



TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA II

ANTOLOGÍA

Dante Evaristo Bello Martínez
(Coordinador)

María Gabriela Camacho Ledesma

Víctor Carlos Hurtado Estrada

Ana Claudia Orozco Reséndiz

Viviana Páez Ochoa

Mario Santiago Galindo

Presentación:

Ambrosio Velasco Gómez



ANTOLOGÍA DIDÁCTICA
TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA II

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES



ANTOLOGÍA

TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA II

Dante Evaristo Bello Martínez
(Coordinador)

María Gabriela Camacho Ledesma

Víctor Carlos Hurtado Estrada

Ana Claudia Orozco Reséndiz

Viviana Páez Ochoa

Mario Santiago Galindo

Presentación:

Ambrosio Velasco Gómez

Antología. Temas selectos de filosofía II

Primera edición: Octubre de 2021.

D.R. © María Gabriela Camacho Ledesma

D.R. © Víctor Carlos Hurtado Estrada

D.R. © Ana Claudia Orozco Reséndiz

D.R. © Viviana Páez Ochoa

D.R. © Mario Santiago Galindo

Presentación: D.R. © Ambrosio Velasco Gómez

Diseño de la Colección: D.R. © Mario Palomera Torres

ISBN: 978-607-30-5243-6

ISBN de la Colección: 978-607-30-5239-9

D.R. © UNAM 2021, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Insurgentes Sur y Circuito Escolar, Ciudad Universitaria,
México, C.P. 04510, CDMX.

www.cch.unam.mx

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México - *Made in México.*

ÁREA HISTÓRICO-SOCIAL



Rafael Sanzio. *La scuola di Atene*, 1512.

Pintura al Fresco. Palacio apostólico del Vaticano.

Índice

Justificación de la obra	9
Presentación	11
Unidad I. Filosofía política	23
Tema 1. Especificidad de la filosofía política. Su carácter normativo, explicativo, ideológico y crítico	25
Tema 2. La dimensión política del ser humano: ética pública, ideología y cultura pública	40
Tema 3. El sujeto que construye comunidades a través de su práctica política	60
Tema 4. Filosofía política iberoamericana	85

Unidad II. Repercusiones de la filosofía política en el mundo actual	100
Tema 5. Biopolítica: La violencia política y la moral	102
Tema 6. Valores de la Democracia en el mundo actual	120
Tema 7. Formas de gobierno	146
Tema 8. Filosofía y el impacto de las Tecnologías en la educación, el poder y las artes	158

Justificación general de la obra

En agosto de 2019 entró en vigor el nuevo programa de Temas Selectos de Filosofía I y II para el Colegio de Ciencias y Humanidades, y se pusieron a prueba su enfoque, propósitos y aprendizajes, para operacionarlos en las clases ordinarias. Al terminar el ciclo escolar, diversos profesores que impartimos la asignatura nos dimos a la tarea de evaluar la operacionización de los programas con sendos ejercicios de discusión y debate académico, procurando primeramente detectar los aciertos y las áreas de oportunidad.

Nos percatamos del desfase entre los materiales vigentes del Colegio y las exigencias y retos académicos que estipulaba el nuevo programa. Esto coincide con la convocatoria para realizar las presentes publicaciones. Cada uno de los temas de esta antología corresponde (y así se indica en su momento) a uno de los aprendizajes desde un propósito didáctico del nuevo programa (sin cerrar la puerta a distintas combina-

ciones), identificándose con el enfoque de diálogo y teoría política entre la ciencia-tecnología y las humanidades, en el plano vertical respecto del conocimiento, la opinión, las creencias y la verdad en un contexto político, y en el plano transversal respecto de los aspectos teóricos y filosóficos de la verdad en tanto la experiencia histórica, política y social del mundo y sus bioformas en una experiencia editorial y académica, biocentrada y decolonizante.

La presente antología de textos y material audiovisual al alcance de todos, resulta apta para utilizarse en los cursos ordinarios, asesorías para exámenes extraordinarios —incluyendo el Programa de Apoyo al Egreso (PAE)—, así como en las Olimpiadas del Conocimiento, el Programa de Jóvenes hacia la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, etc. En suma, la presente antología es una respuesta *cecehachera*, en el cincuentenario, de un modelo académico que celebra su vigencia y pertinencia en la libertad de aprender a aprender, a hacer, a ser y a convivir, de forma *sui generis*.

Los autores

Presentación

La *Antología Didáctica de Temas Selectos de Filosofía II* del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM es un trabajo colectivo de docentes de la materia para facilitar y guiar la reflexión de los alumnos sobre diversos temas y problemas de Filosofía política. Participan en esta antología las y los profesores Dante Evaristo Bello Martínez, que además de colaborador es coordinador, María Gabriela Camacho Ledesma, Víctor Carlos Hurtado Estrada, Ana Claudia Orozco, Viviana Paéz Ochoa y Mario Santiago Galindo. Se incluyen textos de Platón, Aristóteles, Adolfo Sánchez Vázquez, Norberto Bobbio, Enrique Dussel, Fernando Savater, Macpherson, Leopoldo Zea y también textos originales conformados para esta antología. Las lecturas vienen acompañadas de su respectiva ficha técnica y sinopsis, además de ejercicios auxiliares didácticos de diversos formatos.

Los problemas centrales filosóficos que se tocan en las lecturas versan sobre los siguientes temas de la filosofía política: Relaciones entre filosofía y ciencia política; Teorías y modelos de la democracia, y en particular en países que sometidos a relaciones coloniales como es el caso de México; finalmente la

relación entre ciencias, sociedad y política. Más que comentar cada una de las lecturas que se proponen y que en la mayoría de los casos incluyen un resumen o presentación por parte del docente, considero más interesante reflexionar sobre estos temas y ampliar su problemática, procurando enfatizar temas y autores mexicanos, que son tan importantes como autores extranjeros y que tienen presente nuestra realidad nacional.

En referencia al tema de la relación entre ciencia política y filosofía política, a diferencia del texto de Bobbio y más afín con Aristóteles, Adolfo Sánchez Vázquez, Fernando Savater y Enrique Dussel, considero que la separación tajante entre filosofía y ciencia política es un error, pues ni la ciencia política contemporánea carece de valoraciones sobre la realidad y los fenómenos que estudia, ni tampoco la filosofía política prescinde de descripciones empíricas, ni de las explicaciones; incluso propone predicciones de los acontecimientos políticos. La dualidad descriptiva y valorativa tanto de la ciencia como de la filosofía política puede constatarse al revisar cualquier clásico de la filosofía o de la ciencia política, incluso aquellos autores que reivindican el carácter no valorativo y la neutralidad axiológica de la ciencia política.

Para la filosofía política tomemos, por ejemplo, una obra paradigmática: *La República* de Platón. En el primer libro de la *República*, Platón confronta la concepción normativa, incluso idealista de la justicia que ofrece Sócrates contra la concepción descriptiva y realista que propone Trasímaco. Sócrates sostiene que la Justicia es un orden social que distribuye derechos y

obligaciones de acuerdo a las necesidades (apetitos) y virtudes de cada clase social (trabajadores, guardianes y filósofos), de tal manera que quien tenga derecho exclusivo a gobernar sean los filósofos y quienes tengan el derecho exclusivo de la propiedad privada de los bienes sean los trabajadores. Trasímaco por su parte sostiene que la justicia no es otra cosa sino la obediencia a las leyes y sentencia que en todo lugar se observa, se constata empíricamente que las leyes siempre son impuestas por los más fuertes y poderosos para dominar y explotar al resto de la sociedad. La Justicia, de hecho, no es otra cosa sino la imposición de los intereses de los más fuertes a través de leyes que imponen por la fuerza a la sociedad. Frente a esta oposición de concepciones de la justicia, una normativa e idealista que señala el deber ser y otra descriptiva, empírica y realista que constata cómo es la realidad, Platón opta por integrar lo deseable y lo factible en una dialéctica en constante tensión que, a fin de cuentas, en el libro V de *La República*, se decanta por lo que es factible y sostiene que es imposible en realidad que los filósofos sean gobernantes y, por lo tanto, se concluye que o bien es imposible la justicia o bien es necesario cambiar el concepto propuesto de justicia para adecuarlo a la realidad. Platón deja planteado este problema sin resolverlo concluyentemente, como sucede en la mayoría de sus diálogos.

Veamos ahora casos paradigmáticos de la ciencia política contemporánea en torno a la democracia. Primeramente, me referiré a los fundadores de teoría de la democracia en

el seno de la Ciencia política, en los años posteriores de la Segunda Guerra Mundial. Esta teoría desarrollada inicialmente por los politólogos B. Berelson y P. Lazarsfeld se conoce con el nombre de revisionista y éstos autores junto con otros muchos politólogos contemporáneos (incluyendo Sartori e incluso Bobbio) consideran que la teorías clásicas de la democracia como la de Rousseau o John Stuart Mill, que consideran que la virtud cívica de los ciudadanos en una condición indispensable de toda democracia, resultan teorías empíricamente falsas porque en el siglo xx, las democracias realmente existentes, como la de Estados Unidos de Norteamérica y otros estado liberales, lejos de haber virtud cívica, hay una gran apatía en la ciudadanía que, en el mejor de los casos y en un reducido sector, sólo parcialmente participa en las elecciones, sin motivación ni responsabilidad cívica. La conclusión de los politólogos es que hay que cambiar radicalmente la teoría clásica de la democracia para ajustarla a la evidencia empírica que proporcionan los métodos rigurosos de la ciencia política (encuestas, análisis estadísticos, etc.). De esta manera proponen una teoría mínima y procedimental de la democracia, compatible con la apatía política y la falta de virtud cívica, suplidas por “virtudes sistémicas” de las instituciones como sistemas electorales y sistemas de partidos. Con esta conclusión, los politólogos están de hecho justificando regímenes no democráticos, sino más bien autoritarios e inclusive tiránicos, como ha llegado a ser el gobierno de Trump. Así pues, bajo el argumento de rigor metodológico y

apego a la evidencia empírica la nueva ciencia política encubre juicios de valor. El carácter inevitablemente valorativo de las ciencias sociales ya había señalado desde principios de siglo por Max Weber y lo que él recomendaba era explicitar estos juicios de valor para hacerlos transparentes y discutirlos.

Compárese la conclusión legitimadora de la ciencia política norteamericana con la posición y argumento de Pablo González Casanova en su ya clásico y magnífico libro *La democracia en México*, publicado como una severa crítica al autoritarismo mexicano en su momento más álgido, durante el régimen represivo de Gustavo Díaz Ordaz. Pablo González Casanova también comprueba empíricamente con métodos rigurosos que el Estado mexicano no cumple con las características principales de la democracia o liberal o euro-angloamericana, como son la división y equilibrio de poderes, la competencia de partidos políticos a través de elecciones confiables, la vigencia de los derechos civiles y políticos. La autonomía de los municipios, el apego estricto a la legalidad, la alternancia en el poder, etc. Pero en lugar de concluir que la teoría liberal de la democracia es empíricamente falsa, señala que México no es una democracia sino un régimen alarmantemente autoritario y que las elecciones controladas por el partido gobernante (PRI) son una farsa para legitimar su poder. De esta manera, utilizando los mismos métodos rigurosos de la ciencia política, Pablo González Casanova critica al estado mexicano como no democrático a diferencia de los politólogos norteamericanos que justifican el autoritarismo propio de los gobiernos norteamericanos

(como democrático), según la nueva y estrecha teoría de la democracia construida *ad hoc*. Queda claro pues que también en la ciencia política hay juicios valorativos de gran trascendencia ya sea para legitimar un régimen y conservarlo o por el contrario para cuestionarlo y transformarlo.

Como conclusión considero que es un error separar la filosofía de la ciencia política como proponen algunos filósofos y politólogos contemporáneos y, más bien, hay que recuperar la integración complementaria entre ambas, como se ha hecho por milenios en las grandes obras de la teoría y el pensamiento político desde Platón y Aristóteles hasta Pablo González Casanova, Luis Villoro y Enrique Dussel.

En cuanto el tema de la democracia, estamos discutiendo uno de los tópicos principales de la antología y conviene ampliar su análisis en una perspectiva histórica más amplia, pues el estudio de la teoría o pensamiento político sea en su vertiente filosófica, científica o mejor aún en la integración de ambas requiere tanto del análisis conceptual, epistemológico, metodológico e histórico.

En la discusión anterior la concepción clásica de la democracia corresponde a la *democracia participativa* que defienden autores como MacPherson y Dussel, mientras la concepción *revisionista* de la democracia se asocia aproximadamente a la democracia representativa en su mínima expresión, esto con poco o nulo control ciudadano sobre el representante. Sin embargo, estas variantes de la democracia son derivaciones de un régimen de mayor participación ciudadana incluso en

su versión extrema coincide a la *democracia directa*. Este régimen de activa participación ciudadana que controla tanto la designación y el ejercicio del gobierno corresponde a la república. Hasta principios del siglo XIX el término democracia no tenía la connotación positiva que hoy tiene. Más bien, siguiendo a Platón y a Aristóteles, la democracia se asociaba con un régimen de predominio de una clase social, el pueblo, y, por lo tanto, no podía considerarse un régimen justo, pues no procuraba el bien común de todas las clases de la sociedad. El concepto clave que desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII predomina para referirse a un régimen de gobierno justo y legítimo era el de *República*, no el de democracia. *República* proviene de la traducción latina *Res publicae*, que corresponde al término griego *Politeia*. *República* es un estado legítimo, con un gobierno justo, tanto por su origen en la voluntad libre y expresa de la comunidad, como por el ejercicio del poder apegado a leyes que procuren el bien de toda la comunidad, el bien común. La defensa de la república como la única forma justa y legítima de Estado ha dado lugar a una tradición milenaria de pensamiento político: el *republicanismo*, que a partir del Renacimiento tiene dos versiones diferentes de gran relevancia histórica, no sólo en la filosofía política, sino también en la formación y transformación de los estados modernos, incluidos los procesos de independencia en América y las revoluciones inglesa y francesa.

En la vertiente italiana, Maquiavelo es la gran figura de la tradición republicana. Recordemos que al inicio del *El Prín-*

cipe, Maquiavelo afirma que todos los estados son repúblicas o principados (monarquías). Maquiavelo hace una tipología de los principados, incluido el principado civil (capítulo ix) que representa un punto medio entre repúblicas y principados, de tal manera que puede pensarse que Maquiavelo propone una escala o espectro continuo entre república en un extremo y principado o monarquía absoluta en el otro. Lo distintivo de la concepción maquiaveliana de la república es que se trata de una forma de gobierno caracterizada por una división y distribución equitativa de poderes que logra un equilibrio entre las clases de los poderosos o nobles y el pueblo, cada uno con sus instituciones representativas, como en la antigua república romana (Senado y tribunos del pueblo), que elaboran leyes justas que convienen a todas las clases sociales. Esta forma de gobierno requiere de una significativa igualdad social y política en la población. Opuesta a esta forma está el principado o monarquía que se caracteriza por una alta concentración del poder en una persona y en el predominio de la fuerza sobre las leyes, así como una gran desigualdad social. Esta tradición republicana tuvo una gran influencia en Inglaterra y después en la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica.

Por otra parte, desde el siglo xvi en España y después en Hispanoamérica se desarrolla otra importante tradición republicana en la llamada Escuela de Salamanca, que surge como una crítica radical al proyecto imperial de Carlos v y a la conquista de América ocurrida hace 500 años. En esta

tradición se distinguen Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas y, sobre todo, el más brillante y radical crítico de la Conquista y del imperio español, así como el gran defensor de los pueblos indígenas, fray Alonso de la Veracruz, catedrático fundador de nuestra Universidad en 1553. Esta tradición republicana se mexicanizó durante la dominación colonial como un pensamiento crítico y emancipador y constituyó el fundamento intelectual de la Independencia de México. Los herederos más destacados de esta tradición republicana en nuestro tiempo son Pablo González Casanova, Miguel León Portilla, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez (cuyo texto sobre la violencia forma parte de la presente antología), entre otros grandes filósofos de nuestro tiempo. Estos autores reconocen que la tradición republicana revive hoy en día en los municipios autónomos zapatistas bajo la forma de una *democracia comunitaria* que se diferencia radicalmente de la *democracia liberal representativa*.

Se trata de una síntesis de democracia directa *deliberativa* con cargos honorarios de representación sujetos a control comunitario y rendimiento de cuentas. El principio que siguen estas repúblicas democráticas indígenas es “Mandar obedeciendo”, que es un principio republicano. Se considera muy importante discutir las diferentes formas de democracia representativa, participativa y directa que se analizan en los textos de la asignatura de Filosofía política en el contexto de nuestras propias tradiciones de pensamiento política. Desafortunadamente, como parte del colonialismo

intelectual que padecemos, nuestra tradición republicana no se estudia con la importancia y atención que merecen. En este sentido, resulta acertada la introducción de lecturas como la de Sánchez Vázquez y Dussel, autores comprometidos con la *democracia republicana y participativa*, al mismo tiempo que luchan contra el colonialismo y globalización capitalista, así como el trabajo de Zea que desde una perspectiva más liberal y cercana al Estado mexicano también cuestiona la dependencia y el colonialismo de Latinoamérica.

Finalmente, quiero referirme a otro tema central de la filosofía política que es su relación con las ciencias y la tecnología y se discute, especialmente en el texto de Platón sobre el mito de Prometeo. Sin duda, se trata de un texto de trascendental importancia —tanto en la filosofía política como en la filosofía de la ciencia—, en el que Platón advierte con claridad los riesgos destructivos de la ciencia y la técnica sino se utilizan con un sentido de justicia en beneficio de toda la comunidad política y en general de toda la humanidad. Esta advertencia cobra especial relevancia en el contexto de la Modernidad, donde predomina hasta el presente un racionalismo cientificista que sostiene que las ciencias y sus aplicaciones tecnológicas constituyen el conocimiento por excelencia, el único verdadero y racional, el cual debe ser el fundamento para todo gobierno eficaz. Esta tesis predominante desde el siglo xvii hasta nuestros días la denomino *epistocracia*, y ha sido causa de una continua degradación de la sociedad y la naturaleza, pues, como lo advertía Platón en el *Protágoras* y después Rousseau en su *Ensayo sobre las ciencias y*

las artes, ésta puede ser la peor arma de dominación y destrucción si no se utiliza con un sentido de justicia.

En el siglo xx, grandes filósofos políticos como Habermas, Oakshott, Sánchez Vázquez, Foucault, Marcuse; hermeneutas como Gadamer, filósofos de la ciencia como Neurath, Feyerabend, Kitcher, y filósofos iberoamericanos León Olivé, Broncano, Gómez, Echeverría, Ibarra, Marcos y Dussel, han señalado al grave error del cientificismo que, como dice Habermas, se ha convertido en una ideología para justificar el capitalismo depredador y al autoritarismo contemporáneo cuyos costos sociales, políticos y ambientales son muy graves.

Felicito el entusiasmo de las y los profesores que elaboraron esta selección de lecturas orientadas a la docencia que incluyen actividades y preguntas para facilitar el aprendizaje y reflexión crítica sobre diferentes filósofos de tiempos y perspectivas muy diversas, que sin duda facilitarán el proceso de enseñanza-aprendizaje de una materia tan importante como es Temas Selectos de Filosofía. Para terminar, ofrezco una bibliografía complementaria de los autores referidos en esta presentación, así como algunos de mis trabajos, donde desarrolló más ampliamente los temas tratados. Finalmente, agradezco a los profesores que por conducto del Dr. Dante Bello me han invitado a escribir esta presentación.

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-UNAM)

Julio de 2021

Bibliografía sugerida

González Casanova, P. (2005) *La democracia en México*. México: Era.

Maquiavelo, N. (1971) *Obras Políticas*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.

Sánchez Vázquez, A. (2002). *A tiempo y destiempo*. México: FCE.

— (2007). *Ética y Política*. México: ffyl/UNAM-FCE.

Velasco Gómez, A. (2009). *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM.

— (2006). *Republicanismo y Multiculturalismo*. México: Siglo XXI.

— (1995). *Teoría Política, historia y Filosofía. ¿Anacrónicos o anticuarios?* México: UNAM.

De la Veracruz, A. (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra Justa*. Introducción traducción y notas de Roberto Heredia. México: ffyl/UNAM.

Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI.

Unidad 1.

Filosofía Política



Gianlucca Bello. *Vista panorámica de la Acrópolis. Atenas. 1997.*

Propósito

Al finalizar la unidad el alumno ubicará a la filosofía política como una de sus áreas. Distinguirá entre ciencia política y filosofía política para que pueda identificar los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política¹.

¹ Los propósitos de la unidad han sido recuperados de manera fidedigna de: cch-unam. (2018). Programa de Estudio. Área Histórico-social. Temas Selectos de Filosofía II. [pág. 15]. Ciudad de México: ENCCH. Recuperado de https://www.cch.unam.mx/sites/default/files/programas2016/TEMASSELECTOS_FILOSOFIA.pdf

Aprendizajes

El alumno:

- Discierne entre la ciencia política y la filosofía políticas.
- Valora la importancia de la filosofía política al comprender al ser humano como ser político.

