> Un resumen y análisis interesante de las dificultades que los planteamientos de Rawls han generado, lo podemos encontrar en Ricoeur. (2000)

mención de la propuesta en términos generales. Rawls considera que dos son los principios fundamentales de la justicia *para las instituciones*, una vez llevado a cabo lo anteriormente señalado. Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de tal manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. Estos principios se aplican a lo que Rawls denomina “la estructura básica de la sociedad”, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Esta estructura es el conjunto de instituciones sociales más importantes como pueden serlo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales tales como la protección jurídica de las libertades básicas, entre otras, de pensamiento y conciencia, la competencia mercantil, la propiedad o la familia monogámica. Estas instituciones definen las perspectivas de vida de una comunidad determinada, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga.

Rawls es consciente de que estos principios de la justicia pueden sufrir diversos grados de aplicación o interpretación, dependiendo del nivel de complejidad del estrato u orden de instituciones. Lo que pudiera resultar satisfactorio para unas condiciones, no lo sería para otras. De cualquier manera, considera que atienden la necesidad de contar con una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad. Estos principios (formulados en su carácter ideal) serían los acuerdos iniciales a partir de los cuales se desprenderían los restantes. Formarían parte de lo que definirían como justo e injusto. De ahí que Rawls hable de un criterio de justicia como “imparcialidad”, ya que transmite la idea de que sus principios se acuerdan en una situación inicial que es justa, como hemos señalado.

Como se observa, los principios regulan dos aspectos centrales de la estructura básica de la sociedad. Se refieren al

conjunto de libertades básicas iguales y atienden a las desigualdades económicas y sociales. El primer principio garantiza que las libertades que todos concebimos (incluida la que se opone a todo tipo de opresión) sean iguales para todos. El segundo, y considerando que la distribución del ingreso y la riqueza, por ejemplo, no necesita ser igual, considera que debe ser ventajosa para todos, a la vez que los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles en la misma medida. Ambos principios forman parte entonces de una concepción más general de justicia que Rawls define de la siguiente manera: “Todos los valores sociales – libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases de respeto a sí mismo—habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”. La injusticia consistirá entonces en todas aquellas desigualdades que no beneficien a todos.

Mientras que el primer principio señala la necesidad de ampliar, garantizar y profundizar en las libertades esenciales de la persona, el segundo es el que ha podido prestarse a una interpretación polémica, en la medida en que se refiere no a la supresión de las desigualdades sociales (*versus* naturales), sino a tomar en consideración o a sacar provecho de aquellas de las que pudiera desprenderse un beneficio o ventaja social mayor o para todos. De las posibilidades interpretativas que el caso pudiera admitir (al menos dentro de un sistema de igualdad natural y otro de igualdad liberal), Rawls se inclina por lo que denomina “igualdad democrática”, que indica que el punto de referencia para comprender el beneficio esperado de las desigualdades son los menos favorecidos por las mismas. Según esto, para admitir una desigualdad se requiere demostrar que su consecuencia necesaria y previsible representa el aumento de los bienes susceptibles de una distribución equitativa, es decir, sólo debemos admitir las desigualdades que ayuden a vencer la escasez y lograr mayor prosperidad. (Villoro, 1997)

Como se ve, el planteamiento de Rawls no pretende suprimir las desigualdades, pero sí poner un límite a las mismas, a la vez que tolera las que pudieran tener un beneficio social directo a

los que se encuentran en el nivel más bajo de la escala social. Sin embargo, la “posición originaria” es la que también encuentra interpretaciones diversas, ya que su formulación podría dar origen a casos en los cuales tuviéramos que pedir a los actores sociales que se desentendieran de sus legítimos intereses, de sus circunstancias concretas o de la misma concreción de la historia que explica su existencia. Este es uno de los aspectos de la propuesta rawlsiana que más ha llamado la atención del maestro Luis Villoro, en el libro citado en este ensayo, y a lo cual ha pretendido contribuir ya que, por un lado, señala la necesidad de que nos situemos en un punto de vista imparcial para “fundar la objetividad de los valores en una asociación”, es decir, que no correspondan a intereses excluyentes de un individuo o grupo, sino a los de cualquier miembro de la asociación; mientras que, por el otro, no podemos hacer caso omiso de los intereses personales y de los del grupo al que se pertenece. Pertenencia que condiciona la preferencia de unos valores en lugar de otros.

Villoro considera que no puede eludirse la circunstancia específica de los individuos en la formulación de sus valores o intereses. Lo que debería hacerse en todo caso es mostrar -o argumentar lo suficiente- que el interés de cualquier grupo no es excluyente y que satisface las necesidades de toda la sociedad, es decir, mostrar la forma de su pretensión de validez genérica, lo cual supone hablar de una vía ética de legitimación. Habría que demostrar que tales valores o principios no contradicen otros propuestos con la misma intencionalidad y generalidad. De cualquier manera, el autor mexicano considera que efectivamente son los menos favorecidos por el desarrollo de las sociedades contemporáneas los que se encuentran en situación de adoptar el punto de vista equitativo y de exigir la reorientación de las instituciones en el ejercicio de sus responsabilidades.

Rawls se referirá a cinco postulados universales de la justicia: a) la justicia exige un acuerdo con la verdad objetiva; b) generalidad del sistema de valores que sean aplicables. Desde el punto de vista aceptado, sería injusto seleccionar arbitrariamente diversos sistemas de valores al considerar varios casos del mismo tipo; c) tratar como igual lo que es igual bajo el sistema de valores

aceptado. Es injusto discriminar arbitrariamente entre casos iguales; d) ninguna restricción de la libertad, más allá de los requerimientos del orden de valores aceptados; e) respeto a las necesidades de la naturaleza. Es injusto imponer una sanción por el no cumplimiento de un precepto que no puede ser cumplido, es decir, que pertenece al campo de la imposibilidad física, mental o social.

Para el caso de la justicia conmutativa (quien da algo debe recibir algo equivalente, que no lo mismo o igual), habría que decir que la igualdad que la justicia exige consistiría en que, calculadas en su debida combinación, las diversas valoraciones que afectan a uno de los términos de la relación resultase que en el otro término se diera una pareja magnitud total de estimación. Desarrollar una especie de álgebra de las estimaciones gracias a la cual pudiéramos conseguir criterios correctos de medida, para llegar a apreciar las sumas de valoraciones en combinación, que encarnan en cada uno de los términos de la relación. Así, la idea justicia abre al campo de la valoración jurídica de contenido. Hay que averiguar los criterios de valor que deban ser tomados en cuenta para establecer normativamente esa equivalencia. Por su parte, la justicia distributiva sostiene que la justicia debe cumplirse al repartir funciones, beneficios y cargas y, en general, al organizar la estructura de existencia colectiva en el Estado. Aquí nuevamente se trata de determinar cuál es la base para mediar el valor de cada sujeto, al efecto de la distribución de ventajas y cargas.

Como vemos, tales ideas de la justicia requieren que se determine cuáles son los puntos de vista de igualdad que deben prevalecer necesariamente; cuáles, entre las múltiples desigualdades, son las que deben tener relevancia para la regulación jurídica, en cuanto a la finalidad de establecer la debida armonía o proporción.

Lo anterior lleva a lo siguiente: debe haber indiscriminada igualdad entre todos los seres humanos, en cuanto a la dignidad humana que corresponde a cada persona, y en cuanto a los derechos básicos o fundamentales que se derivan como consecuencias o corolarios de esa dignidad. En segundo término, deben existir algunas desigualdades que deben tener repercusiones

jurídicas, como pueden ser las físicas o mentales o culturales para desempeñar cargos públicos; las creadas por méritos o deméritos en el trabajo, por la dedicación, la capacidad, en cuanto a la regulación de salarios y sueldos. El problema medular de la justicia consiste entonces en determinar cuáles son los valores que deben ser relevantes para la igualdad pura y simple, y cuales para la distribución proporcional o armónica entre los desiguales. Problema que debe resolverse atendiendo una cierta jerarquía de valores que vengan en cuestión para el ordenamiento jurídico.

Entre estos valores figura la dignidad moral del ser humano, esto es, el principio de que el individuo tiene un fin propio que cumplir, intransferible, privativo, y los corolarios de que éstos emanan, es decir, el principio de la libertad individual como esfera de autonomía para decidir sobre el cumplimiento de tal misión o tarea individual en la vida, así como el principio de la paridad fundamental ante el Estado.

Como puede observarse, el concepto rawlsiano de justicia viene bien con una asociación para la libertad. Este modelo garantizaría que se pudiera vivir la vida personal con sentido. Realización de valores conforme a fines, y donde cada persona sería la única en decidir, trazar un plan de vida, descubrirse como individuo con un destino propio realizable en el seno de una comunidad. Esta asociación presupone la del "orden". Se trata del ejercicio de una racionalidad valorativa. Los dos principios fundamentales de Rawls así lo aseguran. Por un lado, cada persona ha de tener un derecho igual al sistema total más amplio de iguales libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos. Por el otro, las desigualdades sociales y económicas han de ser tratadas de tal manera que a) sean para el mayor beneficio de los menos favorecidos y b) estén adscritas a cargos y posiciones abiertos a todos, bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.

Las prioridades que establece van en el mismo sentido. La primera tiene que ver con la libertad, de forma que ésta sólo puede ser restringida en favor de una mayor amplitud de las libertades compartidas por todos, y las restricciones deben ser aceptables para quienes tengan menos libertades. Las libertades de Rawls son:

libertad de pensamiento y de conciencia, libertades políticas y de asociación, así como las libertades que especifican la libertad e integridad de la persona, y las libertades que protegen las reglas de la ley.

La segunda, por su parte, decreta la prioridad de la justicia sobre la eficiencia. Así para admitir una desigualdad se requiere demostrar que su consecuencia necesaria y previsible es un aumento de los bienes susceptibles de una distribución equitativa. Las desigualdades que tenemos que admitir son las que ayuden a vencer la escasez y lograr mayor prosperidad. Las desigualdades son permitidas cuando maximizan o, al menos, contribuyen a hacerlo, las expectativas a largo plazo del grupo menos favorecido por la sociedad.

La aplicación de estos principios podría variar según sea el país de que se trate. Existen países donde todavía se es esclavo de las necesidades elementales (alimentación, vivienda, vestido, seguridad, educación, inclusión social), ahí no puede haber personas susceptibles de elegir un proyecto para sus vidas. Siguen en la "asociación para el orden" y no para la libertad.

### **III**

La idea de persona remite, en la actualidad, a cierta realidad del individuo en la que tiene cabida su dimensión ética, el espacio de su privacidad o bien de su libertad. La persona es el sujeto ético, es decir, aquél que tiene que llevar a cabo una proyección de valores e ideales en la realidad y que, por consecuencia, se asume como un fin en sí mismo (dignidad) y como un "quehacer" permanente en donde no puede dejar de tomar decisiones a partir de las valoraciones que realice. Por su parte, la democracia no sólo admite una definición literal o descriptiva ("el poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", por lo demás problemática cuando se ahonda en estos elementos), sino que en su carácter prescriptivo insiste en actitudes o condiciones morales, así como en la redefinición de valores comunitarios o políticos de quienes participan en ella. Nos proponemos considerar, para esta última parte, algunos elementos de esta actitud, formas y contenidos del sujeto requerido por la

democracia, en particular, el de persona, básicamente a partir de dos pensadoras españolas, María Zambrano y Adela Cortina.

Sin duda que el tema de la democracia forma parte de las discusiones ineludibles de las sociedades a fin de milenio; es "el dogma de nuestro tiempo". Gilles Lipovetsky ha sostenido que nunca como ahora la democracia, avalada en procesos de personalización y privatización exacerbada de los individuos, en un hedonismo rampante que tiende a desinteresarse del bien común, pareciera existir triunfante. Jamás había estado tan segura del acierto de sus instituciones pluralistas, tan en consonancia con las costumbres, con el perfil de un individuo alérgico al autoritarismo y la violencia, "tolerante y ávido de cambios frecuentes pero sin verdadero riesgo". (Lipovetsky, 129) Legitimidad democrática, aunque *cool*, avalada por el narcisismo. Afectada por el relajamiento ideológico, sin compromisos, la democracia acaba convirtiéndose en un ambiente, un entorno, una exigencia de todos aunque practicada por nadie.

Las variantes e interpretaciones, alcances y significados de la democracia han sido objeto de profundas investigaciones<sup>8</sup>. En algunas de ellas no sólo se especifican las bondades de esta forma de gobierno, sino que se señalan incluso sus límites y riesgos en la medida en que es una tarea cotidiana de edificación. Tal es el caso de María Zambrano, para quien la democracia no sólo admite una definición político-jurídica, sino que tiene que ver con una idea del hombre, una forma de vida asociada, además de cierta concepción del tiempo. Propone que no olvidemos los nexos que la democracia mantiene con el ejercicio de valores y de las virtudes en que se sustentan. Más allá de caracterizar a la democracia como una forma de gobierno, una técnica constitucional o, incluso, de definirla al estilo de Sartori como una sociedad libre "no oprimida por un poder político discrecional e incontrolable ni dominada por una oligarquía cerrada y restringida, en la cual los gobernantes 'respondan' a los gobernados", es decir, en la medida en que la relación gobernantes y

---

<sup>8</sup> Una clasificación rápida, es aquella que distingue entre una democracia directa o participativa, y otra representativa o liberal. En la primera, no sólo el pueblo es el titular del poder, sino que también es quien lo ejerce, siendo posible hablar claramente de un "gobierno del pueblo". En la segunda, el sistema de gobierno cuenta con representantes de los intereses y opiniones de los ciudadanos en el marco del imperio de la ley: aquí se habla de un "gobierno querido por el pueblo".

gobernados sea entendida en el sentido de que el Estado está al servicio de la ciudadanía (Sartori, 24), Zambrano procuró comprender y solucionar algunas contrariedades de la democracia, como el hecho de que sólo pudiera existir cuando se dejara de "hablar al pueblo", esto es, cuando quedara erradicada de manera definitiva la demagogia. O bien, de que debería corresponder a una idea del sujeto como "persona", en la cual la realización de lo posible siempre estuviera presente.