Temática

- ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA
CARÁCTER NORMATIVO, EXPLICATIVO,
IDEOLÓGICO Y CRÍTICO.
- LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL SER HUMANO:
ÉTICA PÚBLICA, IDEOLOGÍA CULTURA POLÍTICA.
- EL SUJETO QUE CONSTRUYE COMUNIDADES
A TRAVÉS DE SU PRÁCTICA POLÍTICA.
- FILOSOFÍA POLÍTICA IBEROAMERICANA.

Tema 1. Especificidad de la filosofía política. Su carácter normativo, explicativo, ideológico y crítico

Viviana Paéz Ochoa

Ficha técnica: Fernández, J. (1992). “La filosofía política de Norberto Bobbio” en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. unam, vol. 37, n° 150, 97-106.

Sinopsis: Fernández Santillán en su texto *La filosofía política de Norberto Bobbio* nos habla acerca de las reflexiones que Bobbio tiene respecto a la relación entre filosofía política y ciencia política. Dice que a cada acepción de filosofía política corresponde una manera diferente de entender el problema de la relación entre filosofía y ciencia política.

Fernández refiere las dos formas en que Bobbio comprende la ciencia política, tanto en su sentido amplio como en su sentido restringido, asimismo dar espacio a conocer sus cuatro acepciones de filosofía política: 1) Descripción diseño y teorización de la óptima república. Modelo ideal del Estado. 2) Naturaleza y función de la obligación política. 3) Determinación del concepto general de la política. 4) Filosofía política como *metaciencia*.

Cada una de estas acepciones se diferencia de ciencia política, por el carácter prescriptivo, normativo y valorativo de la filosofía política; además se distinguen por la manera en que se relacionan con el fenómeno político. La ciencia política se hace cargo del fenómeno político desde las técnicas de investigación propias de las ciencias empíricas, la cual debe satisfacer algunas condiciones: verificación empírica, formulación de hipótesis, construcción de teorías, enunciación de leyes e imparcialidad.

Toda investigación científica debe poder cubrir los siguientes tres requisitos: Principio de verificación como criterio de validez, Explicación como finalidad y Avaloratividad como presupuesto ético.

Justificación

Propósitos: Distinguirá entre ciencia política y filosofía política para que pueda identificar los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política.

Aprendizajes: Este texto permitirá que los alumnos y alumnas: a) Definan qué es la filosofía política, b) Distingan la filosofía política de la ciencia política y c) Identifiquen los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE NORBERTO BOBBIO

José Fernández Santillán

(...) Por principio de cuentas nuestro autor distingue dos acepciones del término “ciencia política”: una, en sentido amplio, abarca todo el conjunto del estudio de la política desde las más diversas ópticas, ya sea histórica, filosófica, sociológica, y así por el estilo, otra; en cambio, en sentido restringido se limita al conocimiento empírico de los fenómenos relacionados con el poder.

Ahora bien, siendo Italia la receptora más directa del legado secular del derecho romano, y siendo a la vez la filosofía política una materia más o menos nueva en el estudio de las universidades de aquel país —aunque la tradición de esa filosofía se desprenda de la Grecia antigua—, había necesidad de distinguir con precisión los campos que le corresponden a una y otra. Esta delimitación fue tarea que a Bobbio le llevó buena parte de su labor académica en las décadas de los cuarenta y cincuenta. De esta misión obtuvo resultados importantes, sobre todo porque en esos años fue

tanto profesor de Filosofía del Derecho como catedrático de Filosofía Política.

Por cierto, quiero comentar que Norberto Bobbio me pidió que a mi retomo a México saludara a Eduardo García Máynez quien es, como se sabe, un eminente filósofo del Derecho. Pues bien, lo que don Eduardo me dijo respecto a la relación de estas dos ramas de la Filosofía en nuestro país se ubicaba más bien en el poco desarrollo de la versión política y, en todo caso, en la mutua indiferencia —entre la filosofía del derecho y la filosofía política— sin propósitos de convergencia.

Como sea, el segundo cometido que Bobbio emprendió junto con otros académicos italianos, y es el que más nos interesa, fue el de discutir acerca de las posibles relaciones entre la filosofía política y la ciencia política. Con ese motivo, y para celebrar la introducción de la Filosofía política como materia de estudio en las instituciones de educación superior de aquel país, la Universidad de Bari organizó un primer *simposium* al que se le dio el título de Tradición y novedad de la filosofía política.² En esa oportunidad Bobbio planteó ciertas diferencias que en sustancia ha defendido a lo largo de todos estos años.

Distinguió, por lo menos, cuatro significados distintos de filosofía política: En primer lugar, se trata de una descripción, proyección, teorización de la óptima república o, si se quiere,

2 Norberto Bobbio. (1970) *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*: Università di Bari.

de la construcción de un modelo ideal de Estado. En este compartimiento entran, por igual, las antiutopías que describen no un ideal que debe ser perseguido sino un modelo que jamás debe cobrar vigencia. En segundo lugar, es la investigación sobre la fundamentación del poder. Aquí se aborda el problema de la naturaleza y la función de la obligación política. En este segmento encuentran cabida los diferentes criterios —porque no hay uno solo— de legitimidad del poder, o sea, los diversos razonamientos para que el poder político sea obedecido, pero a la vez, las causas por las cuales se debe delimitar el ámbito de esa obediencia. En tercer lugar, la filosofía política trata de determinar la política como actividad autónoma frente a la ética, la economía, el derecho y la religión. Por una vía que parte de Maquiavelo y que llega hasta Croce, en Italia se ha hecho hincapié en la distinción de la política frente a la moral. En cuarto lugar, se habla de la filosofía política como discurso crítico de los supuestos de objetividad y validez de la ciencia política (en sentido restringido).

Luego, entonces, mucho depende de cuál de las versiones indicadas se asuma como elemento de confrontación con la ciencia política para obtener ciertos resultados.

En aquel primer *simposium* efectuado en Bari, Bobbio advirtió que las relaciones entre las dos disciplinas podrían ser de separación, divergencia, convergencia o incluso de continuidad. Pero en lo que más insistió fue en que la ciencia política, como toda ciencia, debe tener un carácter *avalutativo*, esto es, debe evitar la emisión de juicios de valor para poder llegar

así a la deseada objetividad en la explicación del fenómeno. Tal afirmación suscitó los más agudos y vivaces comentarios de los participantes entre los que destacaron los externados por Alessandro Passerin D'Entrèves quien, por desgracia, es poco conocido entre los estudiosos mexicanos de la política, pero al que se considera el hermano gemelo de Bobbio en materia intelectual, entre otras cosas porque ambos fueron discípulos de Gioele Solari.³

D'Entrèves argumentó que la ciencia política no podría alcanzar el grado de avalutatividad que se puede lograr en las ciencias naturales, entre otras cosas porque el investigador, por muy objetivo que quiera ser, en general, adopta de entrada una concreta visión del mundo social e incluso una cierta preferencia en la manera de orientar su investigación.

Aparte de esta polémica los participantes en el Congreso de Bari convinieron en que, para poder distinguir estas ramas, en un primer momento es indispensable observar que la filosofía política trabaja con valores, en tanto la ciencia política (insisto, en sentido restringido) labora con datos.

Interesado por la polémica que se había suscitado en Bari, el autor de *El futuro de la democracia* escribió un año después

3 Una de las obras que se consideran clásicas de Passerin D'Entrèves es (1976) *La dottrina dello stato*: Turín, Giappichelli. Por su parte, entre las múltiples obras de Gioele Solari deseo mencionar (1974) *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*: Nápoles, Guida. Cabe agregar que Passerin D'Entrèves tiene un escrito dedicado específicamente a la filosofía política: "La filosofia della politica" en (1979) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, voi. VI, Turín, UTET; por su parte Solari escribió el texto denominado (1974) *La filosofia politica*, Bari, Laterza que consta de dos volúmenes.

el ensayo denominado *Consideraciones sobre la filosofía política*.⁴ Allí recordó tres obras fundamentales del pensamiento occidental: la *Utopía* de Tomás Moro, el *Príncipe* de Maquiavelo y el *Leviatán* de Hobbes. Al respecto afirmó:

Estas tres obras pueden asumirse perfectamente como símbolos de tres diferentes y típicos modos de hacer filosofía política: la primera como búsqueda de la mejor forma de gobierno, la segunda como investigación sobre la naturaleza de la política, la tercera como pesquisa sobre la fundamentación del Estado. El problema capital de Moro es el de elevarse por encima de la degradación, de la corrupción, de la injusticia de su época para proponer un modelo de Estado perfecto, como se lee en el título mismo de la obra, De Optimo reipublicae status. El problema fundamental de Maquiavelo, por lo menos en una de las interpretaciones de su pensamiento [...] es mostrar en qué consiste la propiedad específica de la actividad política para distinguirla de la moral y de la religión. El problema básico de Hobbes es el de indicar la razón o las razones por las que el Estado existe (y es bueno que esto ocurra); y ya que debe operar para la salvación de los hombres, le debemos obediencia.⁵

Hasta aquí hemos expuesto las características de la filosofía política, pero no hemos profundizado en los principios de

⁴ Norberto Bobbio. (1970) *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*: Università di Bari.

⁵ Norberto Bobbio. (1971). "Considerazioni sulla filosofia politica". En *Rivista italiana di scienza politica*, No. 2. pág. 368.

la ciencia política, de manera que podamos hacer una confrontación, punto por punto, entre ellas. Así, pues —y esto lo encontramos en el mismo texto referido—, se reconoce que la ciencia política usa técnicas de investigación propias de las ciencias empíricas. Para ello la investigación en ciencia política debe satisfacer por lo menos las siguientes condiciones: someter las propias conclusiones a verificación; proporcionar una explicación del fenómeno que se desea indagar; evitar los juicios de valor y, por tanto, tratar de prescribir comportamientos. En este sentido, Bobbio visualiza la ciencia política en el marco de la revolución científica que enarboló tres requisitos fundamentales de toda investigación, y con los cuales coinciden plenamente las condiciones antes enunciadas, vale decir, el principio de verificación como criterio de validez; la explicación como objetivo, y la avalutatividad como presupuesto ético.

Una vez delineados los perfiles de la filosofía y de la ciencia política podemos confrontarlos. De tal confrontación se deduce que a cada una de las formas de hacer filosofía política se contraponen, por lo menos, una de las características de la ciencia política. Veamos: Si la ciencia política pretende la avalutatividad, la filosofía política, como teoría de la óptima república, se orienta de conformidad con ciertos valores. Por eso la primera es más bien descriptiva en tanto la segunda es prescriptiva. En segundo término, como fundamento del Estado y por tanto de la obligación política, la filosofía política busca una justificación del poder y no una explicación, lo cual es

una tarea reservada a la ciencia política. Una tercera cuestión se refiere a que la filosofía política tiene entre sus cometidos el aclarar la naturaleza de la política por lo que busca determinar su esencia, la cual está en un nivel diferente del que corresponde a los fenómenos en el que precisamente se mueve la ciencia política para poder analizarlos e interpretarlos.

De esta confrontación, punto por punto, entre la filosofía política y la ciencia política se derivan consecuencias importantes para ambas ramas y para su aclaración como materias para impartirse en las universidades. Este señalamiento me parece relevante porque, como todos sabemos, todavía existe en nuestro medio una mezcla bastante arbitraria en los temas y ópticas que se adoptan en las cátedras y en las investigaciones relacionadas con la filosofía política y con la ciencia política.

Los criterios de diferenciación entre los dos campos, que fueron primeramente expuestos en el Congreso de Bari, y luego corroborados en el artículo publicado al año siguiente, han permanecido firmes en la teoría de Norberto Bobbio. Por ejemplo, en el concepto “Estado” de la Enciclopedia Einaudi, precisamente el segundo párrafo se intitula “Filosofía y ciencia política” y en él se lee:

En la filosofía política están comprendidos tres tipos de investigación: a) sobre la mejor forma de gobierno o sobre la óptima república; b) sobre el fundamento del Estado o del poder político, con la consiguiente justificación (o injustificación) de la obligación política; c) sobre la esencia de la categoría de la política o de la

politicidad, con la disputa preponderante sobre la distinción entre la ética y la política [...] Hoy entendemos por ciencia política una investigación que satisfaga estas tres condiciones: a) el principio de verificación o de falsificación como criterio de aceptabilidad de sus resultados; b) el uso de técnicas de la razón que permitan dar una explicación causal en sentido fuerte y también en sentido débil del fenómeno indagado; c) la abstención o abstinencia de juicios de valor, la llamada “avalutatividad”. Considerando las tres formas de filosofía política descritas anteriormente, obsérvese cómo a cada cual le falta por lo menos una de las características de la ciencia política. La filosofía política como búsqueda de la óptima república no tiene carácter “avalutativo”; como indagación del fundamento último del poder no pretende explicar el fenómeno del poder sino justificarlo; como investigación de la esencia de la política se aleja de toda verificación o falsificación empírica.⁶

Estos, por decirlo así, son los puntos firmes del pensamiento bobbiano orientados a delimitar la autonomía de la filosofía política frente a la rama que parece serle más afín en el medio italiano. Sin embargo, y utilizando las categorías del enfoque de este autor, me parece que es relevante destacar, en México, que, si bien esa distinción es fundamental, sobre todo si tomamos en cuenta el tipo de ciencia política (political Science) que nos está llegando desde los centros educativos

⁶ Norberto Bobbio. (1985). *Stato, governo, società*: Turin, Einaudi, 1985. Traducción al español *Estado, gobierno, sociedad*. (1991). [pp. 71-72] México: FCE.

y de investigación de Estados Unidos, hay otra que también parece urgente exponer: me refiero a la que pone frente a frente la historia de las ideas políticas con la teoría política. Al respecto lo primero que se tiene que decir es que en nuestras facultades la materia que por lo general se imparte es teoría política y no filosofía política, y aunque pueden tomarse como sinónimos, la verdad es que en la manera en la que aquí se asumen son diferentes. Esta última, la filosofía política, por lo común se relega a simple materia optativa.

Ahora bien, lo que preocupa y deja entrever lo poco desarrollado que todavía están los campos de la docencia y de la investigación es que normalmente, cuando se imparte teoría política, en realidad se asume la visión de la historia de las ideas políticas.

Pues bien, aparte del hecho de que en México la historia, como disciplina académica, tiene una fuerte tradición, tanto así que con frecuencia invade o, ante la debilidad de ciertas ramas, suple las carencias de otros enfoques, lo que hasta ahora se ha estado haciendo en materia de ideas políticas no pasa, en la mayor parte de los casos, de la referencia al contexto temporal en el que los autores elaboraron sus obras, y a los intereses de grupo o de clase (con una obvia alusión a la visión marxista) a los cuales supuestamente sirvieron. Así las cosas, en nuestro país, en cuestiones relacionadas con las ideas políticas han predominado mucho más las posiciones históricas e ideológicas; la postura filosófica sigue siendo extraña, aunque comienza paulatinamente a conocerse y

aceptarse. Es aquí precisamente donde ubico la bondad de difundir en nuestro país los trabajos de Bobbio.

Sabedor de estas carencias, nuestro autor escribió:

Las obras de los clásicos políticos pueden considerarse desde diversos puntos de vista. La visión comúnmente adoptada es la de la historia de las doctrinas políticas, que en la actualidad constituye una materia habitual de enseñanza en las universidades del Viejo y del Nuevo Mundo: tal punto de vista consiste en examinar a los autores en su sucesión cronológica y en su relación con la realidad social, económica y política del tiempo. Paralelamente a este punto de vista histórico, a menudo se desarrolla una interpretación ideológica de las doctrinas de los autores determinados, considerados como representantes de intereses específicos o nacionales o de grupo o de clase, como portavoces de exigencias de conservación o de cambio que provienen de la sociedad subyacente. [En cambio] —continúa Bobbio [...] por ‘filosofía política’ se entiende la manera de acercarse al estudio de las doctrinas políticas que da preferencia a la desarticulación y la reconstrucción conceptual del pensamiento de un autor más que la búsqueda de su colocación histórica y de su significado ideológico [y termina sugiriendo]: Como materia de enseñanza la filosofía política debería ocupar en las facultades de ciencias políticas de más reciente formación el mismo lugar ya ocupado por una larga tradición de la filosofía del Derecho en las facultades de jurisprudencial.⁷

7 Norberto Bobbio. (1988) “Presentación”, en José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica pp. 9-10.

Retomando la descripción de la manera en que ha evolucionado el enfoque de Bobbio sobre filosofía política es obligado señalar que una de sus más recientes contribuciones se encuentra en el libro *La filosofía política*, hoy, compuesto por las ponencias presentadas en el Congreso del mismo título efectuado en Pontignano en mayo de 1988.⁸ En su colaboración destaca el deseo de elaborar “una teoría general de la política”. Este es, precisamente, el punto más sobresaliente de los trabajos de Bobbio en estos años.

No es casualidad que su libro *Estado, gobierno, sociedad* lleva como subtítulo ‘Por una teoría general de la política’. El propósito de ese libro, que recopila diversos temas, queda de manifiesto en los últimos renglones de la introducción: ‘Se trata de temas sobre los cuales me he ocupado frecuentemente en estos últimos diez años; considerados particularmente, constituyen fragmentos de una *teoría general de la política*, todavía por escribirse’.⁹ En efecto, la preocupación central de Bobbio ha sido la de dejar trazado ese mapa para que otros lo traten de llenar y enriquecer. En este propósito global entra precisamente el libro que reunió los trabajos presentados en el congreso que conmemoró, en 1984, los setenta y cinco años de vida de este autor piamontés. El título no podría ser más elocuente: *Por una teoría general de la política...*¹⁰

8 Dino Fiorot et al. (1990). *La filosofía política: oggi*. [pp. 5-23] Turín: Giappichelli.

9 Norberto Bobbio. (1985). *Stato, governo, società*, cit., p. Vili; trad. esp., p. 9.

10 Luigi Bonanate. Michelangelo Bovero. (1986). *Per una teoria generale della politica*. (Scritti dedicati a Norberto Bobbio). Florencia: Passigli.

A sugerencia del propio Bobbio, y para delimitar un primer ordenamiento de la materia, las ponencias se organizaron de acuerdo con tres rubros: autores clásicos, temas clásicos y, por último, problemas contemporáneos.

Ese libro concluye con un escrito de Bobbio que por muchos conceptos es importante; se trata de una especie de legado intelectual y una indicación del trabajo que les corresponde efectuar a sus seguidores. Allí reconoce que los autores clásicos sobre los que más trabajó son Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel, a los que agregó ciertos pensadores, por llamarlos de alguna manera, contemporáneos, como Cattaneo, Pareto, Croce, Weber y Kelsen. En los temas recurrentes enunció el de la relación entre el Estado y la sociedad, las formas de gobierno, democracia y autocracia y la continuidad o ruptura entre la reforma y la revolución. En los problemas contemporáneos indicó el de la política y la cultura, la guerra y la paz, y las coincidencias y divergencias entre el liberalismo, la democracia y el socialismo.

Como puede apreciarse, se trata de autores, temas y problemas sobre los cuales sería conveniente que también en nuestro medio trabajaremos con miras a contribuir a la elaboración de una “Teoría general de la política”, hoy más que nunca tan necesaria en nuestro medio, no sólo para aclarar el panorama teórico, sino también para cooperar a que la acción política tenga referentes certeros y valores últimos que perseguir.

Propósito

El alumno ubicará a la filosofía política como una de sus áreas. Distinguirá entre ciencia política y filosofía políticas para que pueda identificar rasgos normativos valorativos de la filosofía política.

Aprendizaje

- Disciernen entre la acción, la ciencia política y la filosofía política.
- Valora la importancia de la filosofía política al comprender al ser humano como un ser político.

Sugerencia de Actividad de Aprendizaje

A partir de la lectura del texto

a) Contesta las siguientes preguntas:

1. Cuáles son las cuatro acepciones de filosofía política que da Bobbio y explica cómo se diferencian de la ciencia política.
2. Cuáles son las dos acepciones de Ciencia política.
3. Explica cuáles son las características que debe satisfacer una investigación científica.

b) Realiza un cuadro comparativo entre las características de filosofía política y ciencia política.

Tema 2. La dimensión política del ser humano: ética pública, ideología y cultura pública

Victor Carlos Hurtado Estrada

Ficha técnica: Savater, F. (2006). “Henos aquí reunidos”, en *Política para Amador*, Barcelona: Editorial Ariel.

Sinopsis: El presente material de lectura tiene que ver con una estrategia dirigida a que hagas un análisis y una discusión de un texto, en este caso es “Henos aquí reunidos”, capítulo 1 de *Política para Amador*, Ariel, Barcelona, 2006. A partir de dicho texto, se pretende que tengas por objeto el identificar algunos factores que hacen posible la existencia de la moral en nuestras sociedades y la inminente constitución de hombre como sujeto político; de esta manera, ejercitarás tu capacidad lectora y de comprensión para posteriormente reflexionar sobre

los planteamientos mostrados en el texto y, de este modo, te formarás una opinión crítica acerca de las problemáticas de tu entorno que estén relacionadas con el tema.

Justificación

Propósito: Al finalizar la unidad ubicarás a la filosofía política como una de sus áreas. También distinguirás entre ciencia política y filosofía política para que puedas identificar los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política.

Aprendizaje: Valorar la importancia de la filosofía política al comprender al ser humano como un ser político.

Preguntas detonadoras:

- ¿Por qué se dice que el ser humano es un ser social?
- Es decir, ¿hasta qué punto somos los seres humanos dependientes de otros humanos? O bien ¿pueden los seres humanos vivir aisladamente o ermitañamente?
- ¿Qué sentido tienen las leyes, normas o reglas con las que convivimos diariamente en la casa, la escuela, el trabajo, en la calle y hasta en nuestra religión (si es que somos creyentes)?
- ¿Cómo es que los seres humanos pueden llegar a la construcción de acuerdos entre ellos mismos para obtener fines específicos?, esto es, ¿cómo es que se pueden realizar convenios o contratos consensuados entre los hombres para alcanzar algún bienestar?

- ¿Qué es moral y para qué sirve?
- ¿Es la moral indispensable para el surgimiento del orden social? O dicho de otro modo, ¿los seres humanos necesitan de estas limitaciones (leyes, normas o reglas) para la convivencia social y cotidiana?

Actividad de aprendizaje 1

Lee cuidadosamente el siguiente texto y subraya aquellas ideas que te parezcan más importantes. No olvides contestar las preguntas intercaladas que aparecen durante la lectura.

Capítulo primero **HENOS AQUÍ REUNIDOS**

Abres los ojos y miras a tú alrededor, como si fuera la primera vez: ¿qué ves? ¿El cielo donde brilla el sol o flotan las nubes, árboles, montañas, ríos, fieras, el ancho mar...? No, antes se te ofrecerá otra imagen, la más próxima a ti, la más familiar de todas (en el sentido propio del término): la presencia humana.

¿Qué entiendes por “la presencia humana”?

El primer paisaje que vemos los hombres es el rostro y el rastro de otros seres como nosotros: la sonrisa materna, la curiosidad de gente que se nos parece y se afana cerca de nosotros, las paredes de una habitación (modesta o suntuosa, pero siempre fabricada, o al menos arreglada, por manos humanas), el fuego encendido para calentarnos y protegernos, instrumentos, adornos, máquinas, quizá obras de arte, en resumen: los demás y sus cosas. Llegar al mundo es llegar a nuestro mundo, al mundo de los humanos. Estar en el mundo es estar entre humanos, vivir —para lo bueno y para lo menos bueno, para lo malo también— en sociedad.

Pero esa sociedad que nos rodea y empapa, que nos irá también dando forma (que formará los hábitos de nuestra mente y las destrezas o rutinas de nuestro cuerpo) no sólo se compone de personas, objetos y edificios. Es una red de lazos más sutiles o, si prefieres, más espirituales: está compuesta de lenguaje (el elemento humanizador por excelencia, como ya vimos en *Ética para Amador*), de memoria compartida, de costumbres, de leyes...

¿Por qué el lenguaje, la memoria compartida, las costumbres y las leyes son una red de lazos entre los seres humanos?

Hay obligaciones y fiestas, prohibiciones, premios y castigos. Algunos comportamientos son tabú y otros merecen general aplauso. La sociedad guarda por tanto información, mucha información. Nuestros cerebros humanos, puestos en marcha por el lenguaje, empiezan a tragar desde pequeños toda la información que pueden, digiriéndola y almacenándola. Vivir en sociedad es recibir constantemente noticias, órdenes, sugerencias, chistes, súplicas, tentaciones, insultos... y declaraciones de amor.

La sociedad nos excita, nos estimula, nos pone a cien; pero la sociedad nos permite, además, relajarnos, sentirnos en terreno conocido: nos ampara. La selva, el mar, los desiertos también tienen sus leyes, su propia forma de funcionar, pero no están a nuestro servicio y muchas veces pueden resultarnos hostiles o peligrosos, incluso letales. La sociedad se supone que está pensada por hombres como nosotros y para hombres como nosotros: podemos comprender las razones de su organización y utilizarlas en nuestro provecho. Digo ‘se

supone' porque a veces en la sociedad hay cosas tan incomprensibles y tan mortíferas como las peores de la jungla o del mar. Probablemente los judíos hospedados por los nazis en campos de concentración o los muchos que hoy padecen los horrores de la guerra y de la persecución (política, religiosa, la que sea) no se imaginarían más desdichados en pleno desierto o en una isla remota, batida por tempestades. Sin embargo, sigue siendo cierto que lo más natural para vivir como hombres es precisamente la sociedad. No se trata de elegir entre la naturaleza y la sociedad, sino de reconocer que nuestra naturaleza es la sociedad.

En el bosque o entre las olas podemos llegar a sentirnos a veces (por un cierto tiempo) a gusto; pero en la sociedad nos sentimos a fin de cuentas nosotros mismos.

¿A qué se refiere el autor con que “lo natural del hombre es vivir en sociedad”?

De la naturaleza somos biológicamente productos, pero de la sociedad somos humanamente productos, productores y además cómplices... Ése debe ser el motivo por el que soportamos con

más resignación los inconvenientes de la naturaleza que los de la sociedad: los primeros pueden resultarnos un fastidio o una amenaza, pero los segundos constituyen una traición...

Explica en qué momento o por qué nos sentimos traicionados por la sociedad y no es así con la naturaleza

Primer problema a resolver (o primera contrariedad a asumir, si lo prefieres así): la sociedad nos sirve, pero también hay que servirla: está a mi servicio, pero sólo en la medida en que yo me resigno a ponerme al suyo. Cada una de las ventajas que ofrece (protección, auxilio, compañía, información, entretenimiento, etc.) viene acompañada de limitaciones, de instrucciones y exigencias, de reglas de uso: de imposiciones. Me ayuda pero a su modo, sin preguntarme cómo preferiría yo en particular ser ayudado. Y la mayoría de las veces, si pongo pegas a sus imposiciones o rechazo su ayuda, me castiga de un modo u otro. En una palabra, con la sociedad de los demás humanos no tengo forma de guardar las distancias: siempre estoy comprometido con ella en cuerpo y alma, más comprometido a menudo de lo que yo quisiera.

¿Por qué se dice que estamos comprometidos con la sociedad?

Cuando uno se da cuenta de esto (en la niñez instintivamente primero y luego, de modo más consciente, en la adolescencia) siente irritación y ganas de rebelarse. Yo no he inventado todas esas reglas y obligaciones ni nadie me ha pedido mi opinión sobre ellas: ¿por qué tengo que respetarlas? ¿De dónde vienen? ¿Pueden ser cambiadas de forma que resulten más a mi gusto?

Llegamos a uno de los puntos importantes de este asunto y de todo lo que voy a intentar decirte en el presente librito. Si esto fuera una película, ahora sonaría un redoble de tambor: ¡*ranrataplán!* Atención: las leyes e imposiciones de la sociedad son siempre nada más (pero también nada menos) que convenciones. Por antiguas, respetables o temibles que parezcan, no forman parte inamovible de la realidad (como la ley de la gravedad, por ejemplo) ni brotan de la voluntad de algún dios misterioso: han sido inventadas por hombres, responden a designios humanos comprensibles (aunque a veces tan antiguos que ya no seamos capaces de entenderlos) y pueden ser modificadas o abolidas por un nuevo acuerdo entre los humanos.

Explica por qué las leyes son convencionales

Por supuesto, no debes confundir las convenciones con los caprichos, ni creer que lo ‘convencional’ es algo sin sustancia, una bagatela que puede ser suprimida sin concederle mayor importancia. Algunas convenciones (llevar corbata para poder entrar en cierto restaurante o no ponerse calcetines blancos para que le dejen a uno bailar en cierta discoteca) expresan solamente prejuicios bastante tontos, es verdad, pero otras (no matar al vecino o ser fiel a la palabra dada, por ejemplo) merecen un aprecio muchísimo mayor. No todas las convenciones son de quita y pon: muchas de ellas tienen efectos decisivos sobre nuestras vidas y piensa que sin ninguna convención en absoluto (el lenguaje mismo es convencional...) no sabríamos vivir.

Decir que costumbres y leyes son convencionales, además, no equivale a negar que se apoyen en condiciones naturales de la vida humana, es decir en fundamentos nada convencionales. Los animales tienen mecanismos instintivos que les obligan a hacer ciertas cosas y les impiden hacer otras. De este modo, la evolución biológica protege de peligros a las especies y

asegura su supervivencia. Pero los seres humanos tenemos unos instintos menos seguros o, si prefieres, más flexibles. Los bichos aciertan casi siempre en lo que hacen, pero no pueden hacer más que unas cuantas cosas y pueden cambiar poco; por el contrario, los hombres nos equivocamos constantemente hasta en lo más elemental, pero nunca dejamos de inventar cosas nuevas... hallazgos nunca vistos y también nunca vistos disparates. ¿Por qué? Porque además de instintos estamos dotados de capacidad racional, gracias a la cual podemos hacer cosas mucho mejores (¡y mucho peores!) que los animales. Es la razón la que nos convierte en unos animales tan raros, tan poco... animales. Y ¿qué es la razón? *La capacidad de establecer convenciones, o sea, leyes que no nos vengan impuestas por la biología sino que aceptemos voluntariamente.*

¿Qué características consideras que nos diferencian de los animales y cuáles nos asemejan?

Por medio de la razón patentamos suplementos y complementos a nuestros instintos. Somos, a ver si me entiendes, instintivamente racionales. Los animales no tienen más código

que el código genético; nosotros tenemos también el genético, desde luego, pero además el código penal, el código civil y el código de la circulación... entre muchos otros. Esas leyes que pactamos entre nosotros y que obedecemos con la cabeza (y no sólo con el programa celular) no son ni puramente instintivas ni puramente racionales, sino que mezclan estímulos distintos y a veces paradójicos. Como las convenciones vienen en parte del instinto, su objetivo último es el mismo que sirve de base a todos los instintos: la supervivencia de la especie. Pero como son también instintivamente racionales, además de sobrevivir responden al deseo de vivir más y mejor.

Porque las sociedades humanas no son sencillamente el medio para que unos animaluchos algo tarados como somos los hombres podamos vivir un poco más seguros en un mundo hostil. Somos animales sociales, pero no somos sociales en el mismo sentido que el resto de los animales. Antes te he dicho que la diferencia fundamental entre los demás animales y los humanos es que nosotros tenemos ‘razón’ además de instintos. Pero la verdad es que los animales también tienen un brote de razón, una cierta capacidad de improvisación e inventiva que les permite desprenderse del funcionamiento automático de sus instintos genéticamente programados. Desde luego, la diferencia de intensidad es tan grande que apenas podemos hablar de ‘razón’ animal como lo hacemos de la humana: ¡no es lo mismo ser capaz de dar un paso adelante que batir el récord de los cien metros lisos... aunque quien bate el récord empieza siempre dando un primer paso adelante! Pero a fin de

cuentas a lo mejor se trata sólo de una cuestión de dosis en la administración de idéntico producto. Puede que el auténtico rasgo distintivo entre animales y (animales) humanos sea otro: el de que los animales se mueren y los hombres sabemos que nos vamos a morir.

¿Qué significa la muerte para los seres humanos según tu opinión?

Los animales viven esforzándose por no morir; los hombres vivimos luchando por no morir y a la vez pendientes de que en cualquier momento tendremos que morir. A diferencia de los demás animales, benditos que son, el hombre tiene experiencia de la muerte y memoria de la muerte y premonición cierta de la muerte. Por eso los animales ‘corrientes’ procuran evitar la muerte pero ésta suele llegarles sin esfuerzo y sin alarma, como el sueño de cada noche; en cambio, los humanos no sólo tratamos de prolongar la vida, sino que nos rebelamos contra la muerte, nos sublevamos contra su necesidad, inventamos cosas para contrarrestar el peso de su sombra. Aquí reside la fundamental diferencia entre la sociedad de los hombres y las

sociedades del resto de los animales llamados sociales: estos últimos han evolucionado hasta formar grupos para mejor asegurar la conservación de sus vidas mientras que nosotros pretendemos... la inmortalidad.

¿Te gustaría ser inmortal? ¿Por qué? Justifica tu respuesta

¿No te has preguntado nunca por qué los hombres vivimos de una manera tan complicada? ¿Por qué no nos contentamos con comer, aparearnos, protegernos del frío y del calor, descansar un poco... y vuelta a empezar? ¿No hubiera bastado con eso? Nunca falta algún ecologista bienintencionado que piensa aconsejable volver a la 'simplicidad' natural. Pero ¿hemos sido los hombres 'simples' alguna vez? Será hace mucho porque la verdad es que no guardamos recuerdo ni testimonio más que de hombres complicados. Incluso las tribus más primitivas de las que tenemos noticia están llenas de inventos sofisticados, aunque no sean más que inventos mentales: mitos, leyendas, rituales, magias, ceremonias funerarias o eróticas, tabús, adornos, modas, jerarquías, héroes y demonios, cantos, chistes y bromas, bailes, competiciones, formas de embriaguez,

rebeldías... Nunca los hombres se limitan a dejarse vivir, sin más jaleos: en todos los grupos humanos hay curiosos, perfeccionistas y exploradores.

Es evidente que lo propio de los humanos es una especie de inquietud que los demás seres vivos parecen no sentir. Una inquietud hecha en gran medida de miedo al aburrimiento: tenemos —hasta los más tontos— un cerebro enorme que se alimenta de información, de novedades, de mentiras y de descubrimientos; en cuanto decae la excitación intelectual, a fuerza de rutina, los más inquietos —¿los más humanos?— empiezan a buscar, al principio con prudencia y luego frenéticamente, nuevas formas de estímulo. A uno le da por subir a una montaña inaccesible, éste quiere cruzar el océano para ver qué hay al otro lado, el de más allá se dedica a inventar historias o a fabricar armas, otro quiere ser rey y nunca falta el que sueña con tener todas las mujeres para él solo. ¿Dónde hay que echar el freno y decir ‘basta’? El ecologista del que antes hablábamos pretende volver atrás, pero ¿cómo? Y ¿cómo decidir con qué debemos contentarnos, si es la inquietud la que nos caracteriza a los humanos? Se empieza haciendo cerámica de barro y se llega en seguida al cohete que va a la luna o al misil que destruye al enemigo; se parte de la magia pero se sigue a trancas y barrancas hasta Aristóteles, Shakespeare o Einstein... La inquietud nunca falta y siempre crece: ¿para qué soñar con volver atrás, a la primera y relativa sencillez, si es de atrás y de lo sencillo de donde vienen nuestras actuales complicaciones? ¿Por qué

suponer que no volverán a traernos por el mismo camino, si fuese posible retroceder hasta ellas?

¿Hasta qué punto crees que esa “inquietud” de la que habla Savater es exclusiva de los seres humanos?

A ese desasosiego, a esa inquietud, a ese miedo permanente al aburrimiento, es a lo que me refiero cuando te digo que las sociedades humanas no se contentan con la supervivencia, sino que ansían la inmortalidad. Verás: para los humanos, que somos capaces de tener la conciencia previa de la muerte, de comprenderla como fatalidad insalvable, de pensarla, morir no es simplemente un incidente biológico más sino el símbolo decisivo de nuestro destino, a la sombra del cual y contra el cual edificamos la complejidad soñadora de nuestra vida. Remedios reales y eficaces contra la muerte parece que no hay ninguno: tal como dijo el poeta Borges en una milonga, ‘morir es una costumbre que suele tener la gente’ y no hay modo de quitársela. En cambio, los remedios simbólicos, es decir, los que nos sirven de compensación y de cierto alivio ante la certeza del morir, son de dos tipos: religiosos o sociales. Los religiosos ya los conoces (una vida más allá de la

muerte, inmortalidad del alma, resurrección de los cuerpos, transmigración, espiritismo, etc.) y son cuestiones en las que no voy a meterme, que bastantes clérigos hay ya en el mundo como para hacerles yo la competencia. Aquí los que me interesan son los remedios sociales o civiles con los que los hombres no sólo hemos procurado resguardar nuestras vidas sino sobre todo fortificar nuestros ánimos contra la presencia de la muerte, venciéndola en el terreno simbólico (ya que no se puede en el otro).

Te digo que las sociedades humanas funcionan siempre como máquinas de inmortalidad, a las que nos ‘enchufamos’ los individuos para recibir descargas simbólicas vitalizantes que nos permitan combatir la amenaza innegable de la muerte. El grupo social se presenta como lo que no puede morir, a diferencia de los individuos, y sus instituciones sirven para contrarrestar lo que cada cual teme de la fatalidad mortal: si la muerte es soledad definitiva, la sociedad nos brinda compañía permanente; si la muerte es debilidad e inacción, la sociedad se ofrece como la sede de la fuerza colectiva y origen de mil tareas, hazañas y logros; si la muerte borra toda diferencia personal y todo lo iguala, la sociedad brinda sus jerarquías, la posibilidad de distinguirse y ser reconocido y admirado por los demás; si la muerte es olvido, la sociedad fomenta cuanto es memoria, leyenda, monumento, celebración de las glorias pasadas; si la muerte es insensibilidad y monotonía, la sociedad potencia nuestros sentidos, refina con sus artes nuestro paladar, nuestro oído y nuestra vista,

prepara intensas y emocionantes diversiones con las que romper la rutina mortificante; la muerte nos despoja de todo y por tanto la sociedad se dedica a la acumulación y producción de todo tipo de bienes; la muerte es silencio y la sociedad juego de palabras, de comunicaciones, de historias, de información, etc., etc.

¿Crees entonces que podemos sobrevivir y vivir cómodamente sin cultura?

Por eso la vida humana es tan compleja: porque siempre estamos inventando cosas nuevas y gestos inéditos contra las aborrecidas pompas fúnebres de la muerte. Y por eso los hombres llegan a morir contentos en defensa y beneficio de las sociedades en las que viven: porque entonces la muerte ya no es un accidente sin sentido, sino la forma que tiene el individuo de apostar voluntariamente por lo que no muere, por aquello que colectivamente representa la negación de la muerte. Y también por eso los hombres sienten el aniquilamiento de sus comunidades como un triunfo de la muerte más grave y terrible que cualquier muerte individual...

La muerte es lo ‘natural’; por eso la sociedad humana es, en cierto modo, ‘sobrenatural’, un artificio, la gran obra de arte que los hombres convenimos unos con otros (es la convención que nos reúne y también lo que más nos conviene), el verdadero lugar en que transcurre esa mezcla de biología y mito, de metáforas e instintos, de símbolos y de química que es nuestra existencia propiamente humana. Aristóteles dijo que somos «animales ciudadanos», seres de naturaleza política, es decir, seres de naturaleza... un poco sobrenatural.

¿A qué se refiere Savater cuando dice que la sociedad es “sobrenatural”?

De modo que por eso estamos aquí reunidos. Ahora ya podemos empezar a preguntarnos por las formas mejores de organizar nuestra reunión y por los peligros que comprometen este congreso en que vivimos.

Actividad 2.

Completa las conclusiones a las que se pueden llegar a partir de

las preguntas detonadoras y el texto que te presentamos, apóyate con las preguntas intercaladas que contestaste anteriormente.

Conclusiones

El ser humano es un ser netamente social, esto es, que necesitamos de los otros tanto para nuestra reproducción como para nuestra protección, y es por ello que vivimos en sociedad...

Por otra parte, para que pueda realizarse la convivencia con los otros deben existir acuerdos mínimos, con la finalidad de que dicha convivencia sea más tolerable; sin embargo, no solo es importante la realización de acuerdos, sino que estos se deben cumplir...

Además, queda claro que la moral tiene como finalidad el regular las relaciones del individuo con los demás miembros de la comunidad; es así que la política surge con las primeras sociedades y, por tanto, las normas morales también, las cuales cambian según el lugar y la época en donde surja la sociedad...

Tema 3. El sujeto que construye comunidades a través de su práctica política

Victor Carlos Hurtado Estrada

Ficha técnica: Platón. (2007). Mito de Prometeo y Epimeteo. En “Protágoras” (320d-321d), en *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.

Sinopsis: En este texto encontrarás algunos mitos y situaciones que te llevarán a reflexionar la manera en cómo el ser humano se encuentra inmerso en un mundo en donde la práctica política se vuelve cotidiana, y nos afecta al grado de mostrarnos las distintas posibilidades que tenemos para desarrollarnos como especie, en la medida que vamos pensando la política vamos considerando nuestro sentido de existencia en la vida social.

Justificación

Propósito: Al finalizar la unidad ubicarás a la filosofía política como una de sus áreas. También, distinguirás entre ciencia política y filosofía política para que puedas identificar los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política.

Aprendizaje: Valorarás la importancia de la filosofía política al comprender al ser humano como un ser político.

Actividad 1

Instrucciones: Resuelve las siguientes preguntas según tu propia opinión

¿Por qué se dice que el ser humano es un ser social?

¿Cómo y de qué manera se forman las sociedades entre los seres humanos?

¿De qué manera son las relaciones de convivencia entre los seres humanos (son conflictivas, pacíficas, cordiales, respetuosas, antagónicas, intolerantes)?

¿Por qué crees que esto sea así?

¿Qué sentido tienen las leyes, normas o reglas con las que convivimos diariamente en la casa, la escuela, el trabajo, en la calle y hasta en nuestra religión (si es que somos creyentes)?

INTRODUCCIÓN

¿La política sí importa?