En efecto, para la autora de *El hombre y lo divino* (1955), la democracia es lo opuesto a todo absolutismo, a todo planteamiento ideológico o institucional que tienda a limitar la acción libre de los individuos. En el análisis que la pensadora española lleva a cabo de la realidad "pueblo", encuentra acaso los mismos fenómenos ya avizorados por su maestro Ortega y Gasset, en el sentido de identificar las influencias que pueden actuar sobre él y convertirla en esa realidad que ha podido cimbrar en varias ocasiones la situación social de Europa, a saber, las masas. A ellas pertenece un nuevo tipo de ser humano, a saber, quien "*no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se encuentra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón". (Ortega, 126)<sup>9</sup>

El pueblo no sólo representa una realidad inagotable, ilimitada, incierta e inquieta, de movimientos impredecibles, sino que también conlleva una cierta desesperación y esperanza que no deben ser agredidas. Lo que hace la demagogia es precisamente esto, hacer del pueblo masa, una realidad truncada en la búsqueda de sus propias soluciones y de la legitimidad de sus necesidades: impide que el parto del futuro se realice en el pueblo. La demagogia es adulación y degradación del pueblo: "La masa es un hecho bruto, un 'estar ahí' como materia, significa una degradación porque aparta la realidad pueblo, que es una realidad humana, de aquello en que la realidad humana alcanza su plenitud: el vivir como persona". (Zambrano, 183) De esta manera, la democracia requeriría que el pueblo no dejara de ser sociedad y evitara, a toda costa, convertirse en masa, esto es, que permitiera a cada individuo su realización como persona y no como

---

<sup>9</sup> Itálicas en el original.

un elemento más, caracterizado más por su estatismo que por su dinamismo.

Es por ello que la idea de democracia conduce a una evaluación del modo de ser social humano, en el que se trata de recuperar cierta autenticidad del "vivir" definido por el encuentro del "yo y su circunstancia", como lo estableciera Ortega y Gasset al referirse al elemento central de su razón vital. Para el autor de *La rebelión de las masas* existiría una realidad radical humana anterior a toda idea de "mundo" o "pensamiento" (insuficientemente expresada, a pesar de todo), cuyo correlato estaría representado al menos en lo que solemos llamar precisamente "persona", es decir, siempre aquello que va a ser, a lo que le acontecerá siempre algo, ya que nos "acontece vivir" (la vida es pasar). Vida definida por ese "yo" inacabable y al que se oponen, con cierta persistencia, las circunstancias en las que, sin embargo, tiene que realizarse. La persona, definida de esta manera, no puede consistir en otra cosa más que en "futurición": lo que tiene que seguir existiendo en el instante que sigue y para quien, en planteamientos orteguianos que se adelantaron con mucho a los pensamientos radicales del existencialismo y la otredad, la muerte o el nacimiento no existen en sentido estricto ya que son acontecimientos fuera de la conciencia, o bien tienen lugar en la conciencia de los demás. Lo que de eterno representamos. De esta manera la "persona" es el programa vital que se define a partir de esta circunstancia, en la que somos más por lo que nos falta, por lo que tenemos que ser como "existencia de una inexistencia". Siempre extranjeros a un medio que apenas nos brinda la oportunidad de ser, desadaptados, por tanto infelices en la medida en que siempre estamos en pos de lo imposible, de tal manera que aceptar esta situación, lejos de conducirnos a un pesimismo recalcitrante o a una inmovilidad retrógrada, conduce --es el planteamiento definitivo--, a convertir el defecto o la falta en una tarea entusiasta, en aventura y empresa.

Para Zambrano, se trata de volver a cierta idea de la "persona" en la que existe una elección de sí mismo a partir de concebirse inagotable, esto es, en el discurrir temporal y en aceptar la diversidad de lo que nos rodea. Ser persona quiere decir entonces mantener una atención constante al cambio de las situaciones

vitales y realizar las acciones que de ello se desprendan, ya que la democracia "es el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación." (Zambrano, 204) La democracia requiere del ser persona, ya que es aceptación del movimiento en los planos sociales: realidad creada por todos a semejanza de una sinfonía antes que de un edificio. Una definición tan contemporánea como la de Sartori insiste en este aspecto: una democracia "en grande", de conjunto, no es una suma estática de las organizaciones que la componen, sino el producto de sus interacciones, de las relaciones entre las organizaciones individuales en concurrencia. Si alguna igualdad o equidad maneja la democracia es la que estipularía el estar dispuestos a aceptar los cambios y asumir las diferencias, en suma, mantener la "fe en lo imprevisible".

Al modo propio de ser o vivir de la persona Zambrano le llama ética. Comparando la democracia antigua ateniense con la moderna, no hay duda de que la aparición del individuo-persona, de lo "privado" como esfera moral y jurídica liberadora constituyó la gran diferencia. Una idea de la libertad como respeto y tutela del individuo-persona es inencontrable en el mundo clásico. De manera particular, lo que Zambrano entiende por persona remite a un rasgo transhistórico del individuo, como aquello que precisamente puede encontrarse más allá de cualquier historia y, sin embargo, fundándola, haciéndola posible con este singular sobrevuelo. Se trata de un trascender las circunstancias, de un no agotarse en ellas (vocación de futuridad del "yo" orteguiano que ya hemos comentando: "yo" que siempre será). En la recuperación moderna de esa privacidad que la noción de individuo o persona pareciera implicar ya existe la idea de una temporalidad diferente, individual, a partir de la cual puede ir y venir en sí mismo, diversificando sus encuentros con el tiempo. La persona no sería, en suma, más que una ventana o vehículo del futuro o la infinitud, "trascendencia en la inmanencia". La democracia entonces debería sustentarse en este correlato: llamar a la persona que existe en todo sujeto para que ésta fuera creación de realidades auténticas. Democracia que se sustentaría en la creación, en el ejercicio de una libertad que mira al

futuro y el pasado como dos horizontes de los cuales requiere una mayor conciencia o verdad.

En la medida en que el pensar de la persona tiende a cierta unidad del tiempo, reconquistada por medio de sus diferencias, existe en ella la esperanza de situar en un orden mejor cosas o acontecimientos del pasado, de tal manera que puedan ofrecerse con una verdad más profunda que con la que aparecieron en su momento. Repensar, recordar: hacer transparente el pasado. Mucho de lo que vivimos en la actualidad sigue sin encontrar su clave en el pasado. Por ello es que la persona se encuentra en el camino de estar creándose continuamente; creación del ser humano.

#### IV

¿En qué medida la noción de persona sigue nutriéndose de contenidos, derivados de la crítica al sujeto metafísico moderno, así como de la problemática de las identidades y los nuevos espacios en los que se decide la construcción de una voluntad pública? Es algo que falta mencionar. La investigadora Adela Cortina ha realizado un planteamiento tendiente a "radicalizar" la democracia a partir de la formulación de un nuevo sujeto entendido como "interlocutor válido" a partir de cierta "ética del discurso" formulada por el teórico Karl Otto Apel. Dichos interlocutores son reconocidos como personas ya que, en palabras de éste último, "en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión". (Cortina, 136). Tal elemento forma parte de la propuesta de una "ética de la sociedad civil"; moral civil que deberá ser llevada a cabo como "ética aplicada" en diferentes dominios de la vida cotidiana. Dentro de la transición del sujeto al individuo operada por la modernidad, resalta cierto humanismo que prefiere hablar ahora más de autonomía que de independencia, y que busca reconstruir el valor del espacio público a partir de una reconsideración inmediata de la vida individual ligada ya no a una moral de "deberes"<sup>10</sup>, sino a una ética de las instituciones que impide que sus derechos sean violados. Reunificación del campo

---

<sup>10</sup> Cuya caída ha sido tematizada por el ya citado Lipovetzsky en su *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. (1992)

social a partir de los espacios y células individualizados, producto de la misma dinámica de las sociedades posindustriales. Así, se trata de un sujeto autónomo definido a partir de situaciones y prácticas específicas dentro de la vida cotidiana.

En este contexto, autonomía referirá, por un lado, a la capacidad que tiene el individuo de ser reconocido como persona, sujeto de "derechos humanos" (como lo señala la acepción jurídica del término), capaz de asumir desde el ámbito político la perspectiva de la universalidad, sobre todo a la hora de justificar normas de acción a través de la participación en diálogos. De ahí que se deba privilegiar el fortalecimiento, desde un punto de vista pedagógico, de una actitud dialógica o deliberativa en un doble sentido: intersubjetivo e intrasubjetivo, en los que el sujeto se pregunta por sus proyectos de felicidad. Por el otro lado, autonomía querrá significar, como por ejemplo en el campo médico, "la madurez psicológica y ausencia de presiones externas (sociales) o internas (el dolor mismo) suficientes para decidir de acuerdo consigo mismo". (Cortina, 142) La persona es un interlocutor válido al que hay que escuchar a la hora de decidir normas que le afectan; constituye uno de los conceptos valiosos de lo que se pretende que sea una moral cívica sustentada en el diálogo, el compromiso, la libertad, la solidaridad e igualdad.

El "nuevo" sujeto de la democracia debe edificar continuamente un orden humano que le permita ejercer su libertad de decidir, su capacidad de valorar y tomarse a sí mismo como fin (lo que no puede hacerse sin a su vez elegir a los demás). Como hemos visto, en el caso de Zambrano, la democracia debe permitirle al hombre superar su miedo a la realidad, además de que en una sociedad reconstituida de esa manera lo común será la aceptación de las diferencias, de la alteridad de lo que es como uno. Aceptación de sí mismo en el devenir. Orden inclusivo del que apenas llegamos a entrever plena realidad.

Ser persona es la condición de la historia, pero también lo que la sobrevuela; representa la referencia a lo que todavía no es, a la insistencia del futuro, como hemos señalado. Por ello es que ser persona es pensar, actuar conscientemente en la creación de un futuro; es abrirle paso a una sociedad que se antoja como el pasado

más inmediato con el que contamos. Desde el punto de vista de Adela Cortina, y a pesar del debilitamiento de los deberes, "la buena voluntad de las personas" sigue siendo un factor determinante en la moral, sin la cual cualquier legalismo formal es palabra vana. Es de los sujetos morales de quienes se espera una radicalización de la democracia, es decir, por un lado, de aquellas voluntades que tiendan a potenciar asociaciones que no se ocupen de intereses grupales sino generalizables mientras que, por el otro, de la existencia de voluntades políticas, gobernantes elegidos, que tengan la buena voluntad de escuchar las razones que apoyen estos intereses generalizables. Por lo demás, tal es la forma en que la autora recupera la posibilidad de aplicar el modelo de la ética del discurso habermasiana a un tipo de democracia participativa, lo cual sólo puede consistir en un empeño moral: fomentar una voluntad y opinión "democrático-radical" decidida por intereses universalizables, es decir, "se trata de animar a los ciudadanos que tienen la posibilidad de entrar en los discursos públicos a que favorezcan en ellos intereses generalizables, de modo que los políticos acaben teniendo que tomarlos en cuenta a la hora de justificar sus políticas concretas." (Cortina, 121)

Es por ello que una nueva figura del sujeto, situada a la altura de nuestra conciencia moral, es la de personas autocomprendidas como interlocutores válidos, a la vez irrepitibles y capaces de universalidad. Esta nueva figura superaría a todo individualismo ético o subjetividad concebida a partir de las filosofías de la conciencia y la representación. La democracia "radical" consiste, entre otras cosas, en asumir esta figura. En lo que parecería ser un acuerdo compartido, sin duda alimentado por las mismas razones frente a sociedades deshumanizadas de fecha reciente (sociedades que impiden la autonomía de los hombres, así como niegan su capacidad de formular proyectos vitales a partir de los cuales adquiere sentido la justicia), tanto Zambrano como Cortina estarían a favor de no desechar tan fácilmente consideraciones que remiten tanto a una metafísica de la persona o antropología metafísica, como a una filosofía de la historia, a partir de las cuales resulta imprescindible evaluar lo que el "hombre de carne y hueso" vive en la

actualidad.<sup>11</sup> De otra manera, nos resultaría imposible encontrar la forma de evaluar "lo justo". En suma, estaríamos ante la exigencia de edificar la democracia a partir de "sí mismo como otro", según la afortunada expresión de Paul Ricoeur, en una época carente de compromisos y virtudes públicas.