En la generalidad de países se considera a “los políticos” como los representantes del pueblo, personas destinadas a mantener y administrar los recursos públicos. Un político debe velar por el bien común y trabajar con una ética profesional de servicio al pueblo, y no hacia sí mismo. Sin embargo, la corrupción, la demagogia, y la incompetencia en los gobiernos son problemas que suelen afectar la concepción que se tiene de esa clase política, y por ende, varios políticos, en la mayoría de los países Latinoamericanos, incluyendo a México, son considerados como personas corruptas que se valen de su cargo público para cometer actos ilícitos y quedar impunes. De este modo se ha tergiversado el concepto de lo político,

cuando en realidad ser político debería ser la dedicación a la causa pública, esto es, un servidor público.

Pero ¿qué es realmente “la política”? Hoy, el término “política” se encuentra muy distorsionado. Si leemos su significado en el diccionario se define como *la actividad del conjunto de los ciudadanos que participa en los asuntos de un estado, una ciudad o una autonomía, con su voto, sus peticiones, sus protestas o como la habilidad o diplomacia para tratar un asunto y conseguir un determinado fin*. Pero hoy tomamos política como algo que sólo sirve para perjudicar, o bien es un medio para que algunos consigan un beneficio personal.

En la Grecia clásica existían los *politikós* y los *idiotikós*. Los primeros eran los ciudadanos que se interesaban por los asuntos del Estado y participaban en las asambleas, desempeñando cargos. Por otro lado, los *idiotikós*, eran los que se ocupaban sólo de sus intereses particulares o privados. Por lo tanto, si su interés legítimo estaba en resolver los problemas públicos se les reconocía como *politikós*, de otro modo eran sólo *idiotikós*.

Puede parecer que los políticos son sólo las “cabezas” de estado (Gobierno) o las personas que conforman un partido político de algún país, de tal manera, si estas personas no hacen bien su trabajo —se dedican a delinquir o contribuyen a la impunidad por ejemplo— solemos decir que la política es un “asco”, y que está llena de corrupción con gente poco preparada. He aquí que este tipo de personas y sus acciones se han apropiado del concepto “Política”, y creemos que los políticos son sólo aquellos, aquellos que pertenecen a la clase

política: diputado, senador, alcalde, presidente municipal, gobernador, jefe de gobierno, secretario de estado, o militante de un partido político, etc. Cuando en realidad no nos damos cuenta de que todos somos políticos, justo como solía decir el filósofo Aristóteles, esto es porque pertenecemos a una comunidad (polis) y todos por naturaleza somos seres sociales, por lo tanto, todas las acciones que tomemos afectan de manera directa o indirectamente a nuestro entorno y a los que forman parte de éste, ya sea de forma positiva o negativa.

Tal vez es difícil darse cuenta de esto, porque puede parecer que tu vida no afecta de ninguna manera a la de otro, pero esto puede ser probado con algunos ejemplos que te mostrarán que la “La política sí importa, porque nos afecta”:

Ejemplo 1

Terminas tu bachillerato en el Colegio de Ciencias y Humanidades he ingresas a una carrera en Ciudad Universitaria, que ya de por sí es un logro porque en México cada 3 de 10 logran entrar a la Universidad. Después de mucho esfuerzo y sacrificio terminas tu carrera, y estás listo para ingresar al campo laboral, ganar lo suficiente para ti y tener una vida cómoda. Pero te detiene algo: no hay trabajo. Incluso si llegaras a encontrar trabajo, este sería mal remunerado. Un profesionista con licenciatura gana aproximadamente 10 mil pesos mensuales. Y te enteras de que en contraste un senador ganaba aproximadamente 2 millones al año, algo así como 160 mil mensualmente, junto con el salario se otorgaban otras

prestaciones, por ejemplo: seguros, de gastos médicos, vales de despensa, vales de gasolina, bonos sexenales, etc., ahora al parecer ya no existe nada de eso. El poder adquisitivo ha disminuido a tal grado que incluso deberás trabajar muchísimo para que te otorgue una vivienda FOVISSSTE o INFONAVIT de tan sólo 45 m². La pregunta ¿por qué ha pasado esto?, deberíamos reemplazarla ¿por qué a nuestros gobernantes no les afectan estas condiciones? ¿Te suena alguna relación entre este ejemplo y los *politikós* y los *idiotikós*?

Ejemplo 2

A llegado el momento de tener familia, y como todo padre y madre queremos lo mejor para nuestros hijos. Para ello tendrás que pensar en una educación de calidad, que probablemente no la encuentres en la escuela pública, dado que los grupos son numerosos y existen comúnmente maestros frustrados, estresados o enojados, ya que generalmente son mal pagados y no tienen apoyo de su escuela. Y entonces, está la opción de la escuela privada, pero es muy costosa. De pronto se te ocurre exigir al director de la escuela muchos más servicios, mejores condiciones para tus hijos, pero te das cuenta de que las personas a tu alrededor (otros padres de familia) no reclaman e incluso te dicen que eres “un alborotador” o “grillero”, te dicen que mejor te vayas a trabajar o a hacer tu quehacer en casa. Cuando esto sucede, no te puedes explicar el por qué los demás no protestan, y únicamente bajan la cabeza como si no pasara nada. ¿Te suena este ejemplo con la falta de “comunidad”?

Entonces, ¿por qué muchas veces tomamos la política como algo ajeno a nosotros? ¿Qué no es más bien lo contrario? Veamos. El político se fija en el Otro, en el bienestar de la sociedad. Para esto no necesitas ir a la Cámara de Diputados o siquiera tener que ir a votar por los siguientes gobernantes, pues para “ser político” simplemente debes actuar desde tu contexto buscando el bienestar de la comunidad, de tu grupo, de tu familia, de tu barrio, de tu colonia, municipio o de tu ciudad, porque en el bienestar de ellos está tu propio bienestar.

Material instruccional

A continuación te presentamos un fragmento de un diálogo de Platón titulado “Protágoras”, específicamente un mito creado en la Antigüedad que tiene la función de explicarnos a qué se refiere la política, cómo surge y cuáles son las condiciones para su existencia, esto es, con el siguiente mito tratemos de entender y reflexionar la función de la sociabilidad, la normatividad y la política desde nuestra cotidianidad; sabemos que un mito es una historia fantástica pero no debemos demeritar su alcance explicativo más que interpretativo, pues consideramos que hoy por hoy la eficacia del Mito de Prometeo y Epimeteo nos sirve como herramienta para entender nuestro entorno social:

MITO DE PROMETEO Y EPIMETEO

PROTÁGORAS, 320d–321d

DIÁLOGOS DE PLATÓN

“Era un tiempo en el que existían los dioses, pero no las especies mortales. Cuando a éstas les llegó, marcado por el destino, el tiempo de la génesis, los dioses las modelaron en las entrañas de la tierra, mezclando tierra, fuego y cuantas materias se combinan con fuego y tierra. Cuando se disponían a sacarlas a la luz, mandaron a Prometeo y Epimeteo que las revistiesen de facultades distribuyéndolas convenientemente entre ellas.

Epimeteo pidió a Prometeo que le permitiese a él hacer la distribución “Una vez que yo haya hecho la distribución, dijo, tú la supervisas”. Con este permiso comienza a distribuir. Al distribuir, a unos les proporcionaba fuerza, pero no rapidez, en tanto que revestía de rapidez a otros más débiles. Dotaba de armas a unas, en tanto que, para aquellas, a las que daba una naturaleza inerme, ideaba otra facultad para su salvación. A las que daba un cuerpo pequeño, les dotaba de alas para huir o de escondrijos para guarnecerse, en tanto que a las que daba un cuerpo grande, precisamente mediante él, las salvaba. “De este modo equitativo iba distribuyendo las restantes facultades. Y las ideaba tomando la precaución de que ninguna especie fuese aniquilada. Cuando les suministró los medios para evitar las destrucciones mutuas, **ideó defensas contra el rigor de las estaciones enviadas por Zeus**: las cubrió con pelo espeso y piel gruesa, aptos para protegerse del frío in-

vernal y del calor ardiente y, además, para que cuando fueran a acostarse, les sirviera de abrigo natural y adecuado a cada cual. A algunas les puso en los pies cascos y a otra piel gruesa sin sangre. Después de esto, suministró alimentos distintos a cada una: a unas hierbas de la tierra; a otras, frutos de los árboles; y a otras raíces. Y hubo especies a las que permitió alimentarse con la carne de otros animales. Concedió a aquellas descendencias, y a éstos, devorados por aquéllas, gran fecundidad; procurando, así, salvar la especie.

“Pero como Epimeteo no era del todo sabio, gastó, sin darse cuenta, todas las facultades en los brutos. Pero quedaba aún sin equipar la especie humana y no sabía qué hacer. Hallándose en ese trance, llega Prometeo para supervisar la distribución. Ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme. Y ya era inminente el día señalado por el destino en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación para el hombre. Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre. Con ella **recibió el hombre la sabiduría para conservar la vida, pero no recibió la sabiduría política**, porque estaba en poder de Zeus y a Prometeo no le estaba permitido acceder a la mansión de Zeus, en la acrópolis, a cuya entrada había dos guardianes terribles. Pero entró furtivamente al taller común de Atenea

y Hefesto en el que practicaban juntos sus artes y, robando el arte del fuego de Hefesto y las demás de Atenea, se las dio al hombre. Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo del robo.

“El hombre, una vez que participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente, reconoció a los dioses y comenzó a erigir altares e imágenes a los dioses. Adquirió rápidamente el arte de articular sonidos vocales y nombres, e inventó viviendas, vestidos, calzado, abrigos, alimentos de la tierra. Equipados de este modo, los hombres vivían al principio dispersos y no en ciudades, siendo, así, aniquilados por las fieras, al ser en todo más débiles que ellas. El arte que profesaban constituía un medio, adecuado para alimentarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, porque **no poseían el arte de la política**, del que el de la guerra es una parte. Buscaban la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades, pero, una vez reunidos, se ultrajaban entre sí por no poseer el arte de la política, de modo que, al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces **Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen en las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad**. Preguntó, entonces, Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el pudor entre los hombres: —¿Las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes?—.

“Pues éstas fueron distribuidas así: Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. —¿Reparto así la justicia y el poder entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos?— 'Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad”.

ACTIVIDAD 2 (Actividad de aprendizaje)

Instrucciones: Resuelve las siguientes preguntas según el texto anterior

1. ¿Por qué consideras que es Epimeteo y no Prometeo el encargado de repartir las cualidades a los seres vivos?

2. ¿De qué manera Epimeteo reparte las cualidades a los seres vivos, y por qué lo hace de esa manera?

3. ¿De qué le sirve al ser humano los robos que hace Prometeo?

4. ¿Por qué Zeus tiene en resguardo “la política” y por qué no se las ofrece a los seres humanos?

5. ¿Qué sentido tiene proporcionarles a los seres humanos el “pudor”?

6. ¿De qué le sirve al ser humano el sentimiento de justicia?

7. ¿Por qué para Zeus el pudor y la justicia crean armonía y lazos comunes de amistad?

8. ¿Por qué todos deben participar del pudor y la justicia, y por qué el que no participe de ella tendrá que ser “eliminado como una peste”?

ACTIVIDAD 3: En tu cuaderno de la asignatura, elabora una síntesis del texto que a continuación se presenta, recuerda que no debes únicamente resumir sino escribir con tus propias palabras todo aquello que te parezca importante.

Conceptualización política del mito prometeico

En un contexto muy distinto al de Esquilo, Platón, uno de los máximos exponentes del pensamiento político ateniense del siglo iv, hace del Mito prometeico una explicación filosófica de una concepción política. Para Platón los *mitos* constituyen la forma de comunicar verdades imposibles de comprobar por el *logos*.

En Protágoras, Platón contundentemente nos muestra cómo las personas llegaron a la vida civilizada, además de analizar el destino de la humanidad. El autor de los *Diálogos*, Platón, considera el Mito de Prometeo un mito político.

Aquí el Titán no sólo roba el fuego del Olimpo, sino también las artes y las técnicas para los seres humanos, convirtiendo a éstos también en creadores, porque es la única especie mortal, gracias a la técnica, de “crear” o fabricar o inventar objetos artificiales.

Según la nueva antropología sofística la humanidad ha evolucionado de un estado primitivo y de ignorancia, y por lo tanto de vulnerabilidad, a un estado civilizado. En el mito

narrado por Protágoras, Prometeo roba el fuego, las artes y las técnicas a los dioses para que las personas puedan sobrevivir, ya que estaban indefensos al carecer de los elementos necesarios, debido a la falta de previsión de su hermano Epimeteo (el nombre significa “el que piensa después”) encargado de distribuir las cualidades de un modo ordenado para cada especie de la naturaleza, que los dioses habían modelado con una mezcla de fuego, tierra y otros elementos.

Los seres humanos habían quedado inermes frente a los rigores naturales por culpa de Epimeteo. Pero gracias a los dones prometeicos pudieron sobrevivir. Pero no sabían convivir, *se dañaban recíprocamente por carecer del arte de la política, de modo que se dispersaron de nuevo y siguieron pereciendo.*

Entonces:

Temiendo Zeus que nuestra especie se aniquilara, envió a Hermes para que trajese a los hombres el sentido del respeto y de la justicia, a fin de que sirviesen en la sociedad de principios ordenadores y de lazos productores de amistad.

Y a la pregunta de cómo se haría la distribución del respeto mutuo y la práctica de la justicia, si a algunos o a todos, Zeus contestó:

Entre todos, dijo Zeus, de modo que cada uno tenga su parte, ya que la sociedad no podría subsistir, si, al modo que sucede en las demás artes, sólo unos pocos parti-

ciparan de ellos. Y en mi nombre les dictarás esta ley: que se mate, como a una peste social, al que no pueda ser partícipe del respeto y de la justicia.

El mito prometeico tomado por Platón del relato protagórico, adquiere una dimensión sociológica y política. Las personas conviven entre ellos gracias a un acuerdo, a un pacto asegurado por el respeto mutuo y la práctica de la justicia; virtudes que todos y cada uno posee, que les han permitido evolucionar, aunque con esfuerzo, de un estado de primitivismo a uno de civilización y cultura que ha posibilitado su subsistencia, en un ordenamiento político igualitario, ya que las virtudes necesarias para la convivencia las tienen todos por igual, es decir, todos participan del arte político.

Protágoras por medio del mito fundamentó la isopoliteia, la igualdad en lo político, sentando también la base del concepto de ciudadano: el que tiene igualdad ante la ley y por la ley, y participa de lo que interesa a todos en cuanto comunidad, en caso contrario, no habría *polis*.

La técnica es regalo de Prometeo, garantiza a los seres humanos lo necesario para la conservación de la vida. El arte de la política garantiza la estabilidad y permanencia de las ciudades.

Protágoras fue amigo de Pericles, máximo exponente de gobernante democrático. Sus pensamientos seguramente se influyeron recíprocamente. El estadista encargó a Protágoras la redacción de la constitución democrática de Turios, colo-

nia fundada por Pericles. Según Protágoras *es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer* (citado por Sexto Empírico).

Platón en este diálogo habla, un tanto irónicamente, de Protágoras, llamándolo “el más sabio de los hombres”. Platón no apreciaba la democracia, como se infiere de su diálogo *República* y de la *Carta VII*. Pero nos acerca un pensamiento del sofista cuya obra, lamentablemente, no nos ha llegado.

Tanto para Esquilo como para Protágoras (según Platón), las personas deben a Prometeo la civilización. El Titán, en la tragedia esquilea, puntualiza los beneficios que otorgó a los seres humanos. Para Hesíodo, en cambio, el significado del mito es la posibilidad de cocinar los alimentos (no comer crudo), peculiaridad de los seres civilizados, y relacionarse con los dioses por medio de los ritos. Se manifiesta la mentalidad de la época en que ha sido elaborada y expresa los intereses que preocupaban a las personas en ese momento: o por interrogarse el lugar del ser humano en el mundo, en el caso de Hesíodo; o por su necesidad de oponerse a la opresión, en el caso de Esquilo; o por preguntarse cómo es posible llegar a una convivencia civilizada, organizada en el marco de la libertad consensuada, según Protágoras (en el diálogo platónico).

El mito de Prometeo fue reelaborado desde la perspectiva del ordenamiento cosmogónico por Hesíodo, desde el pensamiento político en el marco de la *polis* por Esquilo y desde la complejidad de la convivencia civilizada por Protágoras, según nos transmite Platón.

Reflexiones finales

1. La versión de Platón del **mito de Prometeo**, le sirve para explicar el que todos los seres humanos sean partícipes del sentimiento de justicia, no así otros dones como el arte de la medicina o el resto de las profesiones. El arte de la política no es un don concedido, por Zeus, para proporcionar a los seres humanos la armonía necesaria para poder vivir en comunidad, puesto que lo que les otorga es el sentimiento de justicia y de pudor. Por otro lado, Prometeo al interceder continuamente para defender a su criatura (el ser humano), es el benefactor de la humanidad, el gran educador de las personas a los que mediante el uso del fuego les proporciona el dominio de la técnica y el inicio de la tecnología y la ciencia. (Quizás por ello desconfiaban tanto los dioses de una criatura instruida y capaz de sobreponerse a su debilidad física a través del conocimiento).
2. *Prometeo* significa “el que es reflexivo, inteligente”, “pensamiento adelantado”. Además de dar el fuego a los seres humanos, Prometeo les transmitió muchos conocimientos (la medicina, la navegación, el alfabeto, etc.). Pero estas acciones humanistas no eran bien vistas por Zeus que consideraba como poca cosa a los mortales y, por tanto, indignos de las mismas (por lo cual castigó a Prometeo encadenándolo). Podríamos decir entonces que, según esta mitología, Prometeo es un símbolo del humanismo y la rebeldía.
2. *Epimeteo* significa “el que reflexiona tarde”, “pensamiento

tardío”. Representa al ser humano que se deja llevar por los impulsos, que toma decisiones sin pensar en las consecuencias. En la “Teogonía”, Hesíodo califica a Epimeteo como insensato y funesto para la humanidad (entiéndase, lo que él representa es insensato y funesto para la humanidad).

3. Nuestro análisis sobre la sociabilidad y la idea de justicia como estrategia ideada para hacerle frente podía haber acabado ya. Pero en ese caso nuestro más genuino propósito se habría colado en el análisis efímero y habría quedado sin descubrir. Creemos, en efecto, que el mito constituye la más acabada alegoría sobre la condición humana, de la que nos revela rasgos que la han acompañado desde entonces y perecerán con ella. Añadamos que, a la hora de caracterizar al ser humano, nos valdremos sin vacilar de elementos presentes en el mundo de los dioses, pese a las diferencias entre ellos. En primer lugar, porque dicho mundo ha sido configurado en fuerte analogía con el de los seres humanos; y luego, porque las mayores diferencias ontológicas entre ambos mundos, ese ámbito de deidades identificadas con fuerzas naturales sin más, por un lado, tiene su doble en el humano y, por otro, guarda también cierta analogía con la fuerza del azar, tan presente entre las personas, del que parece una acertada metáfora.
4. El primer rasgo de la condición humana que nos sale al paso es, por tanto, la *sociabilidad*, una herencia transmitida por los dioses a los seres humanos. Todo cuanto éstos piensan, sienten, sufren, imaginan, proyectan, hacen, etc.

tiene lugar en sociedad. Toda la materia humana y toda la actividad humana es materia y actividad social, la propia de un sujeto que para ser tiene que *convivir*. Sólo si hay un público tiene sentido para el héroe intentar alcanzar la gloria, como sólo si ese público lo es de iguales tendrá sentido para la justicia hablar de libertad. Pero, con independencia de esto último, y aunque prevalezcan los esclavos sobre los libres, cada uno *vive (junto)* con los demás en una *polis*, sin la cual, simplemente, constituirían en el mejor de los casos una variante más en el diferenciado reino animal.

5. El mito de Prometeo, en manos de Hesíodo, es un débil intento de explicación del origen del mal en la historia y de la necesidad de justicia para la convivencia; mas es también una gran alegoría sobre la condición humana, y en cuanto tal nos proporciona una profunda teoría sobre la misma. El ser humano aparece caracterizado en ella no con la totalidad de los rasgos que lo conforman, pero sí con rasgos que ya no le abandonarán a lo largo de su profundo, ajetreado e imprevisto devenir, y sea cual fuere el suelo donde actuare. Con ellos hemos visto al ser humano ser tanto un aprendiz de brujo como un chivo expiatorio, que vive en sociedad, en medio de las incertezas que una perpetua ambigüedad moral le procura, pero al que combate de manera incesante por humanizarlo gracias a su *téchne*, la dote de capacidades —incluidas la astucia y las que le inducen a obrar mal—, ideas y valores que ha ido atesorando y renovando sin cesar. En el mito, Prometeo fue quien le

procuró ese fuego inconsútil que él convirtió en *téchne*; pero una vez lo tomó en sus manos, echó a andar solo, junto a otros como él en un mundo que empezaba a desencantarse, y que fue construyendo y remodelando al calor de su necesidad. En ese mundo, Prometeo, si desapareció como mito porque el titán que creó a los seres humanos, según nos aseguró Apolodoro, pudo, al reconocerse en cada persona real, disolverse en sus criaturas.

6. Estamos frente a la construcción o aparición de la “Conciencia del otro”, esto es, frente a la consideración de los seres humanos frente a otros seres humanos. Aquí aparece el Otro como un ser que hay que considerar para poder vivir y vivir bien, ese Otro que debemos de reconocer y con el que tenemos que compartir cosas para crear un “nosotros”, y solo así se pueda dar pauta a la moral, a la cultura, al arte, a la normatividad, a la ética, a lo legal y, por supuesto, a la política.

Glosario

Acrópolis: Proviene del griego *ακρος* *akros* (“extremo, cima”) y *πόλις* *polis* (“ciudad”), y hace referencia a la parte más alta de una ciudad.

Amistad: Relación de afecto, simpatía y confianza que se establece entre personas que no son familia.

Armonía: Relación de paz, concordia y entendimiento entre dos o más personas.

Arte: Habilidad o profesión. Conjunto de disciplinas o producciones del ser humano de fines estéticos y simbólicos a partir de un conjunto determinado de criterios, reglas y técnicas.

Atenea: Diosa de la guerra y de la sabiduría.

Destino: Los griegos llamaban al destino *ἀνάγκη* (Ananké) y lo consideraban una fuerza superior no solo a los hombres, sino incluso a los mismos dioses. El destino era personificado por la diosa Moira, rebautizada como Fatum en la mitología romana.

Epimeteo: Hermano de Prometeo. Esposo de Pandora. Podía ver las cosas que ocurrieron en el pasado

Escondrijo: Lugar retirado o secreto donde hay algo escondido, o que es apropiado para esconder a una persona o cosa, o para esconderse.

Fecundidad (fecundo) (fecundar): Unir el elemento reproductor masculino al femenino dando inicio al desarrollo de un nuevo ser vivo.

Furtivamente: De manera oculta o sin ser visto o percibido.

Génesis: Origen o principio de una cosa

Guarnecerse: Ponerse (una persona o un animal) a salvo de un peligro o penalidad en un lugar.

Guerra: Conflicto en el que intervienen dos o más partes. Se aplica a una lucha o enfrentamiento entre países o grupos de personas.

Hefesto: El herrero. Dios del fuego (de la *techné*).

Inerme: Que está desprovisto de armas para defenderse.

Inminente: Que está a punto de suceder o que está muy próximo en el tiempo.

Justicia: Principio moral que inclina a obrar y juzgar respetando la verdad y dando a cada uno lo que le corresponde.

Polis: Nombre que recibe la ciudad-estado de Grecia. La polis era una pequeña comunidad independiente y con autogobierno, integrada por la ciudad y su territorio.

Política: Actividad social de la polis, forma superior de organización de la vida humana.

Prometeo: Titán amigo de los mortales. Roba el fuego para los humanos y es castigado por Zeus.

Pudor: Sentimiento que mueve a ocultar o evitar hablar con otras personas sobre ciertos sentimientos, pensamientos o actos que se consideran íntimos.

Sabiduría: Esfuerzo de la razón por saber cómo se debe vivir.

Techné: Arte de ser productivo acompañado de la razón verdadera; por lo tanto, es un saber hacer.

Trance: Momento o situación muy difícil o apurada de la vida de una persona.

Ultrajaban: Ofender a alguien con hechos o insultos atentando contra su dignidad, su honor, su credibilidad, etc., especialmente cuando se humilla a alguien en público y con cierta violencia.

Zeus: Padre de los dioses y los seres humanos.

Bibliografía

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Aristóteles. (2008). *Política*. No. 116. Madrid: Gredos.

Bobbio, N. (1999). *Teoría general de la política*. México: Trotta.

Camps, V. (2001). *Introducción a la filosofía política*. Barcelona: Crítica.

Platón. (2007). “Protágoras”. En *Diálogos*. Gredos

Salazar, L. (2004). *Para pensar la política*. México: UAM-I.

Nussbaum, C. M. (2012). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz.

Tema 4. Filosofía política iberoamericana

Ana Claudia Orozco Reséndiz

Ficha técnica: Zea, L. (1976). *El Pensamiento Latinoamericano*. 3a ed. Barcelona: Ariel. [Fragmento de la Introducción pp.27-36].

Sinopsis: El fragmento que se presenta a continuación forma parte del libro *El Pensamiento Latinoamericano* del filósofo Leopoldo Zea, se escogió debido a que en estas líneas están expuestas las ideas principales que permiten la distinción de la circunstancia que da lugar a la filosofía iberoamericana. Con esta lectura los estudiantes identificarán los elementos que posibilitan un quehacer filosófico político, en este caso se enfatiza la caracterización de la llamada filosofía política iberoamericana y su importancia con el fin de comprender la diversidad filosófica de México, y en general, reflexionar sobre la de América.

Propósito: Al finalizar la unidad el alumno:

- Ubicará a la filosofía política como una de sus áreas.
- Distinguirá entre ciencia y filosofía políticas para que pueda identificar los rasgos normativos y valorativos de la filosofía política.

Aprendizajes: El alumno:

LA BÚSQUEDA DEL ‘SÍ MISMO’

La historia de las ideas del hombre americano, concretamente del latinoamericano, hace patente un tipo de hombre muy especial que, acaso, ahora podamos relacionar con su idea de la historia. Un modo de ser del americano que Edmundo O’Gorman ha sintetizado agudamente definiéndolo de la siguiente manera: ‘Ser como otros para ser sí mismo’.¹¹ La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera de lo que es. Ayer, semejante a las metrópolis iberas, después semejante a los grandes modelos modernos, a las grandes naciones modernas, Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Esto es, semejante al mundo occidental. Es el hombre que se duele y se ha dolido por estar fuera de esa historia.¹² Es el hombre que ha venido

¹¹ Esta idea es el centro de la meditación de Edmundo O’Gorman sobre el ser de América.

¹² Cf. *mi op. cit.* [sic].

haciendo una historia, la propia historia, pero a regañadientes, a pesar suyo, pretendiendo siempre hacer otra historia que la suya. Es el hombre, ya lo anticipamos, que se empeñó, como ningún otro hombre, en borrar su pasado para crear un futuro aparentemente ajeno de sí mismo, de lo que había sido y, por ende, tenía en alguna forma que seguir siendo al menos en la forma de haber sido.

Pero ¿qué quiere decir este empeño de ‘Ser como otros para ser sí mismo’? ¿Cómo se puede ser a sí mismo siendo como otros? ¿Qué es lo que se quiere de los otros Y qué es lo que se mantiene de sí mismo? ¿Qué es lo que se quiere borrar del pasado, por encontrarse contradictorio con el futuro que se anhela? La historia que aquí exponemos quizá pueda aclarar y contestar a estas preguntas. El latinoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad: la ilustración, el eclecticismo, el liberalismo, el positivismo y, en los últimos años, el marxismo, el historicismo y el existencialismo. En cada uno de estos casos, en la aceptación de estas influencias, ha estado en la mente del latinoamericano la idea central de hacer de su América un mundo a la altura del llamado mundo occidental; de sus pueblos, naciones semejantes a las grandes naciones occidentales. ¿Y qué es lo que ha querido imitar, realizar, de esas naciones o de ese mundo que le sirven de modelo? Desde luego no todo, sino aquello que más caracteriza a ese mundo y a las naciones que lo expresan.

¿Qué es lo que caracteriza al llamado mundo occidental?

Dos aportaciones: sus instituciones liberal-democráticas y su capacidad para el dominio del mundo natural. Esto es, dos técnicas: la técnica de convivencia social teniendo como eje el interés y libertad del individuo, y la técnica de dominio natural. A lo que han aspirado los latinoamericanos en su afán por recrear; por rehacer su mundo, ha sido a hacer de sus pueblos naciones libres y felices, a sus hombres, hombres libres y con un mínimo de confort material. En las grandes naciones que les sirvieron de modelos vieron siempre esa su capacidad para defender las libertades de sus individuos y darles un mínimo de felicidad material. Fueron estas dos técnicas las que trataron de apropiarse los hombres de esta América para hacer de sus pueblos naciones a la altura de las grandes naciones del mundo. El mismo empeño que ahora vemos repetirse en otros pueblos del mundo en situación semejante a la de pueblos como los nuestros, pueblos llamados coloniales. Es la misma preocupación, en nuestros días, de hindúes; chinos, árabes, africanos, etc.¹³

Sin embargo, este afán tropezaba con obstáculos que tenían su origen en la cultura heredada, en lo que podía considerarse social y de dominio natural para crear el futuro de la América Latina, tropezaba con el pasado de ella, con aspectos de su herencia cultural. El afán por hacer de los países latinoamericanos naciones organizadas democrática y liberalmente, tropezaba con un pasado vivo que había hecho

13 Cf. *mi op. cit.* [sic].

de estos pueblos, pueblos organizados despóticamente dentro de un orden estamental, de cuerpos de privilegios. Por otro lado, el afán de hacer de estos mismos pueblos naciones industrializadas, semejantes a sus grandes modelos (Inglaterra, Francia, y los Estados Unidos), tropezaba con una serie de hábitos y costumbres y con la oposición misma de los pueblos modelos. En este aspecto parecía imposible hacer concordar el pasado, lo que había sido, con el futuro, con lo que se quería ser. Había que elegir entre lo que se había sido y lo que se quería llegar a ser. Lo que se había sido impedía el posible llegar a ser.

La adopción de una técnica de convivencia moderna, liberal-democrática, implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo. Esto es, una renuncia a un cierto modo de ser, a un modo de ser heredado por los pueblos de la América Latina. Igual renuncia implicaba la adopción de una técnica para el dominio de la naturaleza.

‘Ser como otros para ser sí mismo’. Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos para ser ¿qué? ¿En dónde está este sí mismo? ¿Acaso este sí mismo consiste en ser siempre como otros? ¿O este ser como otros es sólo un instrumento para ser sí mismo? Si esto es así, ¿en qué consiste este sí mismo? Lo que se trata de adoptar es sólo una técnica, o unas técnicas: las técnicas de convivencia y de dominio natural propias del mundo occidental. Técnicas puestas al servicio de algo que parece imponderable, de algo que no

se acierta a expresar claramente, salvo en un símbolo, en un hombre, en América. Los mismos hombres que hablan de la necesidad de adoptar el republicanismo norteamericano y su sentido práctico, hablan también de una entidad, algo propio de los americanos del sur, de los latinoamericanos, a cuyo servicio deben estar las instituciones democráticas y la técnica industrial.

En la América Latina, a pesar de todos sus dolores y obstáculos, la esclavitud y la discriminación han sido eliminadas. Esto es lo que los latinoamericanos aportan a la balanza de la historia. Esto es lo que consideran como propio. Algo que no han aprendido, algo que no han imitado, sino algo que les pertenece ya en el pasado. Algo que ha sido asimilado, hasta hacerlo propio, y a lo cual no renuncia. Algo que consideran debe ampliarse y prolongarse en esta América. Algo que no tiene por qué estar en contradicción con su afán de ser libres y de gozar de un mínimo de prosperidad material. Este algo es lo que estos hombres han visto como original de la América Latina. Esta es la América que se han empeñado en crear.

¿Ser como otros para ser sí mismo? Esto es, adoptar las técnicas o instrumentos materiales que han permitido a otros pueblos el respeto del mundo y la felicidad material de sus individuos, instrumentos puestos al servicio de su especial humanismo, de su idea del hombre, una idea del hombre a la cual no renuncian. Una idea ibera, traída a esta América por hombres que tenían una concepción más amplia de las

relaciones de los hombres con los hombres. Una idea que más tarde fue angostada, recortada, limitada, por intereses mezquinos. Una idea ajena a los hombres que soñaron no crear un imperio cristiano en el que todos los hombres fuesen considerados como semejantes.¹⁴ Un cristianismo ajeno al catolicismo repudiado por los emancipadores mentales de la América ibera. Tal es el pasado que de una manera o de otra se hace sentir, aunque a veces aparezca como un imponderable, como algo que no puede expresarse. Sin embargo, este ideal, esta idea, parecía encontrarse fuera de lugar y fuera de tiempo, en un mundo que había puesto el acento en el desarrollo absoluto del individuo y la capacidad de éste para triunfar en la tierra. El mundo de los pueblos occidentales; el mundo del «yanki» y del inglés, del francés y holandés que habían creado un nuevo imperio. Un mundo en el que triunfaban los más hábiles, los mejores, sin piedad para los menos hábiles, para los llamados inferiores. Era frente a este mundo que los pueblos latinoamericanos tenían que fortalecerse, aunque fuese a costa de la renuncia del pasado, pero ya vemos que no de todo el pasado, sino del pasado que estorbaba su capacitación para reforzar la herencia que trataba de potenciar. 'Ser como otros', en aquello que sirviese a su afán de «ser sí mismo»; una renuncia relativa para lograr una reafirmación de lo más positivo de su ser. Un aprovechar el futuro, pero no para ser cualquier cosa, sino aquello que

¹⁴ Cf. *mi op. cit.* [sic].

trataba de reafirmar. Ni renuncia radical al pasado, ni aceptación plena del futuro. El dilema no era tan radical, aunque tomaba caracteres radicales: la América Latina, al igual que todos los pueblos, ligaba su pasado, un determinado pasado, renunciando a otro, para hacer su futuro; pero no un futuro cualquiera, sino el futuro por el cual habían soñado en el pasado otros hombres como ellos. El futuro de los pueblos latinoamericanos que ahora, en nuestros días, parece ser el futuro de todos los pueblos que se han encontrado o se van encontrando en sus circunstancias.

La herencia ibera

En el pasado, en ese pasado del que ha tomado conciencia el iberoamericano para su asunción, se planteó ya el problema que había de seguirse planteando al latinoamericano. Fue el momento en que se deslindó la modernidad de la cristiandad, el futuro del pasado. El hombre occidental, ya lo hemos visto, sin mayores remordimientos echó por la borda un pasado que le estorbaba para luego convertirlo en instrumento de su futuro. No pasó lo mismo con el ibero, que se empeñó en prolongar su pasado cristiano en el futuro moderno. El occidental, puesto a elegir entre su pasado cristiano y el futuro moderno, se quedó con el futuro para regresar después y modernizar su pasado, creando, inclusive, un cristianismo al servicio de su futuro; el protestantismo, y más concreta-

mente, el calvinismo y el puritanismo¹⁵. El ibero, por su lado, puesto también a elegir, acabó quedándose con su cristianismo anquilosado, con un catolicismo ajeno a lo que implicaba su nombre. Sin embargo, hubo un momento, un momento de ese pasado perseguido después por los latinoamericanos; en que trató de hacer algo semejante a lo hecho por los occidentales, pero en dirección contraria: cristianizar la modernidad y no modernizar el cristianismo.

La modernidad había puesto el acento en la libertad del individuo y en su felicidad material opuestos al sentido de comunidad cristiano-medieval y a su despegue por los bienes en esta tierra. Los iberos, lejos de ver esta oposición vieron, por el contrario, la posibilidad de su acoplamiento. La libertad del individuo no estaba reñida con el auténtico espíritu de comunidad cristiano, todo lo contrario, lo completaba; sólo dentro de una auténtica comunidad cristiana era posible esa libertad sin peligros de libertinaje. En cuanto a la felicidad de los hombres en este mundo no estaba reñida con la felicidad y salvación en el otro. Sin embargo, la pugna no se evitó, la pugna entre los hombres empeñados en modernizar al cristianismo y los hombres empeñados en cristianizar al modernismo. En esa pugna, ya lo sabemos, triunfaron los primeros planteándose el dilema propio de los iberos: ¿modernidad o cristianismo? ¿Lo uno o lo otro? La conciliación, tal y como la buscaba el mundo íbero, era ya imposible.

15 Cf. capítulos IX y X de *mi op. cit.* [sic].

Fue esto lo que provocó esa filosofía de la historia propia de los pueblos de la América Latina; filosofía de desarraimientos. Elección entre lo que se había sido y lo que se quería ser. La cristianización del mundo moderno era imposible: había que modernizarse o resignarse a ser el pasado. España, y con España Portugal, se resignó a ser el pasado y en esta resignación arrastró a sus colonias en América. Sin embargo, no es esta resignación la que importa, sino la que intentó antes de resignarse, sus esfuerzos por conciliar un mundo que no tenía por qué escindirse. Esfuerzos que, tanto en la península ibérica como en lo que fuera sus colonias americanas, se repitieron.¹⁶

Este primer intento se realizó en el siglo xvi. La organización política española del siglo xvi, dice Fernando de los Ríos, quiso salvar la catolicidad. «Frente al primado de la razón individual —que a la postre había de sobrenadar en la cultura nacida al calor de la Reforma— defendía España la unidad del espíritu universal, la expresión de esa unidad en la tradición, en la continuidad del esfuerzo simbolizado por la iglesia. En el momento en que se gesta en el mundo una concepción que otorga la preeminencia a la acción encaminada al logro de bienes sensibles, el estado español orienta su vida igualmente en la acción, más señalándole como objetivo la conquista de las almas, a fin de obtener la salvación». De aquí surgió una intolerancia que no iba a estar a la zaga de

¹⁶ Cf. *mi op. cit.* [sic].

la intolerancia a que dio origen la modernidad. Por ello dice el mismo de los Ríos: 'Y lo que en la España del siglo xvi, lo que hace cuatro siglos, se hacía por razones religiosas, hácese hoy, las más de las veces, por razones no tan altas y espirituales, sino por motivos económicos o políticos o por fortalecer el estado nacional' Esto es, la persecución de los discrepantes. Frente a esta intolerancia surgió, en el mismo siglo xvi el afán de tolerancia, la conciliación, la concordia, como instrumentos para lograr la unidad y continuidad de la tradición cristiana. Para salvar el pasado no era menester romper con el futuro. Todo lo contrario, había que hacer de este futuro un instrumento de prolongación del pasado que se quería hacer permanente.

Para ello había que buscar en el futuro lo que unía con el pasado y no destacar lo que separaba y rompía con él. Había que esperar, estar a la expectativa, como diría Mayz Vallenilla, de aquello que mejor se concilia con el rico pasado cristiano del que se había hecho un paladín el mundo ibero. Un pasado cristiano concebido, en su más alta expresión, como humanismo. El humanismo de los hombres que se saben de un mismo origen dentro del cual carecen de sentido las desigualdades naturales sobre las cuales alzará su nuevo orden la modernidad, el mundo occidental. Este mundo había originado nuevos e importantes valores que deberían ser asimilados para elevar más alto la humanidad. Lo importante era la unidad de pueblos y de hombres por lo humano, por lo que tenían semejantes. Los valores modernos deberían estar al servicio de este valor

central, el valor y la dignidad del hombre destacaba por el cristianismo. Una dignidad que no tenía por qué ser menoscabada por la libertad de los mejores, sino por el contrario, como garantía de que esta libertad tenía que ser reconocida en todos los hombres. Tampoco el confort material de unos cuantos, levantado sobre la miseria de una mayoría, porque esto también era contrario al espíritu de dignidad humana señalado por el cristianismo. Libertad y confort material, sí; pero reconociendo el derecho que para ambos tienen todos los hombres, por el simple hecho de ser hombres.

La España del siglo XVI, lejos de oponerse a la incorporación de todos los hombres en el orden que trataba de establecer, se empeñó en su logro reconociendo humanidad a todos los hombres, con independencia de su raza, color, cultura, etc. Sin embargo, esta misma España se sintió obligada a realizar esta incorporación del hombre en su idea de humanidad utilizando, inclusive, la fuerza. Y fue aquí donde se escindió, evitando la conciliación que anhelaba. La libertad del individuo y su afán por alcanzar un mínimo de seguridad y felicidad en este mundo fueron vistos como contrarios a la salvación del hombre. Y al hacerse esto se amputó al hombre mismo la idea total que se tenía del mismo. Y el hombre concreto, el hombre de carne y hueso, se vio obligado a tener que elegir entre su salvación en este mundo o en el otro, entre la modernidad o el cristianismo, entre lo que quería ser o lo que había sido. ‘El estado español —dice también Fernando de los Ríos— trató de organizarse desde 1481 hasta 1598, conforme a un cierto

tipo de estado totalitario y, en cierta medida, fue derrotado. La fuerza central dominadora de la voluntad de España era una trascendental idea, una concepción religiosa de la vida, encarnada en la iglesia católica. Los jóvenes, como los viejos, deberían meditar sobre las consecuencias históricas que tal aspiración ha tenido en España. Aquellos que aspiraban a unificar la conciencia española por la fuerza la han dividido hoy. Desde entonces la historia de España ha sido un drama de dimensiones universales: el dilema de la libertad espiritual'.¹⁷

«Libertad espiritual», he aquí lo que puede ser el meollo de toda la historia de los pueblos de origen ibero. Una libertad que, teniendo la misma fuente, resulta distinta de la idea de libertad esgrimida por los pueblos occidentales¹⁸. Libertad espiritual puesta en antagonismo con la idea de comunidad cristiana que España trató de imponer por la fuerza, negándose a la conciliación que buscaron los mejores de sus hombres. Esta es la libertad que está en oposición con el catolicismo de que hablarán la mayoría de los pensadores latinoamericanos. Libertad espiritual que no estaba en antagonismo con la creación de una comunidad cristiana, sino sólo en antagonismo con el instrumento con que se quería establecerla, en antagonismo con la técnica para establecerla. Es esta técnica la que se repudia para adoptarse la que había hecho patente la modernidad al revés de sus instituciones

¹⁷ Fernando de los Ríos, *Religión y cultura en la España del siglo XVI*, México, 1957.

¹⁸ Cf. *mi op. cit.* [sic].