### **Lista de Referencias**

- Aristóteles. (1981). *La política*. Barcelona: Bruguera.
- Bobbio, Norberto. (1994). *El futuro de la democracia*. (José F. Fernández Santillán, Trad.). México: FCE. (Trabajo original *Il futuro della democrazia*. Turín: Giulio Einaudi, 1984).
- Comte-Sponville, André.(1997). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. (Pierre Jacomet, Trad.). Barcelona: Andrès Bello. (Trabajo original *Petit traité des grandes vertus*. Francia: Presses Universitaires de France, 1995).
- Cortina, Adela.(1997). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Dewey, John. (1988). *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. (Lorenzo Luzuriaga, Trad.). Madrid: Ed. Morata. (Trabajo original *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. The MacMillan Company, 1916).
- Heller, Agnes. (1994). *El hombre del Renacimiento*. (J.F. Yvars y Antonio Prometeo Moya, Trad.). Barcelona: Península.
- Lipovetsky, Gilles. (1996). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (Joan Vinyoly y Michèle Pendants,

---

<sup>11</sup> Un planteamiento paralelo a los aquí comentados, aunque con importantes variantes, es el formulado por María Pía Lara el cual, retomando aportes de Richard Rorty y de Jürgen Habermas nuevamente, considera a la democracia como un proyecto de identidad ética. Son ahora los espacios públicos los que deben alimentar una identidad común o colectiva a partir de la "formación de la voluntad", convergencia de moral y política, la cual sólo puede ocurrir de forma deliberativa. De esta manera, el espacio de construcción de una voluntad de este carácter bien pudiera prescindir de órganos representativos, aunque siguen considerándose necesarios, y de instituciones ya que lo importante ocurriría en "el interior mismo de las interacciones sociales que permitan que los diversos reconocimientos a los otros sean respetados y permitidos."

Trad.). Barcelona: Anagrama. (Trabajo original *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. París: Gallimard, 1983).

Ortega y Gasset, José. (1993). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa.

Rawls, John. (1996). *El liberalismo político*. México: FCE.

Rawls, John. (1997). *Teoría de la justicia*. (María Dolores González, Trad.). México: FCE. (Trabajo original *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971)

Récasens, Luis. (1996). *Introducción al estudio del Derecho*. México: Porrúa.

Ricoeur, Paul. (2000). *After Rawl's Theory of Justice, The Just*. (David Pellauer, Trad.). Chicago: The University of Chicago Press. (Trabajo original *Le Juste*. Francia: Editaos Esprit, 1995).

Rorty, Richard. (1994). *La prioridad de la democracia sobre la filosofía. La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa.

Sartori, Giovanni. (1997). *¿Qué es la democracia?* (Miguel Ángel González Rodríguez y María Cristina Pestellini, Trad.). México: Patria. (Trabajo original *Democrazia cosa é*. Milán: RCS Rizzoli Libri, 1993).

Villoro, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.

Walzer, Michel. (1983). *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*. USA: Basic Books.

Zambrano, María. (1996). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.

## CAPÍTULO V

### ¿CRÍTICA A LA DEMOCRACIA O DEMOCRACIA RADICAL EN NIETZSCHE?

**Rafael Enrique Aguilera Portales**



*El hombre no debe ser amigo del sol, debe ser sol. Lo es, el error está en que desconoce su lugar, su patria y, por tanto, su derecho*  
-Ernst Jünger, *La emboscadura*

#### **1. La filosofía de la sospecha: hacia una hermenéutica genealógica e intempestiva**

Nietzsche constituye uno de los más significativos exploradores de la conciencia moderna y, sin duda, uno de los más preclaros, profundos y lúcidos pensadores de nuestra tradición filosófica occidental. Un iconoclasta que somete a crítica total a la cultura y pone en cuestión lo que hasta el momento ha sido tenido por “sagrado”, “divino”, “verdadero” y “bueno”. Nietzsche encarna la crítica más radical que se haya hecho en Occidente contra la cultura occidental en todas sus modalidades: filosofía, religión, ciencia, moral, arte... Nietzsche es el profeta del ocaso de la modernidad. “Lo que cuento”, proclama Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: “es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede evitarse de otro modo: el advenimiento del nihilismo.”(173)

El problema fundamental de la civilización occidental, para Nietzsche, es su decadencia, mediocridad y nihilismo, dado que los más altos valores de la civilización occidental han perdido su vigencia condenando al hombre a una desnudez e intemperie permanente, radical y absoluta. Es preciso, por tanto, superar ese nihilismo débil, cansino y decadente con una búsqueda de nuevas metas que puedan liberar a la humanidad, como un todo hacia nuevas esperanzas y promesas de futuro.

En primer lugar, debemos constatar que Nietzsche ha ejercido un importante y significativo influjo en el siglo XX, comparable al ejercido por Hegel, Freud o Marx entre los autores decimonónicos. Nietzsche ha seguido influyendo en la teoría política y cultural a través de pensadores como Foucault, Rorty, Deleuze, Derrida, Lyotard, Vattimo, Bataille, Klossowski, Colli, Montinari entre otros. Aunque debemos añadir que dicho influjo ha sido complejo, incisivo y polivalente, y de forma aclaratoria, debemos precisar que el intento de apropiación y tergiversación de su obra por parte del nazismo y otras ideologías constituye el aspecto más siniestro y perverso; a la vez, el más conocido de esta historia.

Todo sistema político, por aberrante que sea, busca un referente legitimador. El nacional-socialismo creyó encontrar en Nietzsche uno de sus máximos precursores ideológicos y un padre espiritual natural alemán. Sin lugar a dudas, Nietzsche ha sido uno de los pensadores más manipulados y tergiversados en la historia del pensamiento occidental, desde el fascismo que no entendió sus escritos y quiso apropiárselos, hasta las corrientes marxistas o liberales contemporáneas que también adolecen de bastante parcialidad en su lectura. Vemos, pues, cómo Nietzsche ha sido ocultado y falsificado históricamente, tanto por el pensamiento fascista, marxista como liberal. George Luckács, desde el pensamiento marxista, no dudó en calificar a Nietzsche como uno de los precursores más importantes del fascismo.

## **2. Crítica a la democracia como igualitarismo gregario y ramplón**

Nietzsche fue el gran crítico de la modernidad política con sus ideas antiburguesas y antisocialistas, una modernidad cargada de excesivo optimismo ilustrado. Por lo que la democracia, el liberalismo y el igualitarismo político representan precisamente los síntomas de decadencia irreversible de la civilización actual y, sobre todo, el declive del hombre contemporáneo.

En muchos momentos de la obra de Nietzsche aparece la imagen del pueblo con una visión peyorativa y negativa:

uniformidad, rebaño, mediocridad, falta de autenticidad, impersonalidad, vida exterior ruidosa. En oposición a esta imagen aparece un individualismo positivo, congruente e inconmensurable. El individuo se eleva sobre la masa, se distancia de ella, vive en su soledad creadora, una soledad plena y abundante con exceso de dinamismo y derroche. En este sentido expresaba en *Así habló a Zaratrusta*: “Por eso, Oh hermanos míos, se necesita una nueva nobleza que sea contraria a toda plebe y a todo despotismo, y que escriba de nuevo en nuevas tablas la palabra “noble”. (secc. 286)

Su radicalismo individual<sup>12</sup> intenta salvar al individuo de la influencia perniciosa de la masa. Esto le lleva a realizar una crítica radical de la democracia moderna, acusando al sistema democrático de ser la forma histórica más efectiva de empequeñecimiento y aniquilamiento de la personalidad individual. Para él, es demasiado evidente que los hombres no son por naturaleza iguales, como reza el dogma liberal, ni tampoco todos disfrutan de la misma dignidad. La democracia es una forma de empequeñecimiento político donde los valores de rebaño se imponen sobre los individuos de excepción, individuos diferentes y superiores. La democracia hace que estemos siempre pensando qué le parece al otro, imponiendo valores uniformadores bajo la tiranía de las mayorías, el imperio del hombre masa. Nietzsche hace una extraordinaria defensa de la preservación de la inviolabilidad e inconmensurabilidad del individuo frente al hombre masa gregario y vulgar. Y no duda en sacrificar el interés de la “gran mayoría” a la mejora de las condiciones de “un reducido número de hombres olímpicos”. Al respecto Nietzsche en la *Voluntad de poder* afirmaba:

*Frente a este empequeñecimiento y adaptación del ser humano, convertido en un útil especializado, se necesita el movimiento contrario, la producción del hombre sintético, del hombre que suma y justifica, para el cual aquella mecanización de la humanidad es una condición previa de*

---

<sup>12</sup> Aunque debemos matizar que este radicalismo individualista en Nietzsche no se contrapone a las posibilidades de realización comunitaria, sino a la masa impersonal y anónima que vive en nuestras grandes urbes y metrópolis. Nietzsche no dudó nunca de que la existencia de uno exige una comunidad.

*su existencia, un armazón con el que se puede forjar su forma superior. (sec. 866)*

La polémica nietzscheana contra la democracia tiene un alcance crítico en el sentido genealógico del término al considerarla sinónimo de igualitarismo. Alexis Tocqueville en su obra *La democracia en América* también había expresado su preocupación por que el advenimiento de la democracia aunque traía nuevas esperanzas emancipatorias también podía acarrear una “homogeneización progresiva de la humanidad”, que tiende a disolver la individualidad en la uniformidad colectiva.

Igualmente, constatamos en el pensamiento político de Ortega y Gasset una cierta influencia del pensamiento nietzscheano. La aportación principal de Ortega<sup>13</sup> a la cuestión de la decadencia de Occidente gira en torno de su concepción del “hombre masa”, la cual surge de su convicción de que en la sociedad moderna se produce una deshumanización progresiva de la persona. Ortega considera que el hombre masa es una persona satisfecha, incapaz de ambición auténtica, la cual implica una estúpida arrogancia. El hombre masa no vive tensamente, ni se preocupa por mejorar su condición. Lo más grave es que no permite que los demás mejoren la suya, pues desea mantener el statu quo de su mediocridad. De esta forma, la sociedad en la cual vive el hombre masa es una sociedad invertebrada (o sociedad de masas). La *sociedad masa* es una sociedad brutalizada, peligrosa y decadente. El fascismo, cree Ortega, es típico de esta sociedad.

La crítica radical y contundente que realiza Nietzsche a la modernidad política y sus formas de manifestación parte de su irreductible concepción antropológica. Nietzsche concibe el ser humano como un ser inmundo, defectuoso, inacabado, una enfermedad del Universo, un ser a medio hacer, un tránsito entre el

---

<sup>13</sup> A pesar de la fuerte influencia de Nietzsche en Ortega existen, no obstante, notables diferencias entre el pensamiento político de ambos. Mientras en Nietzsche encontramos un radicalismo aristocrático antiliberal, Ortega defiende un liberalismo republicano de tono aristocrático. Es evidente, que ambos pensadores desprecian la creciente tiranía de las masas mediocres que impera en las sociedades industriales burguesas. En este sentido, la obra orteguiana *La rebelión de las masas* (1930) es un libro premonitorio y desesperado de la realidad sociopolítica y espiritual que vive Europa. Ambos pensadores se anticiparon al futuro que se avecinaría en Europa.

simio y el ideal del superhombre. El auténtico hombre no es el esclavo que asume los valores que le impone la sociedad, sino el hombre libre, superior, fuera de todo amaestramiento, sometimiento o domesticación social. Nietzsche se refiere al hombre autónomo, que sólo depende de su propia voluntad y posee su propia medida como creador de nuevos valores. De este modo, Nietzsche se enfrenta con radicalidad a la “*rebelión de las masas*”<sup>14</sup>. Como dice la *Gaya Ciencia*: “En otro tiempo el espíritu era Dios, luego se convirtió en hombre, y ahora se convierte incluso en plebe”.

Nietzsche lamenta el igualitarismo gregario y pernicioso que se ha impuesto, fruto de la tiranía de las mayorías y del carácter demagógico de los partidos políticos de su época. Lo que Nietzsche reprocha al socialismo tiene que ver con la crítica realizada a los valores metafísicos tomados directamente de la moral cristiana en nombre de la igualdad y la justicia. El socialismo sigue permaneciendo dentro de esa tradición iluminista metafísica moral que es la raíz de toda autoridad despótica y hace completamente imposible la superación del nihilismo. El orgullo plebeyo es el signo que marca la nueva época, la moralidad gregaria, de una forma especial en el socialismo, entendido este como “la tiranía de los más pequeños y más necios”. Estas palabras son premonitorias de lo que más tarde ocurriría en Rusia bajo el totalitarismo comunista de Stalin y la división de Europa, la guerra fría por parte de EEUU (representante hegemónico del capitalismo) y URSS (representante del socialismo real). El fracaso del socialismo real, que desgraciadamente hemos tenido ocasión de comprobar, parece confirmar los recelos que tan proféticamente manifestó Nietzsche a propósito de las posibilidades emancipatorias de este movimiento.

---

<sup>14</sup> El talante del Nietzsche ilustrado sigue siendo, a pesar de sus matizaciones, aristocrático y elitista. Su admiración profunda por Voltaire, ilustrado heterodoxo, le lleva a afirmar una aristocracia de espíritus frente al gregarismo vulgar y mediocre. Voltaire se refería despectivamente al pueblo como “*canalla*”, sintiendo por el mismo una especie de desprecio aristocrático, de modo que acepta el hecho de la desigualdad natural como adecuado funcionamiento de la sociedad.

### **3. El horizonte utópico aristocrático de la “Gran Política”**

En esta línea, *Así habló Zaratrusta* y *Fragmentos postumos* va a suponer un giro radical en su pensamiento político. En sus anteriores escritos domina la visión del espíritu libre y del Estado lo más alejado posible de la cultura y la educación. En estas obras de madurez, plantea la posibilidad de realización del ideal de superhombre, el hombre superior, dominador y legislador donde el ideal de autorrealización se mezcla con el ideal de espíritu libre como voluntad de poder.

En consecuencia, debemos puntualizar que el poder del que habla Nietzsche no es el poder entendido como dominación, sino el poder como dominio y afirmación de uno mismo. Éste es el poder del artista, del aventurero, del creador, del amante, el poder que todo lo vierte sin miedo al gasto, la insuficiencia o el cálculo. La vida, para Nietzsche, es expresión de poder dionisiaco de crecimiento y expansión, adaptación, energía, lucha, apropiación, dureza, afirmación de sí mismo, impulso activo, libre creación y superación.