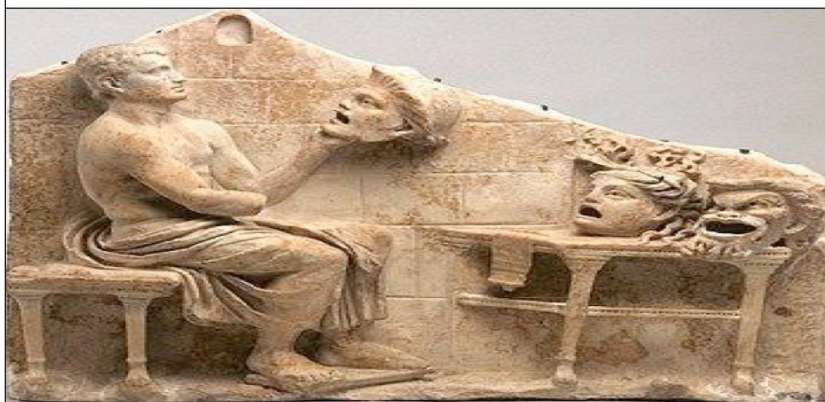
democrático-liberales. Adopción de una técnica de convivencia moderna puesta al servicio de un viejo sentido de convivencia ibero. Sentido de convivencia que no hace de la sociedad un instrumento del individuo, sino expresión de ideales comunes. Sentido de convivencia que da origen a comunidades como expresión de comunidad de personas. Esto es, unidad de voluntades hacia metas que trascienden los puros intereses del individuo. Igualmente, la adopción de una técnica de dominio natural para dar a esta misma comunidad la resistencia que era menester en un mundo en el que predominaba la preocupación por el individualismo que triunfa sobre cualquier obstáculo. No el simple afán de dominio material, sino su utilización para hacer más llevadera la convivencia humana orientada hacia fines que transcendían las metas puramente individuales. Tal es la herencia ibera, el pasado propio de la historia del hombre latinoamericano, un pasado que se ha tendido a realizar en el futuro con los instrumentos que proporcione el advenir.

Sugerencias de actividades de aprendizaje:

Impulso a la lectura y a la escritura:

1. Subraya las ideas que consideres filosóficamente más relevantes e identifica los conceptos y categorías que están en el texto.
2. Realiza un Cuadro comparativo a partir de la lectura que realizaste. El Cuadro debe tener tres columnas, una para enunciar las características políticas del pensamiento iberoamericano y las otras con los elementos que dejen ver las aportaciones de la Europa, ibérica y occidental.
3. Al final del Cuadro comparativo, agrega un comentario conclusivo con una reflexión propia acerca de lo que consideras sobre pensamiento filosófico iberoamericano político.

Unidad II. Repercusiones de la Filosofía Política en el mundo actual



Anónimo. *Comediante Romano*. Relieve complexus. U. de Princeton. 2010.

Propósito: Al finalizar la unidad el alumno valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizajes: El alumno interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana.

Argumenta y analiza la construcción de la ciudadanía hacia (desde) una cultura para la paz como una alternativa contra la violencia generalizada actual.

Temática:

- BIOPOLÍTICA: VIOLENCIA
POLÍTICA Y LA MORAL
- VALORES DE LA DEMOCRACIA
EN EL MUNDO ACTUAL
- FORMAS DE GOBIERNO
- FILOSOFÍA Y EL IMPACTO
DE LAS TECNOLOGÍAS EN LA
EDUCACIÓN, EL PODER Y LAS ARTES

Tema 5. Biopolítica: La violencia política y la moral

María Gabriela Camacho Ledesma

Ficha técnica: Sánchez Vázquez, A. (1976). *La Violencia política y la Moral*. En Ética y Política. México: fce.

Sinopsis: El presente texto es un clásico de filosofía política y ética que presenta de manera reflexiva y crítica, desde la violencia como un medio para ciertos fines de gobierno, hasta la violencia en las revoluciones.

El autor nos conduce a la reflexión para que reconozcamos que vivimos en la violencia, y nos da ejemplos de ella; nos proporciona una definición extensa de esta, la cual podemos percatarnos que en esa descripción entran todos los tipos de violencia, haciendo énfasis que la violencia siempre tiene un carácter instrumental.

Sánchez Vázquez, menciona que hay violencia que puede

ser justificada y otras no, de las que no pueden justificarse, por ningún motivo, son aquellas que se ejercen con particular crueldad y que sólo sirven para fines profundamente egoístas; entre esas violencias son las llamadas violencias políticas.

Justificación: Este texto permitirá que los alumnos y alumnas:

a) Comprendan qué es la violencia política y cómo se relaciona con la moral, b) Entiendan la definición de violencia y por qué no puede ser justificada, c) Reflexionen por qué hay un tipo de violencia, que puede ser justificada, y d) Comprendan el daño inmenso que causa la violencia.

Propósito: Al finalizar la unidad el alumno: Valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizaje: El alumno: Interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana.

Argumenta y analiza la construcción de la ciudadanía hacia (desde) una cultura para la paz como una alternativa contra la violencia generalizada actual.

LA VIOLENCIA POLÍTICA Y LA MORAL

Tercera Conferencia

I. Antes de preguntarnos si somos o no violentos por naturaleza, que es la pregunta que habitualmente se hacen los filósofos, habría que reconocer la sencilla verdad de que —al menos por un largo ahora— en la realidad estamos o vivimos en la violencia, en sus más diversas formas: bélica, política, urbana, rural, familiar, de género, criminal, etc. Partiendo de este reconocimiento elemental, habría que admitir asimismo que, por vivir en ella, todos —filósofos o no— tenemos una idea —más o menos clara— de la violencia. Y, sin embargo, a poco que reflexionemos sobre ella, esta idea se oscurece y se problematiza. Ante la violencia surge un cúmulo de interrogantes. De ellos extraeremos algunos que plantean una forma específica de violencia: la política, y, con respecto a ésta, los interrogantes que plantean sus relaciones con la moral. Pero, no podríamos responder a ellos, y adentrarnos en estas cuestiones, si no nos aventuráramos antes a precisar qué entendemos por violencia. O sea, a definirla, corriendo así el riesgo de encerrarla en esa cárcel conceptual que es toda definición. Cárcel, sí, porque la violencia definida siempre será, en la vida real, algo más de lo que encierra su definición.

Pues, bien, con esta cautela, veamos una definición de la violencia que goza de bastante aceptación en los pagos de la filosofía moral y política. Y la definición sería esta: violencia es el ejercicio intencional de la fuerza por un sujeto (indivi-

dual o colectivo) contra otro (también individual o colectivo) para imponerle su voluntad al causarle determinados daños o sufrimientos.

Como puede advertirse fácilmente, se trata de una definición de la violencia en sí, independientemente del fin al que pretenda servir y de las consecuencias que pueda tener. Ciertamente, la violencia, así definida, comprende una intervención intencional de carácter físico —es decir, sobre el cuerpo del otro—, intervención que se ejerce contra su voluntad y le daña físicamente. Pero, no sólo corpóreamente, sino también psíquicamente, como sujeto moral, al alterar o destruir la autonomía y libertad. De la definición de la violencia en sí, se desprende que no puede justificarse moralmente, pues ¿cómo se podría justificar, desde el punto de vista moral, un acto con el que se trata de doblegar la voluntad del otro, atentando contra su autonomía y libertad? No hay, pues, justificación moral de la violencia dada su perversidad intrínseca, en cuanto que entraña una relación de dominio o imposición de uno sobre otro. Ahora bien, la definición general, abstracta, que lleva a esta conclusión, justamente por su generalidad y abstracción, deja fuera —como ya hemos señalado— dos aspectos esenciales antes mencionados: su relación con cierto fin y sus consecuencias. Dos aspectos esenciales que no forman parte de la violencia, tal como la hemos definido, pero sí de toda violencia, como se ha dado históricamente y como sigue dándose en la realidad. Pues la violencia no existe en sí y por sí, como si fuera un fin en sí mismo.

En verdad, no existe la violencia por la violencia; real, efectivamente, existe como medio al servicio de un fin con el que pretende justificarse. Tiene, por tanto, un carácter instrumental, como medio para alcanzar determinado fin. Sea este un fin valioso o no, o sea que se considere como tal, se pretende lograrlo mediante la violencia; es decir, doblegando la voluntad del otro, desplegando contra él cierta fuerza física. Aunque hay fines —como la liberación de un pueblo de la opresión del despotismo— que sin ser violentos por su propia naturaleza pueden exigir la violencia para realizarse; hay también fines —como los racistas de la ideología nazi— que por su naturaleza son violentos, en cuanto que para realizarse reclaman necesariamente la violencia. Hay cierta coherencia —siguiendo con el mismo ejemplo— entre esos fines racistas y los medios de exterminio de masas de razas supuestamente inferiores (judíos, gitanos) para imponer la “superioridad” de la raza aria.

II. Ahora bien, la violencia en acto, en la realidad, es —sobre todo— asunto de los medios y no de los fines. Se caracteriza, por ello —como venimos insistiendo—, por su carácter instrumental, por su condición de medio al servicio de determinado fin. Pero toda violencia tiene también —y éste es el otro aspecto esencial de ella que hemos mencionado— consecuencias. Cuando hablamos de consecuencias no sólo tenemos presente el daño físico y moral que causa a otro, sino también las consecuencias que tiene para la violencia misma, en cuanto que pueden contribuir a agudizarla

o extenderla, o bien, a debilitarla o reducirla. Ciertamente, no podemos poner en el mismo plano la violencia despótica, por ejemplo, que genera más violencia, al cerrar toda vía de entendimiento y convivencia, y la violencia liberadora que permite abrirlas. En este sentido, históricamente, no se puede igualar la violencia opresora de las potencias coloniales y la violencia insurgente, revolucionaria de los pueblos que la sufren y luchan contra ellas.

III. Una vez precisada la naturaleza de la violencia, efectiva con respecto a sus fines y a sus consecuencias —y ya instalados en su espacio efectivo—, volvamos a la cuestión antes planteada: la de su justificación o injustificación moral. Y, al plantearla, tenemos presente, sobre todo, una forma específica de ella: la violencia política, ya sea la violencia que se ejerce desde el poder, ya sea la que practican individuos o grupos sociales contra él.

Debe quedar claro que la cuestión no se plantea, por tanto, con respecto a la violencia, considerada intrínsecamente, en sí y por sí, que, por su perversidad propia, no podría justificarse moralmente. Ahora bien, ¿podría afirmarse lo mismo —es decir, que no se justifica moralmente en ningún caso— de la violencia efectiva? Insistimos, se trata de la violencia que, a diferencia de la otra —la violencia abstracta, en general, en sí—, incluye necesariamente los dos aspectos esenciales que no aparecen en su definición; o sea, sus consecuencias y su condición de medio al servicio de un fin. Pues bien, nuestra respuesta a la cuestión planteada es negativa; es decir, no toda violencia real

debe ser condenada moralmente. Y a esto agregamos que sólo una ética de tipo kantiano abstracto y formal, que concentra su atención en la intención del sujeto, cualquiera que sea el contexto en que se dan sus actos morales, o una “ética de la convicción”, como lo que así llama Max Weber, una ética que se desentiende de las consecuencias en la aplicación de sus principios, pueden considerar negativamente toda violencia. Aunque, a este respecto, hay que precisar —como en cierto modo lo acabamos de hacer— que la absolutización de los principios lleva a justificar toda violencia en la defensa o aplicación de ellos. Así lo testimonian la justificación por los principios de la violencia extrema empleada en los siguientes ejemplos de la historia contemporánea: los campos de exterminio nazi por la superioridad racial alemana; el Gulag soviético por el socialismo que falsamente se invocaba, y los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki por los valores de la democracia y la libertad que el gobierno de los Estados Unidos decía representar. Es decir, en todos estos casos extremos, la violencia se pretende justificar por su condición instrumental o de medio eficaz al servicio de los fines correspondientes. O sea, no se glorifica la violencia, pero se la acepta y justifica por el fin, supuestamente valioso, al que sirve. Así sucede, respectivamente, en los ejemplos anteriores: cuando es falso, en la ex Unión Soviética, puesto que no era propiamente socialista, o cuando es hipócrita, al proclamar los Estados Unidos un fin que ocultaba —como ocultó también en la reciente guerra contra Iraq— sus verdaderos fines. Y

con estos fines —aberrantes, falsos o hipócritas— se pretende justificar los medios violentos, por criminales que sean. No se justifica, pues, la violencia por la violencia misma, sino por lo fines que proclaman y la ponen a su servicio.

Ahora bien, cuando se trata de fines valiosos ¿podría justificarse moralmente toda violencia; o sea, ¿valdría aquí la conocida máxima jesuítica de que el fin justifica los medios? Tal es el meollo, el quid de la cuestión en la relación entre los fines y los medios. Adelantemos nuestra respuesta: el fin —incluso tratándose de un fin valioso— no siempre justifica el medio, pues el uso de ciertos medios tiene límites. En consecuencia, no toda violencia puede justificarse, aunque se pretenda que, al recurrir a ella, se sirve a un fin que es, o se considera, valioso. Volveremos, más adelante, sobre esta importantísima cuestión —no sólo teórica sino práctica— con referencia especial a la violencia política.

Pero, insistamos de nuevo en el carácter instrumental o condición de medio de la violencia. En verdad, lo que se exalta o glorifica es el fin que la justifica, o pretende justificarla, y no la violencia de por sí. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que no han faltado pensadores —pocos por su número— que hacen apología de la violencia de por sí y no sólo por su condición instrumental o de medio; son los que exaltan la violencia por la violencia. O sea, la violencia considerada intrínsecamente positiva, valiosa, de por sí y no por estar al servicio de un fin. La violencia para estos pensadores estaría moralmente justificada. Y este valor o positividad de la

violencia se encontraría —a juicio de ellos— por ser promotora de vida o expresión de creatividad cuando desfallece el ímpetu vital de una sociedad y decae su capacidad creadora. Lejos de descalificarla por su perversidad o de ver en ella —según los casos— una faz positiva o negativa, de acuerdo con su relación con el fin, la violencia se exalta por la positividad que supuestamente le es inherente de por sí.

Ciertamente, los casos de esta exaltación de la violencia en el terreno del pensamiento son más bien excepcionales por su escaso número, pero no faltan algunos. Tales son los de filósofos y pensadores como Eugene Dühring, Friedrich Nietzsche, George Sorel y Frantz Fanon. En cuanto a la exaltación de la violencia en la vida real, la conformidad e incluso el goce con ella lo encontramos en los casos patológicos de enfermos mentales o de sádicos criminales, pero también en quienes por ejercer profesionalmente la violencia en los cuerpos policiacos o represivos acaban por sentirse cómodos con ella y por verla no ya como un medio, sino como un fin en sí. Pero se trata, en el conjunto de los miembros de una sociedad, de la excepción y no de la regla.

IV. Pero volvamos a la violencia normal en la forma de la violencia política. Por tratarse de esta forma específica necesitamos recordar la naturaleza de la actividad —la política— en que se ejerce. Se trata de una práctica colectiva en la que un conjunto de individuos se agrupa libre y deliberadamente para alcanzar ciertos fines que consideran valiosos, fines que varían históricamente e incluso dentro de una misma

sociedad. Señalamos también que la persecución de esos fines por el sujeto político correspondiente (partidos, organizaciones o movimientos sociales) pasa necesariamente por cierta relación con el poder, al que se aspira a mantener, reformar o transformar, relación que apunta al poder como medio o instrumento para alcanzar el fin que dicho sujeto persigue. Los medios son necesarios tanto para acceder al poder como para alcanzar, desde y fuera de él, los fines que se pretenden. Así, pues, toda política comprende dos aspectos esenciales e inseparables: uno que llamamos ideológico-valorativo, del que forman parte los fines, y otro práctico-instrumental, que comprende los diversos medios para alcanzarlos y, entre ellos, como un medio fundamental, el poder mismo. Y es aquí, con respecto a él y en la relación entre gobernantes y gobernados, donde entra en juego la violencia, pues el poder político hasta hoy no existe fuera o al margen de la violencia.

Ciertamente, todo poder expresa una relación de dominio, relación que varía históricamente y que, en nuestro tiempo, oscila entre los extremos del poder que, asentado sobre todo en la violencia, escapa totalmente al control de los gobernados (poder despótico, dictatorial o totalitario) y del poder en el que la violencia —sin ser descartada nunca— deja de tener ese papel determinante al admitir cierto control por parte de los ciudadanos. Tal es el poder que conocemos como democrático representativo: un poder que admite ese control siempre que no afecte las bases económicas y sociales capitalistas a las que le corresponde necesariamente. Ya decía Norberto Bobbio a

este respecto que la democracia —y el poder representativo correspondiente— se detiene en las puertas de las fábricas. Y podríamos agregar que hoy se detiene también ante los medios más importantes para formar —o deformar— la conciencia y la voluntad de los ciudadanos; o sea, los medios de comunicación de masas —y particularmente, los televisivos— de propiedad privada.

Aunque ha tardado siglos en reconocerse, el papel de la violencia en las relaciones entre gobernantes y gobernados es tan viejo como la historia del poder y de la política. Sin embargo, sólo hace unos 150 años, este papel fue reconocido por Marx y Engels al poner de relieve el carácter violento de la dominación del Estado, como expresión de la dominación de las clases explotadoras y opresoras sobre las explotadas y oprimidas. Más tarde, el sociólogo Max Weber vino a reafirmar y a convertir en una idea comúnmente aceptada la tesis de Marx y Engels de que todo poder político es violento por naturaleza, agregando, por su cuenta, que sólo él tiene —o más exactamente—, reconoce y asume el monopolio legítimo de la violencia. O sea, sólo el poder tiene el derecho a recurrir a la fuerza. Por tanto, toda violencia que se ejerza contra él, o al margen de él, carece de legitimidad.

V. Ahora bien, cuando volvemos los ojos al pasado, nos encontramos, en primer lugar, con que la violencia está vinculada tan frecuente y estrechamente con los grandes acontecimientos históricos, que no podemos dejar de dar la razón a Marx cuando dice que la violencia es “la partera de la

historia”. Pero con esto Marx no pretende formular un juicio de valor, o exaltarla, sino simple y sencillamente registrar el hecho de su persistente e importante presencia a lo largo de la historia. Sin embargo, acontecimientos tan violentos como las conquistas, invasiones y colonizaciones de pueblos se han considerado siempre legítimos desde la óptica del poder dominante que las ha llevado a cabo, en tanto que otros acontecimientos históricos violentos, como las grandes revoluciones del pasado —la inglesa, la norteamericana, la francesa o las de independencia en América Latina— se han considerado ilegítimas, en su tiempo, desde la perspectiva del poder que venía a ser destruido por esas revoluciones. Y lo mismo cabe decir de las revoluciones contemporáneas, como la mexicana, rusa, china, argelina o cubana. Y, consecuentemente, en todas ellas se ha juzgado negativamente el papel determinante que la violencia ha desempeñado en esas revoluciones.

Hay historiadores —conservadores, por supuesto— que lejos de reconocer el significado histórico universal de la Revolución francesa —con su aportación a la libertad, la igualdad política y la justicia social, no obstante, sus límites de clase como revolución burguesa— sólo ven, como saldo de ella, la violencia, el terror y, sobre todo, la violencia que ejerció el pueblo contra la aristocracia. De la misma manera que, de la Revolución mexicana, historiadores de esa marca no retienen sus logros políticos y conquistas sociales, sino los actos violentos asociados sobre todo a Pancho Villa. Por tanto, cuando se trata de revoluciones ya sean las burguesas

del siglo XVIII, las independentistas del XIX o las anticoloniales y sociales del siglo XX sale sobrando el criterio weberiano de legitimidad, pues está en todos esos casos asociada —de acuerdo con ese criterio— al poder vigente, no a la insurgencia o revolución contra él.

Pero a la hora de juzgar la violencia política, no basta juzgarla o valorarla por uno de los lados de la política: el práctico-instrumental; es decir, por su consideración de medio y, en consecuencia, por su eficacia. Como tampoco basta juzgar la violencia por el otro aspecto de la política: el ideológico-valorativo, ignorando por consiguiente sus consecuencias al servir a determinados fines valiosos, o que se consideran como tales. En ambos casos se evapora o diluye la verdadera relación entre la violencia política y la moral. Ciertamente, cuando se trata de juzgar esta forma específica de violencia, hemos de tener presente que no estamos ante la violencia ideal, en sí, sino ante la violencia real, efectiva, que ejercen hombres concretos en una situación dada. Ciertamente, en cuanto medio escogido para realizar un fin, esta violencia no puede dejar de ser juzgada por su eficacia. El fracaso condena toda violencia política que lleva a él. Y, en este sentido, desde este plano práctico-instrumental, puede ser juzgado el éxito o el fracaso de ciertas formas de violencia política en las luchas armadas en América Latina: como éxito en el caso de la Revolución cubana o como fracaso en las guerrillas latinoamericanas: los montoneros en Argentina, los tupamaros en Uruguay, los guerrilleros de Venezuela y

Perú o la guerrilla del Che en Bolivia.