La voluntad de poder no se refiere a la voluntad que quiere poder. Un poder fruto de la ambición desmedida, del complejo de poder, del que quiere destacar, ansía sobresalir, ser más que los demás, algo característico de los déspotas, dictadores, dogmáticos o envidiosos. Este complejo de poder es producto de la inseguridad, la inferioridad, el trauma propio de los grandes dictadores fascistas del siglo XX: Hitler, Stalin, Mussolini, Franco, Mao Tse Tung. Todos ellos, hombres mediocres, inferiores y acomplejados, que desarrollaron una enorme ambición de poder. El déspota quiere privar de poder a todos los que le rodean, recurriendo a la opresión y la conculcación de sus derechos más básicos. Por eso, el poder al que se refiere Nietzsche no es dominación, sino dominio, no negación sino afirmación, no renuncia sino crecimiento de la vida. Nietzsche en *Así hablo Zaratrusta* desarrolla este anhelo: “Mi alma es un surtidor. Pero hoy en mí algo insaciado e insaciable que quiere hablar. En mí hay un ansia de amor que habla asimismo el lenguaje del amor”.

Nietzsche reconoce su ansia de amar, reconoce que la voluntad de poder, sobreplena y sobreabundante, le falta el deseo

amoroso, la necesidad de ser complementada por un otro. Gilles Deleuze destaca el carácter de liberación, de alegría, de creación de nuevos valores: “El poder, en la voluntad, es como la *virtud que da*, y la voluntad por el poder es en sí misma *donadora de sentido y valor*.” (*Nietzsche y la filosofía*, 75) De esta forma, concibe al hombre como el gran valorador y creador, como el gran donante de sentido de la realidad.

La auténtica revolución ético-política de Nietzsche arranca de una crítica profunda y radical a la civilización occidental que tiene como misión devolverle al hombre su dignidad, dignidad entendida como posesión de sus propias fuerzas y ambiciones. En este sentido en *El Anticristo* expresa:

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es lo malo? Todo lo que procede de la debilidad [...]  
Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? ¿La compasión activa de todos los malogrados y débiles, el cristianismo?  
(sec. 4)

De aquí surgirá la tarea de la “gran política” como una tarea primordial, la tarea que está por venir, la tarea del futuro de la humanidad. “La humanidad debe trabajar sin cesar para producir grandes individuos”. La preocupación de una gran política se centra en el dominio de la tierra y en la educación del hombre. La lucha por el dominio de la tierra consiste en una guerra entre interpretaciones, que conduce a una nueva determinación de valores superiores. Nietzsche quiere forzar a la humanidad a que resuelva sobre los valores que han de regir el modo de vida y la futura educación del hombre, incluida la educación de los instintos.

Nietzsche propugna la utopía de un Estado aristocrático al servicio de las grandes individualidades. Escribo, dice: “para un tipo de hombre que no existe todavía: para los señores de la tierra”. Tales individuos son los creadores de las distintas esferas de la vida, los protagonistas de una nueva *areté*. La meta del estado no es el propio estado, ni la sociedad: sino los *individuos*. Su finalidad es

una humanidad más noble, libre y superior. De este modo, todo su pensamiento político se centra en una idea sencilla pero fuerte y transformadora: toda la existencia humana quedará justificada sólo por la presencia de estos individuos excepcionales que volverán a definir el marco de la existencia humana.

Esta utopía político-cultural tiene como referente histórico el Estado griego. El Estado griego supone un contrapunto del Estado moderno en sus relaciones con la cultura y la educación. Se trata de un Estado educador tal y como ocurría en la República platónica. Su meta última es la producción de individuos superiores, de los genios. El objetivo de la gran política es el dominio sobre la tierra de una aristocracia internacional, verdadera casta de señores. La democratización de Europa será el medio más útil para alcanzar esta aristocracia de espíritu. Esta nueva casta de señores será la forjadora de los hombres. La humanidad necesita una promesa de futuro capaz de renovar su confianza en el desarrollo continuo de la especie. Y esa meta, precisamente, es la meta del orden político, realmente una base para el pensamiento social y político, puesto que el ensalzamiento del hombre tiene lugar bajo un orden aristocrático social y político.

El papel de las grandes individualidades consiste en generar *legisladores* que establezcan el sentido y el valor de las cosas. No se trata de un legislador cualquiera sino de aquello que consideramos grande, y una de las cosas grandes es ciertamente el arte y la cultura. Nietzsche en su texto de la *Voluntad de Poder* establece el valor de esta aristocracia:

*“La aristocracia representa la creencia en una élite humana y en una casta superior. La democracia representa la incredulidad en los grandes hombres y en una élite social: Todos somos iguales, en el fondo todos sin excepción somos un rebaño y un populacho egoístas.”*

*(ec. 752)*

Nietzsche sabe que todas las naturalezas creadoras tienden a hacer sentir su influjo, aún cuando vivan en soledad. Estos individuos superiores deben imponerse a sí mismas un duro proceso de autoeducación para que después puedan servir de modelo a los demás, para que estén en condiciones de ejercer un tipo de

dominación. De esta forma, plantea una *República del genio* (*aristocracia política de espíritu*)<sup>15</sup> donde los “mejores” son los ejemplares superiores, los menos comunes, los más poderosos, los más productivos. Sus cualidades son extraordinarias, así como también su posición frente a los esclavos.

Nietzsche está apuntando a una visión del futuro y, sobre todo, hacia un nuevo tipo de hombre que no existe todavía pero está por llegar. Este nuevo hombre pondrá fin a la crisis suscitada por la muerte de Dios y será la más alta expresión de la existencia humana. Una nueva aristocracia de futuro, formada por espíritus libres que serán los legisladores del mundo. No hay que olvidar que para Nietzsche el arte es “el gran estímulo para vivir” y esta energía de la vida, que se desborda como lo hace la creatividad del artista, es el fundamento de la política. En este aspecto, el profesor Santiago Guervós en su texto *Arte y poder* insiste mucho en esta idea:

En Nietzsche, por tanto, la reconstrucción de la cultura europea, y de su vida política, exigía también un momento estético. Y para comprender la dimensión estética de la política, o la pretensión de unir arte y política, es necesario comprender al mismo tiempo cuáles son los elementos que estructuran esa visión estética original. (289)

Estos hombres superiores funcionan como *artistas*, como *creadores* que desbordan belleza y fundan directamente la cultura. A través de estos hombres excepcionales Nietzsche piensa que la humanidad alcanzará un mayor desarrollo bajo esta aristocracia de espíritus que bajo los ideales políticos liberales. De ahí que los recursos sociales se movilizan a la producción de esos seres humanos superiores y que la legislación política favorezca las condiciones propicias para su aparición. Nietzsche defiende el valor político del arte como fuerza cultural que emana del pueblo y abre las profundidades insondables de la vida.

Es cierto que Nietzsche no diseña ni desarrolla un programa político concreto al respecto de la gran política, porque lo que

---

<sup>15</sup> Bruce Detwiler señala que el elitismo de Nietzsche representa un antídoto contra las consecuencias nihilistas que prevé, como la deriva del mundo moderno hacia la izquierda, entendida ésta como gregarismo igualitario.

pretende exponer son las bases de una nueva comprensión del hombre con una nueva visión de valores diferentes, una utopía estético-política de gran alcance que inauguraría una nueva época de grandeza, después del proceso nivelador llevado a cabo por la modernidad. Para ello, postula el advenimiento de una nueva nobleza, una nueva nobleza que no se dejará llevar por valores mezquinos y decadentes, una nueva nobleza construida en una nueva tabla de valores.

En realidad, el destino del auténtico filósofo consiste para Nietzsche en ser hombre del mañana y del pasado mañana, concebir, pese al conflicto con la propia época, una nueva grandeza para el hombre y una nueva vía para alcanzarla. Nietzsche insiste en el papel de los filósofos del cometido superior como legisladores<sup>16</sup>, creadores de nuevos valores. Nietzsche la denomina así por ser una política grande basada en una legislación filosófica y al servicio de la capacidad creadora del hombre y de un nuevo sistema de valores que amplíe la existencia humana.

#### **4. Recetas finales para una filosofía edificante**

Con Nietzsche nos encontramos ante un pensador laberíntico, paradójico y provocador, a la vez complejo y perspicaz, no exento de veleidades e incongruencias de distinto tipo; pero ante todo un pensador fecundo, polivalente y plural. Un pensador del cual siempre brotan nuevas formulas, sentimientos e ideas para ir ampliando nuestra identidad personal y el horizonte colectivo del nosotros. En el pensamiento de Nietzsche constatamos un anhelo permanente de libertad, que busca incansable e insaciablemente la emancipación del espíritu en oposición a cualquier forma de domesticación, vasallaje o servidumbre; el derecho a decirlo todo

---

<sup>16</sup> Con esto vemos claras similitudes y convergencias entre la filosofía política platónica y el pensamiento político nietzscheano, pese a la inversión platónica que Nietzsche realiza. Ambos estarían de acuerdo en sus críticas a la democracia, sus concepciones aristocráticas de la sociedad, el papel de los filósofos en la sociedad, y la falta de concreción de ambas utopías. Aunque evidentemente, existe una clara diferencia entre ambos. La diferencia entre Platón y Nietzsche está en que el modelo de genio en Platón es el *hombre teórico* (Sócrates), mientras que para Nietzsche estaría representado por el *artista*.

sin ningún tipo de cálculo o prejuicio; a tener profundas convicciones sin miedo a expresarlas; a cambiar de opinión sin miedo a contradecirse; a defender nuestras ideas de modo impulsivo, vehemente e intempestivo; a lanzar pensamientos duros contra el aplastante convencionalismo tradicional mediocre y decadente característico de sociedades cerradas, pobres y etnocentristas. No debemos temer a Nietzsche, Nietzsche es un niño de pecho. Sus ideas fueron tergiversadas y manipuladas e hicieron daño sólo en manos de criminales y ambiciosos del poder, pero su pensamiento sigue siendo inocente, natural e inofensivo. La finalidad de su crítica genealógica, lúcida y perspicaz pretende recuperar la vida con toda su espontaneidad, frescura y pasión; liberarnos de muchas ilusiones y consuelos interesados que utilizamos como muletas con demasiada frecuencia en nuestras vidas. Nietzsche nos reclama un profundo esfuerzo de sinceridad y profesión de verdad, sin simulacros barrocos e hipócritas de sí pero no, sin fachadas sepulcrales de doble moral; nos pide que tengamos el valor de sentir la vida tal y como es, con sus contradicciones y ambivalencias, sus tensiones y luchas, sus alegrías y tristezas, con la ingenuidad e inocencia típica de un niño que juega sin cálculos, sin pensar en normas y valores impuestos por la sociedad, una moral convencional y sociológica o una religión heterónoma no liberadora.

Nos encontramos ante el filósofo del sí permanente a la vida, del eterno retorno expresado en un vitalismo incansable, del rechazo permanente al *homo theoreticus* como máxima expresión del idealismo que impregna toda nuestra cultura occidental. Nietzsche no quiere convencer, sino cuestionar e interpelar para que nos preguntemos sobre nosotros mismos. No pretende ofrecernos soluciones fáciles y cómodas, sino que descubramos la complejidad de nuestra vida y nuestra cultura. La complejidad de ser hijos de varias tradiciones que están en permanente diálogo y comunicación. Asumir este reto pasa necesariamente por su lectura. “Si tu pensar es tu destino, adora ese destino con honores divinos y ofréndale lo mejor, lo más querido.”

Nietzsche percibió claramente que la filosofía está indisolublemente unida a la tarea educativa de nuevos hombres,

seres excepcionales, de forma que el filósofo-legislador-educador puede contribuir, yendo más allá de los enfoques clásicos y tradicionales, a enriquecer el proyecto democrático y revisar profundamente la Educación actual, mediante una adecuada integración de individuos más creativos, autónomos y superiores a una existencia comunitaria.

El gran filósofo alemán influyó decididamente en nuestra tradición iberoamericana a través de intelectuales como Azorín, Baroja, Maeztu, Unamuno, Ortega y Gasset. En 1918 J. M. Salvarría escribía: “En España, los escritores modernos, desde 1898 en adelante son nietzscheanos. Ningún autor, en los últimos años, ha influido con la fuerza de Nietzsche.” Y nuestro ingente pensador universal de lengua española José Ortega y Gasset decía: “Nietzsche nos fue necesario. Nos hizo orgullosos”.

En realidad, Nietzsche no se equivocó al pensar desde un talante intempestivo nuevas auroras. La confrontación polémica que tuvo con su propia época denota que su tiempo no había llegado aún y que escribía, sin lugar a dudas, para una época futura. He aquí su enorme y profunda actualidad. “¡Hay tantas auroras que todavía no han lucido!”

### **Lista de Referencias**

Aguilera Portales, Rafael Enrique. (2006). El horizonte político de la obra de Nietzsche. (Antonio Castilla, Coord.). *Nietzsche y el espíritu de ligereza*. México: Editorial Plaza y Valdés.

Dewiler, B. (2000). El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra, en *Política, Historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. (Esteban Enguita y Quesada, J. Comp.). Burgos: Huerga e Fierro editores.

Deleuze, G. (1988). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Luckas, George. (s/a). *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo.

Nietzsche, F. (1987). *Así habló Zaratrusta*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1988). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1988). *Voluntad de Poder*. Madrid: Alianza Editorial.

Santiago Guervós. (2004). *Arte y poder (Aproximación a la estética de Nietzsche)*. Madrid: Ed. Trotta. p. 289.



## CAPÍTULO VI

### CIBERESPACIO Y COMUNICACIÓN: NUEVAS FORMAS DE VERTEBRACIÓN SOCIAL EN EL SIGLO XXI

**Joaquín Ma. Aguirre Romero**



#### 1. Ciberespacio: consideraciones sobre su naturaleza

Aunque el término “Ciberespacio” provenga del mundo de la literatura de ficción -apareció en la obra de W. Gibson, *Neuromante*, en 1984 y allí es definido como una “alucinación consensual”-<sup>17</sup> lo cierto es que prendió pronto en el vocabulario popular para identificar una nueva realidad que estaba formándose poco a poco. Esta introducción indirecta de un término recogido de otro ámbito ha hecho que su aplicación no sea, muchas veces, lo suficiente precisa a la hora de manejarlo. Sin embargo, su implantación rápida muestra el grado de identificación obtenido por el término con la realidad a la que designa, aunque esta realidad esté por describir, definir y explicar.

En otras ocasiones, hemos definido el Ciberespacio como *un espacio virtual de interacción*, es decir, básicamente como un

---

<sup>17</sup> En una entrevista realizada el 23 de noviembre de 1994 para el programa de la TV sueca *Rapport*, el escritor William Gibson contestaba a la pregunta sobre qué era el “Ciberespacio”:

—*What is cyberspace?* —Cyberspace is a metaphor that allows us to grasp this place where since about the time of the second world war we've increasingly done so many of the things that we think of as civilization. Cyberspace is where we do our banking, it's actually where the bank keeps your money these days because it's all direct electronic transfer. It's where the stock market actually takes place, it doesn't occur so much any more on the floor of the exchange but in the electronic communication between the worlds stock-exchanges. So I think that since so much of what we do is happening digitally and electronically, it's useful to have an expression that allows that all to be part of the territory. I think it makes it easier for us to visualize what we're doing with this stuff. William Gibson: *Neuromante*, Barcelona, Minotauro, 2002, p. 14.

espacio-sistema relacional. A diferencia de otros tipos de espacios, que pueden ser utilizados para distintas funciones, pero que tienen una naturaleza física primaria, el Ciberespacio surge directamente como un espacio relacional. Dos personas pueden encontrarse en un lugar y comenzar allí algún tipo de relación, pero ese espacio estaba ahí antes y seguirá después de que esa relación termine. El Ciberespacio existe solamente como espacio relacional; su realidad se construye a través del intercambio de información; es decir, es *espacio* y es *medio*. Una red sin interacción entre sus miembros deja de ser una red; la red existe porque existen relaciones entre sus integrantes.

Este carácter emergente del Ciberespacio hace esencial vincularlo con aquello que determina su emergencia: con la idea de comunicación. El Ciberespacio surge *en* y *por* la comunicación, de ahí su doble naturaleza de espacio y medio. Es, por tanto, un espacio que *se genera cuando se producen ciertos tipos de comunicación*.

La diferencia entre un espacio físico y un espacio virtual generado en el acto de comunicación es esencial para comprender la naturaleza del Ciberespacio. De esta circunstancia se derivan toda una serie de consideraciones y características que lo convierten en algo históricamente único, en una experiencia humana nueva.

De la “alucinación consensual” de Gibson se ha pasado a un mundo *virtual*, por un lado, pero *real* por otro, si entendemos como *real* un mundo en el que es posible realizar *acciones* y tomar *decisiones*.

Son cada vez más las zonas de equivalencia o las sustituciones de actividades entre ambos mundos. Ciertas tareas que antes era necesario realizar físicamente, ahora se pueden realizar a través de escenarios virtuales alojados en el Ciberespacio. En muchos casos, la eficacia del mundo virtual ha hecho desaparecer del mundo real elementos que no hace mucho parecían firmemente anclados en nuestro entorno material.

### **1.1. Realidad, Virtualidad, Ficción**

Hasta hace poco las diferencias se establecían entre “mundos

reales” y “mundos ficticios”. La distinción entre ellos parecía sencilla. La entrada del concepto de “virtualidad” ha complicado bastante las cosas, ya que lo virtual no es *lo imaginado/imaginario*, como sucede con lo ficticio, sino que en los nuevos escenarios virtuales es posible realizar ciertas acciones, que lo acercan más a una nueva forma de realidad que a una nueva forma de ficcionalidad.

La idea misma de “realidad virtual” es en sí misma paradójica. Cada uno de los dos términos parecen apuntar en direcciones lógicas contrarias. Si la realidad es lo que “es”, la virtualidad apunta hacia la apariencia, a lo fantasmal, al espejismo de realidad. Sin embargo, no nos encontramos exactamente ante una “alucinación consensual”, como señalaba Gibson, sino ante la disolución estructural de los límites del concepto mismo de realidad. A diferencia del positivismo decimonónico, la Posmodernidad nos ha acostumbrado a dudar de *la realidad de la realidad* desde múltiples perspectivas. En la expresión de Gibson, “alucinación” se opone a lo que no lo es, diferenciando y salvaguardando una realidad *sólida* frente a lo irreal de la alucinación. Lo virtual, en cambio, no es una alucinación y su grado de consenso es relativo, ya que no necesita de nuestra confirmación o adhesión para existir. Lo virtual, al igual que lo real, están ahí, dados... en la medida en que su aparición no es fruto de un desajuste interno de la percepción, sino de la construcción, deliberada y consciente, de un nuevo espacio en el que desarrollarnos como humanos. En última instancia, se da la paradoja —o la ironía, o ambas—, de que podemos *dudar* de la realidad, pero no de la virtualidad, en la medida en que el estatus de la realidad se ve cuestionado, pero no el de la virtualidad, puesto que es el resultado de nuestra voluntad constructiva. La “realidad” pasa a ser un concepto duro que se resquebraja por su misma dureza, mientras que la virtualidad es un concepto blando por su propio carácter artificial. Lo real es *lo dado*, mientras que lo virtual es *lo creado*.

Definir el Ciberespacio como *un espacio virtual de interacción* supone, entonces, reconocer que se ha creado un ámbito en el que no vivimos *alucinados*, sino plenamente

humanos, desarrollando partes de nuestras potencialidades.

Este espacio virtual nuevo está constituido, básicamente, por la ampliación de nuestra capacidad de comunicación, es decir, de interacción. En ocasiones, se entiende el Ciberespacio como una gran acumulación de información. Esto es cierto, pero no es lo básico. No dejaría de ser simplemente una gran base de datos en la que los usuarios se limitarían a localizar información y saldrían como de cualquier biblioteca. Lo básico son las posibilidades de interacción; esta capacidad de interactuar se ve también ampliada respecto a otras formas más limitadas anteriores. A diferencia de otros medios -el Ciberespacio es también *medio*-, permite la convivencia, la construcción de relaciones de diversos tipos y grados. Es, en efecto, *espacio* en todos los sentidos, aunque sea virtual.

La base de este espacio virtual y relacional, punto de encuentro, lugar de convivencia, es la comunicación, el intercambio de información. Es necesario, para comprender su especificidad, analizar las formas de comunicación que permite.

## **2. Tipos y niveles de comunicación en el Ciberespacio**

Las comunicaciones que se establecen son de tres tipos básicamente: a) las relaciones de intercambio de información entre máquinas; b) las relaciones de intercambio de información entre hombres y máquinas; y) las relaciones de intercambio de información entre seres humanos a través de las máquinas.

Estos tres tipos de intercambios de información no deben pensarse como elementos separados. La realidad es que en el Ciberespacio quienes se comunican directamente son las máquinas. Son ellas las que actúan como mediadoras para posibilitar nuestras comunicaciones interpersonales. El Ciberespacio es, pues, un espacio relacional *cibernético*, en el que unas máquinas, que constituyen una red, sirven de medio para que se establezcan unas comunicaciones entre humanos. El hecho es que estos tres tipos de comunicaciones se dan simultáneamente, formando parte de un *proceso*: (1) para establecer contacto con otros seres humanos que están en otros puntos de la red, (2) nosotros nos comunicamos con las máquinas, (3) que se comunican entre sí.

Sin embargo, el utilizar el término “comunicación” tanto para máquinas como para hombres, o entre hombres y máquinas, puede inducirnos a error si pensamos que estos procesos de intercambio de información son de la misma naturaleza. Efectivamente, en los tres casos se produce un intercambio de información, pero estos tienen fines y condicionantes distintos. Los fenómenos de intercambio de información se dan prácticamente en todos los niveles de la escala biológica y es la forma de regulación o de autorregulación de los sistemas complejos. Pero lo que nos interesa en este momento son dos tipos de fenómenos de intercambio y su naturaleza: los que se producen entre seres humanos y máquinas y su interrelación.

Seres humanos → intenciones <b>Intercambio de información</b> Máquinas → instrucciones/órdenes
--

### **2.1. Los intercambios de información entre máquinas**

Las máquinas poseen sus propios lenguajes; aquellos que, creados por los seres humanos, se han realizado para que ellas puedan responder a los requerimientos de otras máquinas o de los seres humanos cuando demandan de ellas algún tipo de respuesta/acción. Estos lenguajes posibilitan sus programas para el procesamiento de la información que entra y sale de ellas.

Los lenguajes de las máquinas están diseñados para que se establezcan los intercambios de información necesarios para que alcancen el objetivo (meta) predeterminado. Dos o más máquinas conectadas suponen una ampliación de sus propios sistemas, inicialmente aislados, y la creación de un sistema más amplio en el que fluye la información aumentando su capacidad de actuación, es decir, de procesamiento. El ejemplo más claro son los proyectos de *trabajo distribuido* en los que las máquinas integrantes de una red pueden trabajar colaborativamente destinando una parte de sus recursos a crear un macro-ordenador, virtual emergente, con una capacidad de procesamiento muy superior a la de cada uno de ellos individualmente.

Esto es posible gracias a la existencia de lenguajes comunes,

que posibilitan el procesamiento de señales/instrucciones por parte de las diferentes máquinas y su colaboración en una meta/tarea común.

### **2.2. La comunicación de los humanos con las máquinas**

Las máquinas son sistemas que poseen dispositivos de entrada y de salida. En nuestro caso, es en los primeros donde se establecen las *interfaces* que posibilitan el intercambio entre máquinas y seres humanos. Para que sea posible comunicarse con la máquina es necesario establecer un lenguaje comprensible para que traduzcamos nuestras intenciones en órdenes. Los límites de nuestras intenciones están en los límites de las órdenes que la máquina puede aceptar para procesarlas. Es decir, que nuestras posibilidades comunicativas se reajustan en función de aquellas que la máquina puede aceptar y convertir en salida lógica o mecánica.

### **2.3. Los humanos se comunican a través de máquinas**

El diccionario define “cibernética” como el “estudio de las analogías entre los sistemas de control y comunicación de los seres vivos y los de las máquinas; y en particular, el de las aplicaciones de los mecanismos de regulación biológica a la tecnología” (DRAE). Esta definición adquiere una nueva dimensión cuando no se trata ya del “estudio de analogías”, sino del estudio de un proceso integrado. Ya no hay analogías, casos separados que muestran semejanzas, sino un proceso integrado en el que hombres y máquinas se encuentran imbricados plenamente a través de una intermediación comunicativa.

La denominada CMC (*Computer Mediated Communication*)<sup>18</sup> ha supuesto un campo de estudio de este tipo de relación en los procesos señalados. Trata de abarcar el conjunto del acto comunicativo y sus condicionamientos y posibilidades. Su ámbito es la comunicación “hombre-máquinas-hombre”. En sus

---

<sup>18</sup> Computer-Mediated Communication (CMC) refers to human communication via computers--including computer network communication on the Internet and the World Wide Web. Definición que da el Computer-Mediated Communication Studies Center.

comienzos, se ajustaba al tipo de comunicación posible en función del desarrollo de la tecnología, es decir, las formas textuales escritas de las comunicaciones. Posteriormente se ha ido ocupando de todas aquellas herramientas de comunicación que han ido apareciendo al aumentar el desarrollo de la Red, tanto en su parte de hardware como de software.

### **3. Ciberespacio y nueva vertebración social**

Uno de los fenómenos más destacados de las sociedades industriales y postindustriales es el efecto uniformador que sufren como resultado de las tendencias generadas por la situación de mercado y consumo. La expansión de productos hacia otros lugares tiene como resultado la introducción de costumbres, modas y nuevos hábitos en los que esos productos se inserten. El *producto* es el objeto sobre el que gira toda esta dinámica transformadora de la sociedad. De la interacción producto-sociedad se derivan muchas de las transformaciones sociales que en muy distintos lugares geográficos se han producido y cuyo efecto final es el mercado global.

Un papel relevante en estos procesos de creación de entornos de consumo lo han ejercido y ejercen los medios de comunicación masiva, auténticos generadores de hábitos mediante la propuesta de modelos de comportamiento social. Este proceso de uniformidad cultural es uno de los elementos claves del desarrollo del siglo terminado y del que estamos comenzando.

En resumen, nos encontramos en un mundo planificado en el que:

1. la globalización ha extendido el fenómeno de uniformidad cultural hasta cotas nunca alcanzadas.
2. la uniformidad cultural tiene como función posibilitar una acción efectiva sobre la sociedad desde el punto de vista económico.
3. los Medios de Comunicación masivos tienen como función estimular el consumo proponiendo modelos de comportamiento
4. el fenómeno de la concentración de medios, junto con la extensión que supone la globalización, ha convertido a estos

medios en un poderoso instrumento de los grandes grupos económicos cuyos intereses se ramifican por todos los sectores.

5. la dimensión de “ciudadano” ha sido sustituida por la de “consumidor” y la de “Estado” por la de “Mercado”, como efectos de un pensamiento básicamente economicista que se extiende a todos los ámbitos.