Ahora bien, nos preguntamos, ¿basta juzgar esa forma de violencia instrumentalmente?; o sea, ¿por su éxito o fracaso en la realización de los objetivos que se proponían las guerrillas que recurrían a ella? En verdad, no basta, porque la política no puede reducirse a uno sólo de sus dos aspectos esenciales: el práctico-instrumental. Hay que tener presente también su otro lado: el de los fines y valores que pretende alcanzar, el contenido moral que los impregna y el que se pone de manifiesto en el comportamiento de sus actores —los guerrilleros— al tratar de alcanzarlos. Y, en este sentido, es ejemplar la guerrilla de Bolivia y, sobre todo, la figura de su jefe, el Che Guevara. Treinta y tantos años después de su fracaso político-militar se mantiene viva la memoria de esta guerrilla y, sobre todo, la del Che, no sólo por el contenido valioso de sus fines, impregnados de una profunda moral, sino también por los valores morales —heroísmo, sacrificio, solidaridad, coherencia, etc.— que pusieron de manifiesto sus combatientes en la lucha y que encarnó ejemplarmente con sus actos y su muerte el Che Guevara. No es casual que tras de tantos años, cuando las figuras más veneradas de la izquierda de otros tiempos —Lenin, Stalin, Mao— hayan desaparecido de la escena, la del Che aparezca, una y otra vez, en todas las movilizaciones de la juventud rebelde y de los partidos y movimientos de izquierda. No es la estrategia del Che en Bolivia la que trae su figura a ellas, sino la grandeza moral que mostró en su lucha política. Pero volvamos

a la violencia como medio; es decir, como parte del aspecto práctico-instrumental de la política.

VI. La violencia en su condición de medio, cualesquiera que sean los fines a los que pretenda servir, tiene límites. Ciertamente, no desde el punto de vista puramente instrumental, pues, desde él, lo que cuenta sólo es su eficacia. Cuanto mayor sea ésta, tanto mejor. Sin embargo —insistimos—, la violencia tiene límites. ¿Cuáles? Los que le impone el otro aspecto esencial de la política: el ideológico-valorativo, del que es parte integrante la moral. Límites, por tanto, que sólo puede saltar la política pragmática, “realista”, que se mide por su eficacia, prescindiendo de la moral, o también la política que, absolutizando sus principios, recurre a cualquier medio por aberrante que sea desde un punto de vista moral.

Así, pues, la violencia política —en cuento medio—, ya sea la que se ejerce desde el poder, fuera de él o contra él, tiene límites, desde el momento que ha de ser juzgada no sólo por su eficacia, sino también moralmente por el uso que hace de ciertos medios. Y así hay que juzgar la política que recurre a cierta violencia extrema, por eficaz que sea, si es que lo es. Y esto se aplica a la política que hace del terror el elemento fundamental y constante de su aspecto práctico-instrumental. Se trata de la política que, por descansar sobre todo en el terror, se conoce como terrorismo. Pero ¿qué podemos entender por terrorismo? Entendemos el ejercicio indiscriminado de ciertos actos violentos (tortura, secuestro, desaparición física, tiros en la nuca o asesinatos por la espalda, explosiones de bombas

en lugares públicos, etc.) cuyas víctimas son generalmente inocentes. Ahora bien, si es cierto que semejante política se ha ejercido desde fuera del poder o contra él, también lo es que se ha practicado, como demuestran una serie de experiencias históricas concretas, desde el poder mismo, como terrorismo de Estado. ¿Qué mayor terrorismo que el practicado por el Estado imperial norteamericano, en una guerra absolutamente injusta, con sus bombardeos masivos y los “daños colaterales” consecuentes sufridos por miles y miles de víctimas inocentes o las prácticas terroristas que conlleva la ocupación de un país soberano? Se justifica plenamente la condena moral de este terrorismo de Estado, ya que se trata de una violencia indiscriminada contra víctimas inocentes. Pero también hay que condenar el terrorismo, aunque se practique en nombre de un fin legítimo, como puede ser la autodeterminación nacional o la liberación política y social. Y hay que condenarlo no sólo moralmente, por los sufrimientos que inflige —con sus asesinatos y secuestros— a víctimas inocentes —entre ellas las más indefensas: niños y ancianos—, sino también políticamente, porque este terrorismo lejos de servir al fin valioso que proclama obstruye su conquista. Y la obstruye, porque al descartar otras vías específicas, democráticas, de acción —cuando no están cerradas—, excluyen de la participación política, colectiva, en el logro de este fin, a amplios sectores de la población. Lo cual, por reducir esa participación a una minoría iluminada o mesiánica, pero criminal, es incompatible con la verdadera política —democrática— de la izquierda.

VII. Así, pues, la condena del terrorismo se justifica moralmente, cualesquiera que sean los fines que se invoquen, valiosos o no, legítimos o no, y cualesquiera que sean sus orígenes. Pero tampoco puede justificarse que se condene una forma de terrorismo: el que nace del fanatismo o la desesperación contra el poder, y se cierran los ojos ante otra tan importante por su extensión y profundidad como el que se ejerce desde el poder; o sea, el terrorismo de Estado, como el que ejercen hoy los Estados Unidos, y además en nombre de la lucha contra el terrorismo. Tampoco puede admitirse que se confunda interesadamente con el terrorismo —particularmente por los que practican una política terrorista de Estado— toda forma de violencia. De acuerdo con esta impostura, la lucha violenta contra un poder vigente, como las revoluciones y la de las guerrillas latinoamericanas del siglo pasado, o las luchas del pueblo palestino o la resistencia iraquí contra la ocupación del país en el presente, serían terroristas.

Cierto es que algunas formas de violencia política, como la lucha armada de las guerrillas latinoamericanas que acabo de mencionar, pueden ser criticadas desde el punto de vista político practico-instrumental en cuanto que los medios escogidos, su táctica, no condujeron al objetivo liberador que perseguían. Sin embargo, como subrayamos con respecto a la guerrilla del Che en Bolivia, no obstante, su resultado —en el caso de esta guerrilla, el fracaso— la forma de violencia

contra un poder opresor se justificaba políticamente al cerrarse toda vía pacífica, democrática. Pero, sobre todo, se justifica moralmente como toda lucha contra la opresión, la explotación, la invasión o la ocupación. Y esta justificación se mantiene cualquiera que sea el desenlace político de esa lucha, siempre que estén cerradas las vías pacíficas y democráticas. La violencia política, en su forma de lucha armada, se justifica, asimismo, moralmente, aunque haya que condenar los actos concretos terroristas que puedan darse —injustamente— en el marco de una lucha justa.

VIII. Así, pues, aunque la violencia en sí, general o abstracta, siempre es indeseable, cuando se trata de la violencia real, efectiva, hay que distinguir entre una forma de violencia y otras. Y así habrá de ser mientras vivamos en ella y no se cumpla la utopía de un mundo no violento, en el que la convivencia entre los individuos y los pueblos domine sobre el antagonismo en sus relaciones mutuas. Ahora bien, si esta no-violencia ha de llegar algún día, no será —como postula la ética discursiva— por la vía del discurso, que excluye imaginariamente todo antagonismo social, ya que poderosos intereses particulares conspiran contra ese discurso, al situar a los sujetos que dialogan, discurren o argumentan en posiciones asimétricas, intereses particulares que no renuncian, en su defensa, a la violencia.

Pero, dejemos a un lado la utopía —tan lejana como incierta— de la no-violencia y volvamos, para terminar, a este mundo nuestro en el que la violencia existe real, efectiva-

mente y, en especial, como violencia política. Con respecto a ella, formularemos, a modo de conclusión, tres verdades y tres falacias, que expresaremos en los términos siguientes:

Primera verdad: Hay una perversidad intrínseca en toda violencia, considerada en sí, o abstractamente, que la hace indeseable y condenable. Ahora bien, en la vida real, la violencia —por su carácter instrumental— es ambivalente: puede reafirmar y extender esa perversidad o contribuir a limitarla o trascenderla.

Segunda verdad: Siendo indeseable, la violencia existe realmente y se justifica política y moralmente cuando se cierran las vías no-violentas, o cuando la renuncia a ella traería una violencia mayor.

Tercera verdad: Hay formas de violencia política —como el terrorismo— que cualesquiera que sean los fines que se invoquen o su eficacia —como medio— no se justifican política ni moralmente.

Y, junto a estas tres verdades, formularemos también las tres falacias siguientes:

Primera falacia: La de la “espiral de la violencia”, según la cual la violencia siempre engendra violencia. Con ella, se tiende a descalificar toda forma de violencia política, aunque en realidad la que se descalifica es una forma específica de ella: la violencia insurgente o revolucionaria.

Segunda falacia: La de que la violencia es fatal o inevitable, dada la naturaleza humana biológica, supuestamente agresiva del ser humano, o bien egoísta, competitiva por su naturaleza

antropológica, inmutable, atemporal y ahistórica. La primera tesis ha sido desmentida por la ciencia, y la segunda por la concepción del hombre como ser histórico y social.

Tercera falacia: La de que la no-violencia en las relaciones humanas sólo podría alcanzarse por una vía no-violenta —la del discurso—, sin tener en cuenta que los antagonismos sociales generados por intereses particulares, no generalizables, interfieren negativamente en ese discurso.

Sugerencias de actividades de aprendizaje:

1. A partir de la lectura, elabora una serie de notas que den razón de lo siguiente:
¿Qué tipos de violencia nunca pueden ser justificadas y por qué?
2. Construye un mapa que contenga los tipos de violencia, quienes la ejercen y qué fines persiguen.
3. Contesta la siguiente pregunta:
¿Por qué la violencia política es una violencia “real, efectiva, que ejercen los hombres concretos en situaciones concretas”?
4. Para pensar, reflexionar y argumentar:
 - a) ¿Por qué la violencia insurgente o revolucionaria puede ser justificada y cuáles son sus límites?
 - b) Construye dos propuestas para crear una cultura sin violencia.

Tema 6. Valores de la Democracia en el mundo actual

Mario Santiago Galindo

Ficha técnica: Santiago, M. (2021). Hacia una democracia participativa. En *Antología Didáctica. Temas Selectos de Filosofía II*. dgcch/unam. Texto exclusivamente para la antología, por el autor.

Sinopsis: El presente texto reflexiona en torno a los límites y posibilidades de la democracia en sus tres dimensiones fundamentales: la directa, la representativa y la participativa. Para ello se divide en tres apartados: en el primero, se delinean las principales tesis de la democracia y de la democracia directa; en el segundo, se expone la democracia representativa desde el pensamiento liberal, y, por último, en el apartado tres y en la conclusión, desde Crawford B. Macpherson y, más allá de él, desde Dussel se vislumbra la viabilidad de una democracia

participativa articulada con una representativa que sea factible en sociedades tan numerosas como las actuales.

Justificación

Propósito: Valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizaje: Interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana.

HACIA UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

En los países occidentales ha predominado un mecanismo para elegir y legitimar gobiernos llamado democracia representativa liberal. Dicha democracia, parece eclipsar la definición de lo que sería la democracia en tanto tal, desdibujando otras formas tales como la directa o la participativa. Si bien la democracia directa es impracticable en Estados tan grandes como los modernos, que están constituidos por millones de personas, ya que fue concebida en pequeñas ciudades de la antigüedad. La democracia participativa, que busca unificar a la representativa y directa, no ha sido pensada en el horizonte

del liberalismo, pues justamente ésta pone en cuestión la conciencia individualista del liberalismo; dado que la democracia participativa se funda en un sentimiento de comunidad, que el liberalismo desarraigó con su idea del individuo.

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

El presente ensayo está dividido en tres apartados: en el primero, se delinearán las principales tesis de la democracia y de la democracia directa; en el segundo, se expone la democracia representativa desde el pensamiento liberal, y, por último, en el apartado tres y en la conclusión, desde Crawford B. Macpherson y, más allá de él, desde Dussel se vislumbra

la viabilidad de una democracia participativa articulada con una democracia representativa que sea factible en sociedades tan numerosas como las actuales.

Democracia y democracia directa

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

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros, que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a la que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama (Tucídides, 1987: libro 11, párrafo 37).

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

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

Por la misma composición de las sociedades es que hay

varias formas de democracia, entre las que se destacan: 1) la *igualitaria* que se caracteriza porque los pobres no sobresalen más que los ricos, y ninguno ejerce soberanía sobre el otro, sino que ambos son iguales; 2) la *tributaria* es aquella en la que las magistraturas se conceden a partir de los tributos; 3) basada en la no *desacreditación* para participar del gobierno, y la ley es la que manda; 4) en la que todos, en tanto son ciudadanos, *participan de las magistraturas*, pero la ley es la que manda, y 5) donde el pueblo es soberano y no la ley, esto ocurre por causa de los demagogos.

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

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

Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión

desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia (Tucídides. 1987: libro 11 párrafo 37).

Se van delineando, por consiguiente, dos tipos de democracia: la directa y la representativa. La democracia directa sería una situación ideal que se ha dado muchas veces en la historia en pequeñas comunidades. En la actualidad, en sociedades tan numerosas como las nuestras, se torna una utopía, un ideal que es lógicamente pensable pero empíricamente irrealizable. Si bien a lo largo de la historia se han dado casos de comunidades en donde las decisiones políticas (lo público por excelencia) eran tomadas por todos los miembros de la comunidad política, ese tipo de democracias, que eran factibles por el bajo número de ciudadanos, son empíricamente imposibles en comunidades más numerosas. Convirtiéndose en la actualidad como un postulado contrafáctico; en otras palabras, en una idea regulativa que les recuerda a los estados modernos el fundamento de la democracia que ha pasado hacer el deber ser. Es decir, en términos actuales de las democracias representativas, muestra que el sistema democrático liberal es imperfecto, defectuoso y profundamente violento en tanto que ha escindido a la comunidad política entre representantes y representados, dejando a los últimos en la exclusión de la toma de decisiones políticas. Ya en su época Jean Jacques Rousseau mostró en *El Contrato social* que “...la soberanía no puede ser representada [por tanto] tan pronto un pueblo se da representantes, deja

de ser libre y de ser pueblo...” (2004, p. 91).

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

En el siguiente apartado se abordará la democracia representativa liberal por ser en el liberalismo donde se desarrolló teórica y prácticamente el carácter representativo de la democracia. Para ello se retoma lo dicho por Norberto Bobbio, principalmente. Se busca con dicha exposición a) avanzar en las críticas a la democracia representativa como una posibilidad de la democracia en sociedades tan numerosas como las actuales y b) anticipar algunas tesis sobre la articulación de la democracia representativa con la participativa, o mejor dicho que la democracia participativa se articule (subsuma) a la representativa como un momento necesario funcional de la democracia que se está gestando en algunos países de América latina (como en Cuba, Venezuela, Ecuador, Bolivia) que constituyen un poder popular diferente a los tres poderes tradiciones de la política moderna: ejecutivo, legislativo y judicial; viene emergiendo el poder popular en los diferentes países que han construido y constituido una base social que participa activamente en la sociedad política.

Democracia representativa liberal

Como se indicó anteriormente hay dos formas principales de practicar la democracia: la directa, en la que todos los miembros de una comunidad política participan libre y simétricamente en la toma de decisiones en la comunidad; dicha forma de democracia estuvo presente en comunidades muy reducidas y en la actualidad sólo es un postulado lógico de la razón que indica, una utopía, “lo que debe ser y no lo que es”, sólo les recuerda a las sociedades democráticas el fundamento de la democracia. Y la representativa, en la que la comunidad política se da a sus representantes. Al ser sociedades más numerosas es fácticamente imposible que los ciudadanos participen en todas las decisiones públicas, por ello la comunidad política se escinde en representantes y representados (lo que llamaré Enrique Dussel la *potestas* y la *potentia*). La comunidad política elige en democracia directa a sus representantes, los cuales emanan de la propia comunidad; con esta escisión de la comunidad política surge la democracia representativa en la que los representantes tomarán las decisiones en nombre de la comunidad política. En otras palabras, la determinación de la representación en última instancia es la democracia directa. Aunque haya un olvido de ello.

Ahora bien, la teoría y la práctica política liberal es quien mejor ha desarrollado la democracia representativa. Para la política moderna, en particular para el liberalismo, todo inicia con el *contrato social*, un contrato en el que todos los miembros singulares de una comunidad deciden darse un

poder que los obligue a cumplir sus promesas y los saquen del estado de naturaleza en el que se encuentra inicialmente (Tomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau). Lo fundamental de dicho acto está en que los individuos que deciden constituir el *estado de derecho* ya traen consigo sus derechos naturales que el nuevo estado estará obligado a garantizar. La doctrina de los derechos naturales representa el núcleo fuerte del estado liberal. Sin dicha tesis sería imposible pensar el liberalismo. Dado que la idea de *individuo* del liberalismo se funda en dichos derechos naturales.

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

En el estado liberal lo más importante y lo primero es el individuo con sus intereses y necesidades; el estado está para garantizar los derechos naturales de los individuos.

Para asegurar la libertad, la democracia liberal concede prioridad a los derechos individuales sobre la relación del bien común, lo cual se traduce en la concepción del ciudadano como un titular de derechos, antes que como sujeto de obligaciones hacia la colectividad (Villoro, 2009, p. 33).

Es decir, sin individualismo no hay liberalismo. Por lo que el estado más conveniente para el liberalismo será el estado mínimo. “...El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el estado de derecho; la noción común para representar el segundo es el *estado mínimo*...” (Bobbio, 2010, p. 17).

Por ello para los liberales el gobierno apropiado para las sociedades modernas será la democracia representativa, que es la forma en la que la comunidad política no toma las decisiones directamente, sino que elige a los representantes que deberán decidir por ellos. Dicha separación, entre representante y representados, en el pensamiento liberal lleva la *hybris* porque le es inherente la desvinculación de los representantes con sus representados y cada quien busca individualmente sus intereses particulares en la sociedad. La democracia moderna presupone la atomización de la nación y su recomposición en un nivel más alto y restringido como lo es la asamblea parlamentaria. Este proceso de atomización es el mismo proceso del que nació la concepción del Estado liberal, cuyo fundamento debe buscarse, como se ha dicho, en la afirmación de los derechos naturales e inviolables del individuo (Bobbio, 2010, p. 38).

De ahí que, dentro de la doctrina liberal la democracia más conveniente para el desarrollo del liberalismo sea la representativa dado que ésta garantiza que los individuos se den representantes que los obliguen a cumplir sus deberes y

que les garanticen sus derechos individuales. Aunque con esta idea individualista el liberalismo se enfrenta a un gran problema, porque le toca, por una parte, garantizar los derechos naturales de los individuos que fueron desarraigados de las comunidades y, por la otra, mantener el carácter democrático, que cabe destacar que se funda en la soberanía popular, en la comunidad. Por lo que la democracia liberal se moverá entre la individualización y la colectivización de la comunidad política.

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

Dicha soberanía popular no es contraria al estado de derecho ni al estado mínimo de la política liberal; sin embargo, las sociedades liberales, con sus economías capitalistas, han excluido a las mayores en la toma de decisiones en detrimento de la comunidad política. Por eso una de las grandes críticas a las democracias liberales es que estas sociedades impiden la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas. Por eso “...el mejor remedio contra el abuso del poder del estado es la participación directa o indirecta de los ciudadanos, del mayor número de los ciudadanos, en la formación de las leyes...” (Bobbio. 2010, p. 47). A esta idea los liberales responden que

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

Una crítica a la respuesta de los liberales sería que la democracia representativa se ha alejado tanto de los representados que su ejercicio delegado del poder político se ha corrompido (en términos dusseleanso, sea fetichizado) porque han perdido el consenso de los ciudadanos al afirmar a su propia subjetividad como la sede del poder. Esto se vislumbra ónticamente por la ola de corrupción que, poco a poco, se ha ido configurando sistémicamente en las sociedades liberales. Los ciudadanos, en las democracias liberales, se sienten cada vez menos representados por sus representantes; porque nunca, tanto como hoy, los partidos políticos han violado sus promesas electorales una vez que han llegado al poder político. Al no existir mecanismos de fiscalización (como la revocación de mandato) que les permita a los ciudadanos exigir la rendición de cuentas por parte de los representantes (diputados, senadores, presidente, todos aquellos que cumplen una representación en las instituciones públicas) éstos últimos se encontrarán con la posibilidad de poder tomar a

título personal, y a su beneficio, decisiones que afecten a la comunidad política. En este sentido, la carrera política entra en el círculo del mercado, en el que rige la competencia y la ganancia, con lo que la corrupción se hace sistémica.

De tal manera que la democracia representativa está fundada a) por los derechos naturales que individualizan a los ciudadanos; b) por una visión instrumental de la participación de los ciudadanos en la elección de representantes; c) la comunidad política quedará escindida entre representantes y representados, sin la posibilidad de regenerarse y volver a la potencia original; d) por eso los representantes sistemáticamente se fetichizarán, corrompiendo su ejercicio delegado del poder político. Dicha fetichización muestra una intrínseca crisis de representación y una pérdida en la participación de la comunidad política, que es completamente necesaria, para sostener el modelo de democracia en los países liberales. En el siguiente apartado se busca ir más allá de la democracia representativa liberal como única posibilidad de democracia en sociedades tan numerosas como las actuales. Se fundamenta teóricamente una democracia participativa articulada a una representativa.

Más allá de la democracia representativa

Una de las preguntas que surgen en torno a la democracia, en sociedades tan numerosas como las nuestras, es “si la democracia es una forma de gobierno en la que la soberanía reside

en la mayoría” ¿cómo hacer para que esa mayoría participe en la toma de decisiones? O mejor dicho ¿cómo posibilitar la participación de la mayoría en la toma de decisiones? Una posible respuesta a estas preguntas se encuentra en la democracia participativa la cual articula a la democracia representativa con la directa.