Todos estos aspectos enmarcan un tipo de sociedad cada vez más uniforme, en la que las diferencias son sacrificadas mediante un reduccionismo cultural que tiende a convertir lo complejo en simple, lo dinámico en estereotipo, la identidad en marca.

En esta situación, se dan dos posturas básicas ante el fenómeno del Ciberespacio:

a) La de aquellos que lo ven como un instrumento de prolongación de las acciones económicas que realizan en el mundo *real*.

b) La de aquellos que tratan de convertir el Ciberespacio en un foco de resistencia al avance de las tendencias mercantilistas.

Estas dos tendencias están en conflicto desde que los primeros se dieron cuenta de que aquella primera excentricidad, que había nacido en las universidades norteamericanas, tenía unas grandes posibilidades económicas.

En sus orígenes, el Ciberespacio se presentó como una tendencia contracultural, una forma de resistencia ante la presión que los medios masivos realizaban sobre la sociedad, en especial como una alternativa creativa al medio más denostado: la televisión.

Ordenador y televisor fueron los primeros rivales. La televisión representaba la degradación cultural, el consumismo más exacerbado, la manipulación masiva..., en suma: la esencia del *sistema*.

Uno de los aspectos más interesantes del Ciberespacio ha sido cómo fue capaz de vertebrarse a través de sus propias normas y capacidad de organización. Las primeras oleadas de “cibercolonos” tenían la sensación de estar creando un Nuevo Mundo virtual, fundando una nueva Utopía, alejados de los

sistemas mercantilistas y caducos en los que su vida material se encontraba sumergida.

Mezcla de espíritu libertario de los sesenta y del dominio de la tecnología, el Ciberespacio fue escenario de un nuevo movimiento social. A diferencia de los movimientos contraculturales de los sesenta, de marcado talante antitecnológico, estos nuevos movimientos abrazan la tecnología como un elemento de liberación y de creación respecto al mundo exterior.

El 8 de febrero de 1996, en plena explosión del fenómeno social de Internet, se presenta la denominada “Declaración de Independencia del Ciberespacio”<sup>19</sup>, escrito por John Perry Barlow. En él se especifican claramente las diferencias entre las mentalidades que rigen los dos mundos, el mercantil y el libertario-tecnológico. Todo ello se vincula además con la brecha generacional entre unos jóvenes que ven en el Ciberespacio su patria y unos adultos que son incapaces de comprender el alcance, el fundamento y la extensión de este fenómeno nuevo.

Lo más importante es esa idea de ruptura entre dos mundos y dos bloques de edad, separados por una barrera invisible: la tecnología. Para los primeros es un producto al servicio del consumismo; para los segundos, una herramienta de liberación. De ahí que, desde esos primeros años, el enfrentamiento entre las dos formas de ver el Ciberespacio no se haya resuelto. Los instrumentalistas de la Red se movilizan a través de dos vías: las empresariales y las estatales y, en ocasiones, la alianza de ambas para su control. Son los años de las grandes campañas de defensa de la red. Lazos de diversos colores decoran las páginas buscando que los internautas se agrupen para enfrentarse al *enemigo común*. La red manifiesta su fuerza aglutinando voluntades y son frenados muchos proyectos cuyos objetivos -más o menos declarados, según los casos- eran el control de la red y de los usuarios.

Esta resistencia a los movimientos de control se sigue manteniendo en la parte activista del Ciberespacio. Un aspecto interesante de este nuevo territorio virtual es su estratificación conforme al grado de vinculación con la red.

---

<sup>19</sup> Ver el texto en el anexo nº 1.

Podemos encontrar una escala que va desde el mero usuario circunstancial a los activistas que reivindican la independencia del territorio virtual. En medio de la escala, se encuentran todo tipo de personas, usuarios y profesionales, cuyo grado de compromiso e identificación está en función de sus proyectos, grupos, etc.

En este texto se incluyen tres anexos finales. Son tres tipos de documentos que tratan de mostrar algo de lo dicho anteriormente. El primero de ellos es el “Manifiesto por la Independencia del Ciberespacio”, de John Perry Barlow, documento programático de todos aquellos que entendieron la red como un mundo necesariamente separado del mundo real, como un refugio, como una Utopía. Fue publicado en un momento en que los activistas de la Red eran sensibles a los múltiples intentos de control, de planificación del Ciberespacio. En él se recoge ese espíritu de rechazo visceral hacia una sociedad a la que se considera corrupta en su conjunto.

El segundo de los textos anexados es una variante española inspirada en el texto de Barlow, que es asumido expresamente. Es el manifiesto de *Fronteras Electrónica España (FREE)*. Como aplicación local, trata de vertebrar a los grupos de defensa y vigilancia españoles respecto a los movimientos restrictivos que se puedan hacer contra la independencia de la Red.

Ambos textos, abiertamente políticos e ideológicos, tratan de articular las ideas que justifiquen la independencia del Ciberespacio. *Independencia* es un concepto amplio que oscila entre la autogestión, al margen de las estructuras estatales y empresariales, y la defensa de las libertades básicas recogidas en los textos sobre derechos universales.

Es interesante notar cómo este espacio virtual no se articula a través de reglas, sino de principios. Esto es característico de este espíritu libertario, que prefiere crear un marco ideológico a uno jurídico. Como tendremos ocasión de ver en el apartado sobre las identidades, el hecho de que los sujetos en la red sean una proyección virtual, tiende a establecer un tipo de principios de libertad, que en cierta forma, se desprenden de la liberación de lo corporal que el Ciberespacio supone, en contraste con el mundo material. El final del Manifiesto de Barlow no deja lugar a dudas en

este sentido:

Debemos declarar nuestros "yos" virtuales inmunes a vuestra soberanía, aunque continuemos consintiendo vuestro poder sobre nuestros cuerpos. Nos extenderemos a través del planeta para que nadie pueda encarcelar nuestros pensamientos.

Crearemos una civilización de la Mente en el Ciberespacio. Que sea más humana y hermosa que el mundo que vuestros gobiernos han creado antes.

Esta "civilización de la Mente" a la que se alude es la que se deriva del carácter inmaterial del Ciberespacio. La Mente-Información es inmaterial y la materia es vista, en una línea casi roussoniana, como el principio de todos los males: la materia es lo que se posee, lo que diferencia a unos de otros, lo que se compra y vende, lo que se roba..., frente a las ideas, que es lo que se comparte, se intercambia, etc.

El tercer texto adjunto es un ejemplo de otro tipo de utilización del Ciberespacio. Los defensores de la *Utopía Animal* ven en la Red la posibilidad de reforzar sus objetivos externos. Primero, como vínculo vertebrador del propio grupo, que en el espacio virtual puede alcanzar una extensión global, y como canal de difusión de sus logros. Para ellos la red es una forma de estructurarse con vistas a un mejor funcionamiento. El objetivo no es la Red, como en los casos anteriores, sino la posibilidad de utilizarla para mejorar su propio funcionamiento grupal y que esta mejora redunde en la consecución de sus ideales/objetivos.

Existen otros muchos ejemplos de cómo el Ciberespacio sirve para crear nuevas formas de estructuración social, tanto de forma interna como externa. Para cada uno de estos agentes sociales, el Ciberespacio supone una plataforma de acción, variando los enfoques y la autoconsideración en función de sus objetivos finales.

Creemos que el estudio de estas articulaciones sociales debe realizarse desde una perspectiva que considere el Ciberespacio como una unidad sistémica estructurada en múltiples subsistemas que establecen su riqueza y variedad socio-cultural. De igual forma, como hemos podido apreciar, esta perspectiva estaría incompleta si

no se estudiaran conjuntamente sus relaciones con el mundo mediante el cual, por contraste, se define: nuestra realidad cotidiana.

#### **4. El Ciberespacio: sistema y entorno**

Desde una perspectiva sistémica, el ciberespacio se constituye como un espacio diferenciado respecto de un entorno. Esta *diferencia* es la que se establece entre el mundo “real” respecto a un mundo “virtual”. Si concebimos el ciberespacio como “sistema”, el mundo real se constituye como su entorno diferencial. Niklas Luhmann señala:

El punto de partida de cualquier análisis teórico-sistémico debe consistir en la *diferencia entre sistema y entorno* [...] Los sistemas están estructuralmente orientados al entorno, y sin él no podrían existir: por lo tanto no se trata de un contacto ocasional ni tampoco de una mera adaptación: Los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia. Sin diferencia con respecto al entorno no habría autorreferencia ya que la diferencia es la premisa para la función de todas las operaciones autorreferenciales. En este sentido, *la conservación de los límites* (boundary maintenance) es la conservación del sistema.<sup>20</sup>

Tal como indica Luhmann, el hecho *diferencial* es la base, el punto de partida, para la comprensión de un sistema. En los supuestos teóricos de Luhmann, *identidad* y *diferencia* son los dos principios básicos en la determinación del sistema. Ambos principios son necesarios y complementarios: es la *diferencia* la que permite alcanzar la *identidad* frente al entorno.

En este caso, nos encontramos ante un sistema, el Ciberespacio, con una doble condición: su base material (redes, hardware, etc.) y su uso social (usuarios, relaciones y procesos).

En cuanto sistema, el Ciberespacio puede ser incluido entre los *sistemas sociales*. Las taxonomías de los sistemas establecen

---

<sup>20</sup> Niklas Luhmann (1998 <sup>2ª</sup>): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general...* Barcelona, Anthropos, p. 40.

tres modos en función de los elementos que los constituyen: sistemas abstractos, sistemas de objetos y sistemas de seres vivos. En los primeros, son las ideas las que entran en interrelación; los sistemas de objetos pueden ser ejemplificados con las máquinas y, por último, los sistemas de seres vivos van desde los organismos más elementales a los más complejos sistemas sociales.

Sin embargo, esta inclusión en el grupo de los sistemas sociales no debe hacernos olvidar su pertenencia también al segundo de los grupos, los sistemas constituidos por objetos, máquinas en este caso. Esta doble condición debe ser tenida en cuenta en todo momento, ya que de olvidarla se pueden producir múltiples errores de percepción y conceptuales. El Ciberespacio es, entonces, un *sistema social constituido sobre un sistema tecnológico* y las posibilidades emergentes del primero están en función de los desarrollos que se dan en el segundo. Es decir, la tecnología, entendida como arquitectura material del sistema, es la que posibilita el establecimiento de los tipos de interacciones entre los elementos que constituyen el sistema social. De esta forma, estos dos sistemas de diferente naturaleza, el tecnológico y el social, se imbrican formando un sistema emergente denominado “ciberespacio”.

La mayor o menor transparencia tecnológica no supone anulación alguna, sino precisamente lo contrario: su mayor integración. En la medida en que el sistema tecnológico subyacente se hace invisible, más *natural* se hace el social. Sin embargo, esta invisibilidad está en función, precisamente, de su condición de *límite*, de frontera del sistema social. Es la tecnología la que establece el repertorio estructural de lo posible social. Como abanico de lo posible, como estructura límite, es en el segundo nivel en donde la contingencia del sistema se actualiza a través de las decisiones constructivas de los usuarios que utilizan las posibilidades tecnológicas para realizar sus necesidades sociales.

Esta interacción entre los dos sistemas o, mejor, subsistemas del Ciberespacio es determinante, ya que su evolución se produce mediante la ampliación de las posibilidades estructurales de los límites tecnológicos. Es decir, la tecnología es el límite, pero sus límites son ampliados por la actuación de los

agentes sociales.

Si los sistemas en su conjunto están orientados hacia metas, que son las que determinan su evolución o cambios de estados, en el Ciberespacio estos objetivos generales son, desde nuestra perspectiva, la fusión entre los deseos sociales y las posibilidades tecnológicas de su realización. Es decir, el Ciberespacio evoluciona hacia unas metas básicamente sociales. Estas metas u objetivos, como es propio de los *sistemas autopoieticos*<sup>21</sup>, se cumplen gracias a un proceso permanente en el que son los propios elementos integrantes del sistema los que producen los nuevos elementos del sistema.

Como sistema, entonces, el Ciberespacio evoluciona a través de una serie de metas que pueden ser desglosadas de la siguiente forma:

1. Objetivos sociales que buscan su cumplimiento a través del Ciberespacio. Su realización es exterior; su cumplimiento es la forma de modificar el entorno social.
2. Objetivos sociales que buscan su cumplimiento en el interior del propio sistema.
3. Objetivos tecnológicos que buscan modificar las condiciones de la arquitectura del sistema para posibilitar las actuaciones sobre el entorno.
4. Objetivos tecnológicos que buscan mejorar las propias condiciones del sistema aumentando su eficacia, entendida como mejora y ampliación de sus posibilidades.

Este desglose nos muestra que el sistema dirige sus acciones tanto hacia su interior como hacia el entorno. Con este doble movimiento, exterior e interior, es posible que el sistema evolucione y cumpla los objetivos-metas fijados.

---

<sup>21</sup> Javier Torres Nafarrate, explicando el uso que Luhmann hace del concepto de "autopoiesis" de Humberto Maturana, señala: "Los sistemas vivos, los neuronales, las conciencias, y los sistemas sociales son (para Luhmann) sistemas autopoieticos, esto es, sistemas que se llevan a cabo gracias a una reproducción recursiva de sus elementos como unidades autónomas. El concepto de autopoiesis esta tomado en la dirección de la autoconservación del sistema mediante la producción de sus propios elementos" ("Introducción. Invitación a la lectura de la obra de Maturana", en Humberto Maturana (1995): *La realidad: ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Anthropos, p. XXIV.

En el primer caso, el Ciberespacio es utilizado como un medio para el cumplimiento de unos objetivos exteriores. Podemos decir que nos encontramos ante un uso *instrumental* del Ciberespacio, ante su uso como herramienta de actuación sobre el entorno. Como ejemplo de esto, podemos considerar todos aquellos usos que buscan el apoyo comunicativo a través del Ciberespacio.

En el segundo de los casos, el Ciberespacio permite la realización de objetivos sociales que se cumplen en el interior del propio sistema. Ya no nos encontramos ante *un medio*, sino ante un *espacio de convergencia*: las actividades se realizan dentro del ciberespacio mismo y no es posible su realización en el exterior.

Un ejemplo de esto son todos aquellos espacios de la red en los cuales se desarrollan actividades específicas que no pueden ser realizadas fuera de ella. Las comunidades de jugadores *on-line*, por ejemplo, son características de este tipo de cumplimiento de objetivos. La actividad que desarrollan solo puede realizarse en el Ciberespacio, que sirve en este caso de espacio de encuentro. Estén donde estén, convergen en el espacio emergente que se genera con su propia actividad. La actividad -el juego, la partida- sucede exclusivamente en el ciberespacio y solo allí puede suceder; mientras dura, los participantes están constituyéndose como *comunidad virtual*, como un subsistema dentro del sistema. Este espacio virtual, creado por el acto comunicativo, dura mientras dura la comunicación. Los usuarios interactúan dentro de los límites que el sistema permite, es decir, están condicionados por las posibilidades tecnológicas y comunicativas para el desarrollo de su actividad. Por ejemplo, la tecnología puede establecer el límite de participantes-jugadores que pueden jugar simultáneamente en función de la capacidad del servidor (máximo de conexiones) o del software que estén utilizando (máximo de jugadores). A su vez, la partida-actividad puede estar condicionada por la velocidad de transmisión de la red, el tipo de conexión utilizado por cada uno de ellos (velocidad del módem, anchos de banda disponibles, adsl, etc.) la saturación del tráfico de la red, etc.

El tercer tipo de objetivos son los destinados a modificar el sistema tecnológico con vistas al mejor cumplimiento de determinados fines externos al propio sistema. Pensemos en la

modificación de la velocidad de conexión de una determinada parte de la red, en la sustitución de componentes de hardware (un servidor, el ordenador de un usuario, etc.) para mejorar la eficacia en el cumplimiento de un objetivo. La instalación, por ejemplo, de una *webcam* por parte de un usuario en su ordenador supone una ampliación de sus posibilidades de comunicación con otras personas en la red.

Por último, el cuarto tipo de objetivos afecta a lo que es el funcionamiento del conjunto de la red. Su fin es el aumento de la eficacia general del sistema, que redundara en otros tipos de eficacia sobre los objetivos o metas parciales. Son los aspectos que modifican la propia esencia del sistema. Aquí tendríamos en cuenta, por ejemplo, las modificaciones en los diferentes protocolos de transmisiones, las ampliaciones de los lenguajes (las distintas versiones del lenguaje HTML), las distintas versiones de los navegadores web, etc. y, en el plano del hardware, todas aquellas acciones globales tendentes a la mejora del tráfico general de la red, tanto en velocidad como en calidad. Aquí lo que se busca es la mejora del marco general, del sistema entendido como globalidad. La actuación sobre esos elementos repercute en la totalidad del sistema.

El carácter híbrido del Ciberespacio marca su naturaleza sistémica especial. Los niveles de objetivos o metas que acabamos de explicar pueden describirse en dos niveles: a) intereses humanos; e b) intereses de máquinas. Aquí es donde podemos percibir con claridad la interacción del sistema, si bien con una modificación importante respecto a otro tipo de sistemas. Un concepto fundamental en los sistemas es el de jerarquía. La forma en que se establecen las jerarquías de las metas es fundamental para la priorización de los procesos. El carácter híbrido del Ciberespacio nos permite comprender que bajo este concepto están conviviendo dos sistemas superpuestos, cuyos límites son difusos y, en muchos casos, ambiguos.

El hecho de que los usuarios del Ciberespacio sean seres humanos, encuadra el sistema entre los de tipo social; mientras que el que estos usuarios utilicen un sistema constituido por máquinas computadoras y sus conexiones hace que participe de otro, el

constituido por objetos.

Las máquinas, como sistemas, no pueden, por definición, tener objetivos sociales, pero sí pueden *estar al servicio* de objetivos sociales, es decir, convertirse *en instrumentos* para alcanzar las metas de otros sistemas superiores. Puede señalarse, entonces, que los sistemas sociales -los constituidos por los usuarios- son jerárquicamente superiores a los de las estructuras informáticas que utilizan. Sin embargo -y esto es lo que define su especial naturaleza-, estos objetivos no pueden cumplirse si el sistema tecnológico no logra alcanzar los suyos, puesto que papel es de mediación.

Si el objetivo prioritario del sistema social del Ciberespacio es permitir las interacciones entre los elementos sociales que lo constituyen, el objetivo del sistema tecnológico es mantener unos niveles de eficiencia comunicativa capaces de permitir las interacciones sociales.

Las metas del sistema tecnológico son simples: aumentar y hacer más rápido el flujo que constituye la esencia del Ciberespacio: la información. Todos los esfuerzos en el diseño de redes, protocolos, etc. van encaminados en el mismo sentido señalado: caudal y velocidad. Si repasamos la historia de los avances tecnológicos aplicados al Ciberespacio y sus elementos, comprobaremos que todos han ido en esta misma dirección. El aumento del ancho de banda, las velocidades de los módems, los sistemas de compresión, etc. buscaban que fuera posible enviar más información en menos tiempo. El trabajo de mejora de los sistemas de compresión de información puede entenderse como una forma indirecta de aumentar la velocidad de transmisión; al ocupar menos, los datos comprimidos, son transmitidos en menos tiempo. Existiría un tercer objetivo de otro orden: la estabilidad del propio sistema. No solo se incide en la velocidad y en el aumento del caudal informativo, sino que, cuanto mayor es el crecimiento y complejidad del sistema, el factor estabilidad pasa a ser esencial pues aumenta el riesgo de inestabilidad.

Con solo el aumento de estos dos primeros parámetros, se modifican los tipos de actividades posibles en los niveles sociales. Todo lo que vemos en los monitores de nuestros ordenadores no es

más que una representación virtual de una información codificada. Si se aumenta la velocidad de transmisión, es posible que esa información recibida dé forma a una representación virtual más completa y compleja. El aumento de la velocidad permite también la realización de actividades en tiempo real, es decir, simultáneas entre un número variable de usuarios.

Este aumento ha permitido, igualmente, la inclusión o mejora de elementos como los vinculados a la presencia de la imagen: video digital, videoconferencia, etc., que tienen unos requisitos de procesamiento de información mucho mayor que los meramente textuales. Esto no solo permite nuevas formas de actuación e interacción, sino nuevas formas de creación. El aumento de las posibilidades de creatividad está en función de la apertura de nuevos medios de expresión o de la modificación/ampliación de los existentes. En este sentido, la digitalización aplicada tanto a los medios como a los resultados se convierte en una forma de aumentar las posibilidades de introducción de nuevas informaciones en el sistema.

La información digital, en efecto, es la base del flujo circulante de la red. Las nuevas posibilidades, como decimos, de producir información digitalizada redundan en un aumento del valor total del sistema tanto en términos absolutos como en relativos. En términos absolutos, porque existe una mayor cantidad disponible de información y, en términos relativos, porque este aumento de la información supone un aumento de las posibilidades de interacción y de generación de información. La red es información y, como es característico de este tipo de sistemas, son los propios elementos los que permiten el crecimiento del sistema mismo. La información genera información.

### **Ciberespacio e identidad**

Uno de los hechos que más ha llamado la atención de los analistas y comentaristas del Ciberespacio desde sus principios es la cuestión de las identidades. Es cierto que, en muchas ocasiones, se ha partido de lo anecdótico de ciertos hechos o circunstancias, ignorando que este no es un fenómeno nuevo -asumir personalidades distintas para distintas situaciones-. Lo que sí es

relevante es que, dada la diferente naturaleza de los dos mundos, *todo* usuario asume una nueva identidad para su participación en el Ciberespacio.

En este nuevo espacio relacional nos convertimos necesariamente en seres informacionales. Nuestra *esencia*, que coincide con nuestra *presencia* virtual, es pura información. *Esencia, presencia y existencia*, en el Ciberespacio, son las tres caras unificadas de nuestra *representación informativa*. En el Ciberespacio, somos *signo* y somos *texto*. Pasamos a formar parte de una comunidad textual virtual.

Este hecho capital no ha sido todavía analizado en sus implicaciones, quizá tan solo, como dijimos, en sus efectos indirectos y anecdóticos. El hecho, en su evidencia, es que en el ciberespacio somos *información*. Es más, en gran medida somos *información autodefinida*: debemos elegir un nombre, un *nick*, un alias... A este hecho nominal, un auténtico bautizo, que marca nuestro nacimiento como sujetos identificables, se suma el hecho de que nuestra identidad ha de *rellenarse* solo con información. Nuestra *dimensión* no es ya física, sino textual. Somos *historia* y, como historia, *textos*. Somos *relato*: relación de hechos, reales o no, y nuestra coherencia personal pasa a ser *coherencia textual*.

Como relatos, podemos contarnos y ser contados, definirnos o ser definidos. Aparecemos en los textos que generamos (chats, news, correos, etc.) y aparecemos en los textos que otros generan. En la red, somos la suma de todos los textos en los que aparecemos: esa es nuestra presencia-esencia y lo que constituye nuestra historia personal-virtual. Unos textos hablarán de nuestra vida exterior y otros serán pura actividad en el Ciberespacio.

En la Era de la Información somos (también) un conjunto de datos archivados y circulantes, diseminados en múltiples servidores que conforman una imagen poliédrica de un *yo* que toma su *densidad* por medio de estos entrecruzamientos. La preocupación por la *autenticidad* de esos *yo*es, no debería ir más allá de la preocupación por la correspondencia entre una biografía y su biografiado.

**Lista de Referencias**

Aguirre Romero, Joaquín M<sup>a</sup>. (2001). Nuevas fronteras y escenarios culturales en la Sociedad de la Información, en *Periodismo y fronteras culturales*; Madrid: Tauro.

Flychy, Patrice. (2003). *Lo imaginario de Internet*. Madrid: Tecnos.

Luhmann, Niklas. (1997). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona: Anthropos.

Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos. p. 40.

**ANEXO 1**  
**DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA**  
**DEL CIBERESPACIO**  
***John Perry Barlow***



**G**obiernos del Mundo Industrial, vosotros, cansados gigantes de carne y acero, vengo del Ciberespacio, el nuevo hogar de la Mente. En nombre del futuro, os pido en el pasado que nos dejéis en paz. No sois bienvenidos entre nosotros. No ejercéis ninguna soberanía sobre el lugar donde nos reunimos.

No hemos elegido ningún gobierno, ni pretendemos tenerlo, así que me dirijo a vosotros sin más autoridad que aquélla con la que la libertad siempre habla. Declaro el espacio social global que estamos construyendo independiente por naturaleza de las tiranías que estáis buscando imponernos. No tenéis ningún derecho moral a gobernarnos ni poseéis métodos para hacernos cumplir vuestra ley que debemos temer verdaderamente.

Los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los que son gobernados. No habéis pedido ni recibido el nuestro. No os hemos invitado. No nos conocéis, ni conocéis nuestro mundo. El Ciberespacio no se halla dentro de vuestras fronteras. No penséis que podéis construirlo, como si fuera un proyecto público de construcción. No podéis. Es un acto natural que crece de nuestras acciones colectivas.

No os habéis unido a nuestra gran conversación colectiva, ni creasteis la riqueza de nuestros mercados. No conocéis nuestra cultura, nuestra ética, o los códigos no escritos que ya proporcionan a nuestra sociedad más orden que el que podría obtenerse por cualquiera de vuestras imposiciones.

Proclamáis que hay problemas entre nosotros que necesitáis

resolver. Usáis esto como una excusa para invadir nuestros límites. Muchos de estos problemas no existen. Donde haya verdaderos conflictos, donde haya errores, los identificaremos y resolveremos por nuestros propios medios. Estamos creando nuestro propio Contrato Social. Esta autoridad se creará según las condiciones de nuestro mundo, no del vuestro. Nuestro mundo es diferente.

El Ciberespacio está formado por transacciones, relaciones, y pensamiento en sí mismo, que se extiende como una quieta ola en la telaraña de nuestras comunicaciones. Nuestro mundo está a la vez en todas partes y en ninguna parte, pero no está donde viven los cuerpos.

Estamos creando un mundo en el que todos pueden entrar, sin privilegios o prejuicios debidos a la raza, el poder económico, la fuerza militar, o el lugar de nacimiento.

Estamos creando un mundo donde cualquiera, en cualquier sitio, puede expresar sus creencias, sin importar lo singulares que sean, sin miedo a ser coaccionado al silencio o el conformismo.

Vuestros conceptos legales sobre propiedad, expresión, identidad, movimiento y contexto no se aplican a nosotros. Se basan en la materia. Aquí no hay materia.

Nuestras identidades no tienen cuerpo, así que, a diferencia de vosotros, no podemos obtener orden por coacción física. Creemos que nuestra autoridad emanará de la moral, de un progresista interés propio, y del bien común. Nuestras identidades pueden distribuirse a través de muchas jurisdicciones. La única ley que todas nuestras culturas reconocerían es la Regla Dorada. Esperamos poder construir nuestras soluciones particulares sobre esa base. Pero no podemos aceptar las soluciones que estáis tratando de imponer.

En Estados Unidos hoy habéis creado una ley, el Acta de Reforma de las Telecomunicaciones, que repudia vuestra propia Constitución e insulta los sueños de Jefferson, Washington, Mill, Madison, DeTocqueville y Brandeis. Estos sueños deben renacer ahora en nosotros.

Os atemorizan vuestros propios hijos, ya que ellos son nativos en un mundo donde vosotros siempre seréis inmigrantes. Como les teméis, encomendáis a vuestra burocracia las

responsabilidades paternas a las que cobardemente no podéis enfrentaros. En nuestro mundo, todos los sentimientos y expresiones de humanidad, de las más viles a las más angelicales, son parte de un todo único, la conversación global de bits. No podemos separar el aire que asfixia de aquél sobre el que las alas batan.

En China, Alemania, Francia, Rusia, Singapur, Italia y los Estados Unidos estáis intentando rechazar el virus de la libertad erigiendo puestos de guardia en las fronteras del Ciberespacio. Puede que impidan el contagio durante un pequeño tiempo, pero no funcionarán en un mundo que pronto será cubierto por los medios que transmiten bits.

Vuestras cada vez más obsoletas industrias de la información se perpetuarían a sí mismas proponiendo leyes, en América y en cualquier parte, que reclamen su posesión de la palabra por todo el mundo. Estas leyes declararían que las ideas son otro producto industrial, menos noble que el hierro oxidado. En nuestro mundo, sea lo que sea lo que la mente humana pueda crear puede ser reproducido y distribuido infinitamente sin ningún coste. El trasvase global de pensamiento ya no necesita ser realizado por vuestras fábricas.

Estas medidas cada vez más hostiles y colonialistas nos colocan en la misma situación en la que estuvieron aquellos amantes de la libertad y la autodeterminación que tuvieron que luchar contra la autoridad de un poder lejano e ignorante. Debemos declarar nuestros "yos" virtuales inmunes a vuestra soberanía, aunque continuemos consintiendo vuestro poder sobre nuestros cuerpos. Nos extenderemos a través del planeta para que nadie pueda encarcelar nuestros pensamientos.

Crearemos una civilización de la Mente en el Ciberespacio. Que sea más humana y hermosa que el mundo que vuestros gobiernos han creado antes.

*Davos, Suiza. 8 de febrero de 1996*



## **ANEXO 2**

### **MANIFIESTO DE FRONTERAS ELECTRÓNICAS ESPAÑA**



**R**eunidos en algún punto del ciberespacio, un grupo de cibernautas españoles ha decidido crear la organización FREE (FRonteras Electrónicas España), destinada a la defensa del derecho a la libertad de expresión en la Red, elaborando este manifiesto como su ideario:

- 1) La libertad de expresión es un derecho recogido en el artículo 20 de nuestra Constitución, así como en la Declaración de Derechos del Hombre de 1789 y en la de 1793, y en la actual Declaración Universal de Derechos Humanos (art.19).
- 2) INTERNET no está en ninguna parte, y está en todas partes. Ninguna información cruza aduanas, y a ningún cibernauta se le pide un pasaporte.
- 3) Del punto 2) se infiere que INTERNET no pertenece a ningún gobierno, sino a todo el colectivo que la crea y mantiene, el que le suministra información y el que la recibe de ella.
- 4) Es la moral y el código ético de cada cibernauta el que ha de establecer, y de hecho establece, qué es apropiado o no en el ciberespacio.
- 5) La gran amalgama de culturas, doctrinas y pensamientos presentes en él hace que ninguna moral pueda imponerse sobre otras. Lo que es rechazable por unos, es tradición cultural para otros.
- 6) Todo cibernauta tiene el derecho a no recibir aquella

información que sea contraria a su moral o pensamiento, por lo que todo lo que sea susceptible de provocar esto deberá llevar una advertencia de su contenido.

7) Sin embargo, esto no concede el derecho a bloquear esa información por lo expresado en el punto 5), salvo aquello que ataque los principios de la Declaración Universal de Derechos del Hombre, que podemos considerar como única moral universal.

Asumimos además como propios los principios recogidos en la Declaración de Independencia del Ciberespacio elaborada por John Perry Barlow el 8 de febrero de 1996, deseando así colaborar en el esfuerzo de la comunidad cibernauta que trabaja para conseguir que INTERNET se convierta en la voz de la Aldea Global del futuro que cree un mundo mejor, más unido, solidario, justo y plural que el creado por los gobiernos de la Tierra.

*[Fuente: <http://www.dhnet.org.br/ciber/textos/free.HTM>]*

## **ANEXO 3**

### **PLATAFORMA ANIMALISTA MUNDIAL**



#### **Presentación PLATAFORMA ANIMALISTA MUNDIAL**

Consenso y Racionalización para la Utopía Animal

#### **Presentación**

Propuesta dirigida, en general, a todos los animalistas del mundo y, en particular, a los que tienen acceso a internet. Puesta a disposición de todas las personas y colectivos que participan en animalistas.org

#### **Justificación**

Un análisis detallado de la realidad, nos permite comprobar que el movimiento animalista se ve negativamente afectado por una serie de carencias, imperfecciones y otros problemas que limitan su eficacia y que podrían ser fácilmente subsanados, perfeccionados o resueltos, si usáramos inteligente y generosamente las herramientas de animación colectiva que nos ofrecen internet y las demás tecnologías de la comunicación.

Entre estos problemas, cuya resolución adelantaría la llegada de la Utopía Animal, destacamos los siguientes:

1. Ausencia de una planificación animalista global.
2. Ausencia de consenso (siquiera sea de mínimos) en la elaboración, reivindicación y acción animalista.
3. Inexistencia de una coordinación permanente, rápida, directa y global.
4. Bajo nivel de colaboración: escasez de redes de ayuda mutua, de recursos compartidos o mancomunados,...
5. Competencia, duplicidad de esfuerzos e, incluso,

enfrentamientos interanimalistas.

6. Cierta tendencia al desorden y la improvisación, actuándose frecuentemente a rebufo de noticias de actualidad, invirtiéndose en respuestas a casos particulares, lo que debería dedicarse a solucionar causas generales.

7. Cierta tendencia asistencial, que lleva a priorizar el remedio de los daños producidos, más que a evitar su producción.

8. Baja militancia y escasez de colaboraciones económicas.

9. Bajo nivel de influencia política y administrativa.

10. Dispersión y difícil localización de la información y demás recursos animalistas existentes.

11. Insuficiente presencia en los medios de comunicación de masas.

12. Desaprovechamiento de otros recursos disponibles; públicos y privados; económicos, materiales,...

### **Objetivos**

A) Objetivos generales:

1. Conseguir el consenso animalista.
2. Racionalizar los esfuerzos animalistas.
3. Adelantar la llegada de la Utopía Animal.

B) Objetivos específicos:

1. Fomentar la intercomunicación, coordinación y colaboración de los animalistas con acceso a internet.
2. Fomentar la intercomunicación, coordinación y colaboración entre los animalistas conectados a la Red y los que aún no lo están.
3. Impulsar la unidad animalista a través de la planificación global y del consenso en la elaboración, reivindicación y acción.
4. Facilitar la difusión y localización de la información y demás recursos animalistas.
5. Favorecer la presencia en internet de los colectivos y recursos animalistas aún no presentes.
6. Generar recursos económicos y materiales para la causa animalista.

7. Aumentar la influencia animalista en partidos políticos y Administraciones Públicas.
8. Abarcar el mayor número posible de idiomas.

### **Actividades**

1. Creación y puesta en marcha del sitio web animalistas.org con las herramientas automatizadas necesarias para la animación telemática animalista (grupos de correos abiertos y confidenciales, correo web,...).
2. Creación y puesta en marcha de una red de nexos informativos entre animalistas no conectados y ciberanimalistas.
3. Elaboración consensuada y puesta en marcha del proyecto "Utopía Animal", que constará de las siguientes partes: análisis y valoración de la situación actual, definición de la situación deseable, determinación de los cambios necesarios (políticos, económicos, sociales), y decisión de las acciones prioritarias.
4. Puesta en marcha de directorios de enlaces, buscadores, bases de datos y servicios telemáticos de divulgación animalista (Ciberboletín Animalista,...).
5. Implementación de programas, planes y acuerdos para que todos los animalistas puedan tener su propio sitio web.
6. Captación de fondos económicos y otras ayudas materiales.
7. Puesta en marcha de la sección "Animalistas en ciberdemocracia.org", para promover la defensa de los animales en sede política y administrativa.
8. Creación de un grupo de voluntarios que traduzcan los textos esenciales al mayor número posible de idiomas.

*19/julio/2001.*



## ACERCA DE LOS AUTORES



### **Antonio Castilla Cerezo**

Doctor por la Universidad Central de Barcelona y profesor de la Facultad de Filosofía de la misma institución. Además, es profesor invitado del Doctorado en Artes y Humanidades del CICHAM. Destaca de sus múltiples publicaciones, el libro colectivo *Nietzsche o el espíritu de ligereza*, elaborado bajo su dirección y editado por Plaza y Valdés en el 2004. Es especialista en la obra de los pensadores franceses Michel Foucault y Gilles Deleuze.

### **Carlos García Gual**

Catedrático de filología griega en la Universidad Complutense de Madrid, el autor es, también, escritor, crítico y traductor. Ha publicado numerosos libros, entre ellos, *Los orígenes de la novela*, *Primeras novelas europeas*, *Epicuro*, *La secta del perro*, *Los siete sabios (y tres más)*, *Diccionario de mitos*, *El descrédito de la literatura o Apología de la novela histórica*, *Viajes a la Luna: de la fantasía a la ciencia ficción* y *Encuentros heroicos. Seis escenas griegas*. Asimismo, es director de la sección griega de la *Biblioteca Clásica Gredos* y ha dirigido la colección de la Biblioteca Universal de esa misma editorial. En 1978 le fue concedido el Premio de traducción Fray Luis de León y en 2002 se le otorgó el Premio Nacional de Traducción de España.

### **Elizabeth Sánchez Garay**

Doctora por la Universidad Complutense de Madrid, profesora del Doctorado en Artes y Humanidades del CICAHM, investigadora del COZCyT y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus variadas publicaciones destacan los libros: *Italo Calvino: voluntad e ironía*. Fondo de Cultura Económica, 2000 y 2001, así como *Cándido o un sueño en la Tierra*. Plaza y Valdés, 2004.

**Joaquín Ma. Aguirre Romero**

Doctor en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid y Profesor Titular del Departamento de Periodismo III de la Facultad de Ciencias de la Información de la UCM. Es fundador y editor de la multipremiada Revista de estudios literarios *Espéculo*, publicación digital creada en 1995, y fue Codirector del Taller de Escritura Creativa de la Fundación General de la Universidad Complutense en 2004. Ha participado, como autor y como miembro de Comités Editoriales, en revistas internacionales y actualmente es Codirector del Grupo de Estudios de la Cultura Popular en la Sociedad Mediática.

**Rafael Aguilera Portales**

Doctor por la Universidad de Málaga, España, profesor, investigador de la Universidad Autónoma de Nuevo León y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en la obra del filósofo norteamericano Richard Rorty y en temas de Ética, Derechos Humanos y Ciudadanía. Su más reciente libro es *Educación ciudadana para una cultura de la legalidad*, publicado en esta misma colección del CECyTE en 2010.

**Roberto Sánchez Benítez**

Doctor por la UNAM, profesor investigador de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, profesor invitado del Doctorado en Artes y Humanidades del CICAHM y miembro de Sistema Nacional de Investigadores. De entre sus variadas publicaciones sobresalen *Topología Estética del Ser*, UMSNH, 2006, y *Entre la sensibilidad y el pensamiento. Poesía y comprensión del arte*. Plaza y Valdés, 2008.

El Proyecto Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica (CAEIP), representa una de las cuatro funciones sustantivas del CECyTE, N.L.: Investigación (las otras tres son la Docencia, la Vinculación y la de Tutorías).

El Dr. Luis Eugenio Todd Pérez, Director General del CECyTE, N.L. es el autor de este Proyecto que se plantea como objetivo general: Generar información y nuevos conocimientos de educación, útiles para el diseño de las políticas y acciones educativas.

Sus objetivos particulares son:

1. Formar recursos humanos para la investigación educativa.
2. Incidir mediante la investigación en la creación de conocimientos en la educación básica.
3. Contribuir a la formación de recursos humanos de extracción magisterial para la investigación educativa en Nuevo León.
4. Divulgar los conocimientos derivados de los hallazgos de las investigaciones mediante conferencias, publicaciones e inserción en la red.

Obras publicadas  
Disponibles en [www.caeip.org](http://www.caeip.org)  
SERIE: ALTOS ESTUDIOS

1. Aprender a enseñar Español
2. Aprender a enseñar Matemáticas
3. Aprender a enseñar Ciencias Naturales
4. Aprender a enseñar Historia
5. Aprender a enseñar Geografía
6. Aprender a enseñar Educación Cívica
7. Aprender a enseñar Educación Artística y Educación Física
8. Aprender a enseñar... en la escuela primaria
9. Educación. Presencia de mujer
10. La democracia en la escuela. Un sueño posible
11. Pescador. Pensamiento educativo
12. Formación ciudadana. Una mirada plural
13. Reconocimiento. A personajes nuestros
14. El medio ambiente. En la formación de los futuros profesores
15. Lo esencial de los valores
16. Educación ciudadana para una cultura de la legalidad
17. Utopía es compromiso y tarea responsable
18. Concepto y fundamento de los derechos humanos
19. Arte, ciencia y técnica
20. Democracia. cultura v sociedad



*Democracia, cultura y sociedad;*  
terminó de imprimirse en junio de 2010.  
En su composición se utilizaron fuentes del tipo Georgia.  
La edición fue coordinada y supervisada  
por Ismael Vidales Delgado.