Uno de los primeros teóricos que han reflexionado sobre la democracia participativa fue Crawford B. Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* en el que expone los cuatro modelos que, a su juicio, explican la evolución de la democracia liberal a lo largo de la historia. En dichos modelos Macpherson recuenta la evolución histórica (fundamentalmente ideológica) de la democracia liberal y concibe, en el último, un modelo que desarrolle todas las potencialidades positivas del liberalismo dejando atrás los efectos negativos que causa la desigualdad y el individualismo.

Para Macpherson el primer modelo se caracteriza por la protección de los derechos naturales de los individuos “...las leyes deben garantizar la propiedad privada...” (Macpherson, 1977, p. 45), será la democracia como protección. El segundo, tendrá como objetivo alcanzar una sociedad mejor, más libre e igual, en este está claramente inmerso un sentido moral; es la democracia como desarrollo. El tercer modelo, la democracia como equilibrio, quizá será el que mejor describe la democracia actual. En este modelo Macpherson muestra, por una parte, una sociedad plural en el sentido de que la sociedad se compone de individuos con intereses plurales e individuales,

que algunas veces se contraponen entre sí, otras no. Y, por la otra, una sociedad elitista en la que el poder político lo detentan los partidos que se eligen a sí mismos. Este modelo no está sustentado, como el anterior, sobre algún valor moral, es un mecanismo instrumental para la elección de gobiernos.

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

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

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

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

Si bien MacPherson da pasos importantes y necesarios para reflexionar la democracia participativa, este se queda enraizado en el pensamiento liberal porque para él sólo es un momento superior de desarrollo de la democracia liberal; sin embargo, para Enrique Dussel será la superación de la democracia representativa liberal. Dado que la democracia participativa es una concepción que reconstruye la idea dominadora de la democracia liberal. Ya que dicha democracia

empodera a la comunidad política aumentando el consenso al establecer criterio de participación para elegir, controlar y supervisar la actividad de los representantes. Esto último se bosqueja en las conclusiones.

A manera de conclusión

Democracia participativa articulada a la representación

Enrique Dussel plantea la necesidad de articular la democracia participativa con la representativa. Dicho vínculo es posible si se supera la idea errónea del liberalismo, que excluye a la democracia participativa-directa, por pensar que son incompatibles y por ello las contrapone como dos teorías antagónicas.

Ambos términos tomados como posiciones aisladas son inadecuados por insuficientes, siendo la aparente oposición una falsa contradicción, porque se trata de dos términos de una relación que se codeterminan y por ello cada uno exige al otro. En vez de ser una auténtica contradicción se trata de dos momentos que se necesitan mutuamente para una definición mínima y suficiente (necesaria) de democracia (Dussel, 2011, p. 30).

Por lo que para Dussel la articulación de la democracia participativa con la representativa (más allá de la democracia representativa liberal) simboliza la superación de la política

moderna. Ya que plantea una democracia factible y legítima (por participación y representación).

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

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

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

Siendo la *potentia* el poder político en *sí*, cuya sede exclusiva y última es *siempre* la comunidad política, para devenir *real*, es decir, existente, debe ponerse como poder *instituyente* en relación a una posible *potestas* (que es la totalidad institucional del poder

político). Este ponerse de la comunidad política no puede ser sino *participativa*, en la cual los miembros singulares como tales deberán tomar las decisiones fundamentales del orden político posible (Dussel, 2011, p. 33).

Para Dussel la participación es anterior a toda forma de gobierno posible. Ya que es el fundamento democrático en una comunidad donde los singulares se ponen en comunicación con los otros, como una praxis comunicativa para darse a sí mismos las mediaciones para permanecer en la existencia. En otras palabras, la representación es una de las determinaciones que la comunidad política se da, llegado un punto en el que la democracia directa ya no es factible, funcional para una comunidad numerosa. En ese momento la representación se inaugura como posibilidad de seguir un proceso democrático factible.

Es por eso que la democracia liberal se quedó enraizada en la pura representación, no le era posible, a pesar de lo dicho por MacPherson, salir de una democracia representativa donde los que *Mandan, mandan mandando*. Sin embargo, para Dussel es posible y factible salir de la pura representación cuando se vincula la representación con la participación institucionalizada de los ciudadanos. Los ciudadanos tendrían que tener voz y voto institucional en todo momento de la toma de decisiones (por eso deben existir los mecanismos institucionales como: el poder popular que se concentra en las asambleas barriales, locales, etc.; el plebiscito, la revocación del mandato, entre otros), “... que fueran la voz constitucional y legal por la que se expresarán

ejerciendo derechos institucionales tales como la revocación de mandato, por ejemplo, que es una nueva institución política de la participación fiscalizadora...” (Dussel, 2011, p. 40).

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

Bibliografía

Aristóteles. (1988). *La Política*. Madrid: Gredos.

Bobbio, N. (2014). *El futuro de la democracia*. México: FCE.

____ (2010). *Liberalismo y democracia*. México: FCE.

De Sousa Santos, B. (2005). *Reinventar la democracia, reinventar el estado*. La Habana: Editorial José Martí.

____ (2002). *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

Dussel, E. (2011). “Carta a los indignados”. *La Jornada*.

____ (2009). *Política de la liberación: la Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

____ (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/crefal.

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

Rousseau, J. J. (2004). *El Contrato social*. México.

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

Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*. México: Siglo XXI.

Actividades de aprendizaje

Propósito: Al finalizar la unidad el alumno valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizaje: El alumno interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana

A partir de la lectura del texto:

1. Elabora un cuadro comparativo entre los tres tipos de democracia.
2. Contestar las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los elementos constitutivos y constituyentes de la democracia? ¿Qué es la democracia representativa? ¿Qué elementos posee una democracia participativa? ¿Es deseable o no pasar a una democracia participativa con representación? ¿Por qué no es posible una democracia directa en sociedades tan numerosas como las actuales? ¿Es posible construir sociedades libres de violencia cuando las decisiones que afectan a la comunidad política las toman un grupo o una persona que detenta el poder político?

Tema 7. Formas de gobierno

María Gabriela Camacho Ledesma

Ficha técnica: Aristóteles. (2000). *Política*. Libro III. Gredos.

Sinopsis: La lectura del presente clásico de la filosofía política escrito por el mentor, asesor político y filósofo de Alejandro Magno, implica escudriñar a fondo los orígenes de lo que entendemos hoy por forma de gobierno, que más que una manera de detentar el poder era vista como una manera de participar de la plaza pública y servir a un pueblo al que se le consagra por la voluntad de los dioses y los vientos que traen la guerra.

El texto plantea, que existen más de una forma de gobierno y describe como son estas, por supuesto para Aristóteles, siempre propondrá que la mejor forma de gobernar tiene que ser ejerciendo la justicia y la democracia.

A lo largo del texto encontraremos que Aristóteles se empeña en siempre separar los tipos de gobierno, de los que son injustos, a los que les llama desviados y los que velan por la

democracia, que son los regímenes rectos.

Nos comenta que hay un origen tanto de la oligarquía como el de la democracia, y que, de acuerdo con esa naturaleza, es como gobernarán, la oligarquía lo hará de manera tiránica, mientras que la democracia lo hace de manera justa.

Justificación

Propósito: Al finalizar la unidad el alumno: Valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizajes: Interpreta los valores de la democracia para una participación crítica y responsable en su comunidad a través de proyectos colectivos en su vida cotidiana.

Argumenta y analiza la construcción de la ciudadanía hacia (desde) una cultura para la paz como una alternativa contra la violencia generalizada actual.

PLURALIDAD DE REGÍMENES Y DE FORMAS DE AUTORIDAD

El fin de la ciudad

Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más,

de autoridad, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos. Un régimen político es de la ciudad una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos hemos

dado a menudo precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo, no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo parece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, i que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y en la gimnasia, aunque accidentalmente sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aún, siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior, juzgaban digno cumplir un servicio público turnándose, como es natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de lo aquél. Mas ahora, a causa de las

ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Clasificación de los regímenes, Regímenes rectos y regímenes desviados

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas éstas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno,

o deben participar en las ventajas de la comunidad.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en el los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

Naturaleza de la oligarquía y la democracia

Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde

todos los puntos de vista y no sólo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad en cada uno de ellos.

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad concierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, cómo llamaremos a los regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados.

Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean

pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder.

El fin verdadero de una ciudad-estado: la virtud y la felicidad

Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quienes», y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son

malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho antes en la *Ética*, están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, sobre todo por lo que acabamos de decir, porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero además porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto pero creen hablar de la justicia absoluta. Los unos, en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo, en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en algo, por ejemplo, en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante: si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos parecería tener fuerza (pues no es justo que participe de las cien minas el que ha aportado una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí, serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay,

en efecto, entre ellos convenios sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos a los tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas.

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación ⁴⁵⁸ indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

Que es de este modo, es evidente. En efecto, si alguien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que la ciudad de Mégara y la de Corinto fueran abarcadas por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una sola ciudad. Tampoco la habría, aunque se celebraran matrimonios entre unos y otros, si bien este es uno de los lazos de comunidad propios de las ciudades. Igualmente, tampoco si los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que no fuera posible la comunidad, y tuvieran leyes para impedir que faltaran a la justicia en sus intercambios, y uno fuera carpintero, otro

campesino, otro zapatero, y otros un oficio de tal tipo, y en número fuesen unos diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que éstas, tales como intercambios y alianzas militares, tampoco así habría una ciudad. ¿Cuál es la causa? Ciertamente, no por la dispersión de la comunidad. Pues incluso si se reunieran los miembros de una comunidad así (cada uno se sirviera de su propia casa como de una ciudad) y se prestaran ayuda mutuamente como si tuvieran una alianza defensiva sólo contra los que los atacaran injustamente, ni siquiera así a quien investiga con rigor le parecería que hay una ciudad, si se relacionaban igualmente una vez reunidos que cuando estaban separados.

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquéllos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan sólo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho.

Sugerencias de actividades de aprendizaje

A partir de la lectura realiza lo siguiente:

1. Elabora un mapa que contenga los tipos de gobierno y qué promueven cada uno de ellos.
2. Aristóteles clasifica dos tipos de regímenes, elabora un cuadro comparativo de ellos mencionando sus particularidades.
3. Para pensar, reflexionar y argumentar:
 - a) ¿Por qué la virtud y la felicidad son el auténtico fin para la ciudad-estado?
 - b) ¿Consideras que la Democracia puede crear ciudadanos más participativos y críticos? ¿Por qué?

Tema 8. Filosofía y el impacto de las Tecnologías en la educación, el poder y las artes

Dante E. Bello Martínez

Ficha técnica: Bello, D. (2021) *Filosofía y el impacto de las Tecnologías en la Educación, el poder y las artes*. En **Antología Didáctica. Temas Selectos de Filosofía II**. DGCCH-UNAM.

Sinopsis: El alumno puede hallar en este artículo conceptos claros de tecnologías, educación, poder y arte (declarativos); además debe aprender a construir ciudadanía responsable y crítica usando tecnologías en su cotidianidad y zona de desarrollo {procedimental}; finalmente, hacerlo desde la cultura de paz —que no pasividad— de frente a las violencias expresadas en las tecnologías (actitudinal). *Texto y cómic realizado exclusivamente para la presente Antología, por el autor.*

Justificación

Propósito: El alumno: valorará la importancia de la construcción ciudadana al fomentar la convivencia en la diversidad cultural, con la finalidad de lograr una mejor forma de vida.

Aprendizaje: El alumno: Argumenta y analiza la construcción de la ciudadanía hacia (desde) una cultura para la paz como una alternativa contra la violencia generalizada actual.

Las tecnologías suelen entenderse como objetos, dispositivos o extensiones de la corporeidad diseñadas para sustituir o efficientar las actividades humanas que requieren cierto grado de especialización o precisión. La técnica, por lo tanto, es el conjunto de habilidades, destrezas y desempeños habituales para utilizar dichas tecnologías, y relacionarnos con la naturaleza por la mediación de las ciencias, generadoras de tecnologías y de técnicas, que parten de lo artesanal, pero llegan a todos los ámbitos de desarrollo del ser humano. Foucault propone cuatro tipos de tecnologías: “a) las de producción-transformación de las cosas; b) las de los sistemas de signos; c) las de poder y d) las del yo” (Foucault, 1984, p. 13). Podemos ver el desarrollo de estos tipos de tecnología en las culturas ancestrales de oriente y occidente: la escritura cuneiforme, las pirámides y la astronomía maya, las guerras persas, la arquitectura egipcia, la democracia griega y el derecho romano, el calendario azteca, la pólvora de China, la profundidad del budismo y las computadoras japonesas.

Más adelante, en otro lugar, Foucault define al biopoder como una tecnología de doble faz, que direcciona la ulterior capacidad de las tecnologías, orientándolas de la muerte o barbarie hacia la *invasión* de la vida; una invasión que no es malsana:

El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (Foucault, 1986, p. 169).

Evidentemente, así fue: las tecnologías invadieron la producción y transformación en las revoluciones industriales; invadieron los sistemas de signos y símbolos desde el ábaco, pasando por el álgebra, y hasta la cibernética, y la cultura digital basada en el lenguaje binario; invadieron las estructuras de poder, transformando el gobierno piramidal y teocrático en la democracia horizontal a la que hoy aspiramos con grandes avances de alto contenido social y político; finalmente, constatamos la invasión de las tecnologías espirituales, psíquicas y de conciencia en la psicología, la psiquiatría, la ética, la moral y la biopolítica (postura filosófica de ejercer política centrada en la vida).

Heidegger y Deleuze sostuvieron un debate acerca de la manera de ver la tecnología y la técnica. Por un lado afirmaban la distopía tecnológica (la anti-utopía del avance tecnológico que genera destrucción y barbarie), pero Heidegger centrándose en evitar el instrumentalismo o error de ver a la tecnología como

un mero y simple instrumento (Heidegger, 1954, p. 13), mientras que Deleuze afirmando un neosustantivismo tecnológico o poner a la tecnología como extensión del sujeto (Deleuze, 1968, p. 26). Por otro lado, Heidegger afirma lo maquinal como que las cosas solo tienen un único destino o finalidad (Heidegger, 1954, p. 74), mientras que para Deleuze las cosas ostentan su maquinalidad en la variedad de usos que se les pueden adjudicar (Deleuze, 1968, p. 98). Al final Heidegger advierte sobre el peligro de la técnica moderna que radica en el *olvido del ser*, agregando como remedio a la *poiesis* (el arte). Deleuze por su parte ve a la tecnología como algo animado por el ser humano, y proclive a formar parte de la naturaleza. Ambos aportes son valiosos para entender la importancia de la tecnología y la técnica dentro del panorama de desarrollo de las personas en tanto se sirven de los artefactos para obtener bienes y evitar males.

Sloterdijk, un filósofo alemán contemporáneo, propone una técnica de corte humanista: la *antropotécnica*, que busca una “mejora del mundo” *Weltverbesserung* y una “mejora de uno mismo” *Selbstverbesserung* (Sloterdijk, 2003, p. 117). Ambas vertientes arrojan tareas personales para los conceptos *biopolítica* y *cuidado de sí*, tareas que se pueden ver en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola y la interpretación que de esto hace Pierre Hadot (Sloterdijk, 2003, p. 349). Esta doble acepción puede ser aplicada con relación a los conceptos foucaultianos “tecnologías de gobierno sobre las poblaciones” en la *biopolítica* y “tecnologías del yo” en la *estética de la existencia* y *cuidado de sí*. Toda una interpretación innovadora de la téc-

nica al servicio del ser humano que recupera la preocupación por uno mismo y por la naturaleza (Sloterdijk, 2003, p. 625).

Boaventura de Sousa cuestiona el valor de las tecnologías y las ciencias en las intervenciones sobre el mundo y en la lucha por la descolonización del saber en el contexto de la ecología de saberes mediante epistemologías feministas y ambientales:

Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento [...] ignorando epistemologías femeninas y ambientales. (De Sousa, 2010, p. 56).

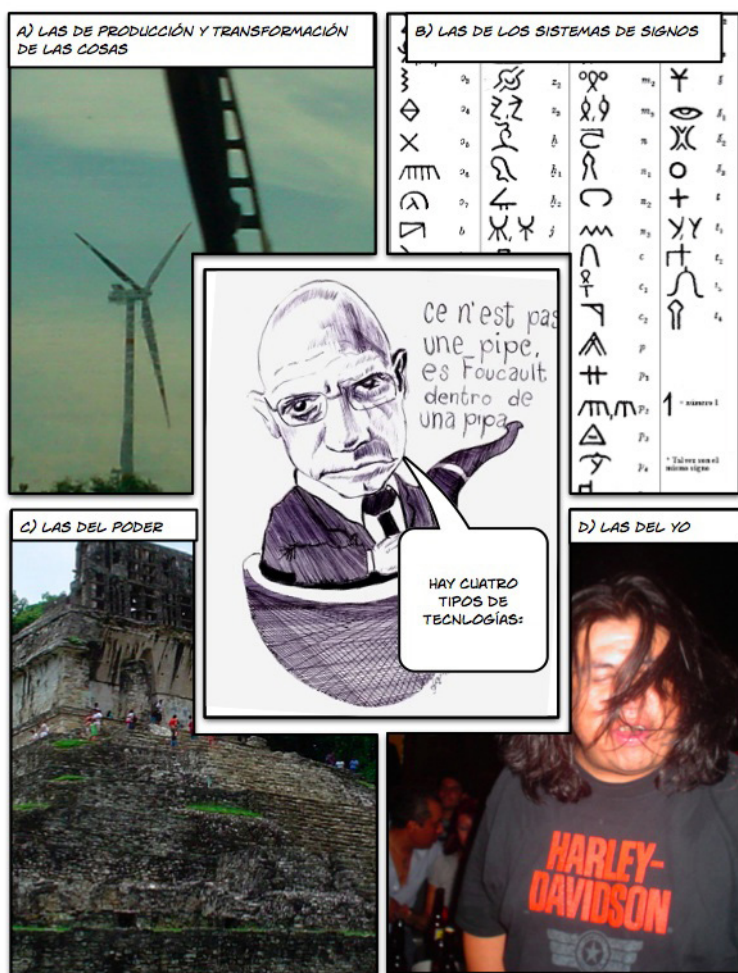
Erika Carcaño Valencia de la uam señala en las conclusiones de su investigación una nueva manera de relación ecofeminista con las ciencias (donde viene implícitas las técnicas y tecnologías), digna de consideración:

Abordar las cuestiones de género y medio ambiente representa un reto teórico, que lleva a la necesidad de examinar con detalle aspectos relacionados con la redistribución y el desarrollo. Éstos ya no pueden ser vistos bajo la neutralidad de la ciencia, ya que como proceso dinámico y complejo se requiere de una pluralidad de perspectivas —no admisibles dentro de la teoría neoclásica, ya que

no hay lugar a la multidisciplinaria—, y los problemas ambientales se reducen a externalidades, fallas de mercado, definición de derecho de propiedad y valoración de la naturaleza. El ecofeminismo, no obstante que se le ha criticado de esencialista —en el entendido que estas críticas han girado principalmente en torno a aquellas corrientes que atribuyen una relación directa entre las mujeres y la naturaleza a lo biológico—, es una referencia obligada para analizar propuestas que tienen que ver con la relación entre el medio ambiente y el género. La contribución que hace Agarwal con su propuesta alternativa de ambientalismo feminista es importante en la medida en que toma en cuenta para su análisis las diferencias de sexo/género, así como clase/casta/raza, organización de la producción, reproducción y distribución de ingreso, ignoradas en algunas corrientes ecofeministas. Estas posturas convergen con la economía ecológica (EE) al desarrollar nuevos paradigmas que integran procesos económicos, ecológicos y culturales. Asimismo la EE da cabida a los planteamientos teóricos que integran a los diversos actores que participan en el proceso transformador de la sociedad. (Carcaño, 2008, p. 187).

Como podemos ver con Foucault, las tecnologías, sus tipos, su invasividad o penetración, sus aplicaciones y funciones, permiten vislumbrar posibilidades para todo. La distopía tecnológica también nos advierte de sus riesgos, la maquinabilidad entendida por Heidegger como reducción a una simple instrumentalidad o por Deleuze como expansión desde la instrumentalidad, la antropotécnica propuesta por Sloterdijk y sus alcances en los problemas medioambientales, de género y económicos ubicados

por Boaventura de Sousa y Erika Carcaño, brindan esperanza y reivindican las técnicas y ciencias al humanizarse en diversos ámbitos actuales. Ahora vamos a dar una mirada a un cómic que recoge estos aportes para ver luego cómo los trasladamos al ámbito de la educación, del poder y de las artes.



HEIDEGGER ADVIRTIO SOBRE LA DESTRUCCIÓN Y BARBARIE.....



MARTIN HEIDEGGER

TAMBIEN ADVIRTIÓ SOBRE EL INSTRUMENTALISMO; VER A LA TECNOLOGÍA COMO UN MERO O SIMPLE INSTRUMENTO....



LA DISTOPÍA TECNOLÓGICA



DELEUZE APORTA AL NEOSUSTANTIVISMO TECNOLÓGICO. ES DECIR, PONER A LA TECNOLOGÍA COMO EXTENSIÓN DEL SUJETO....

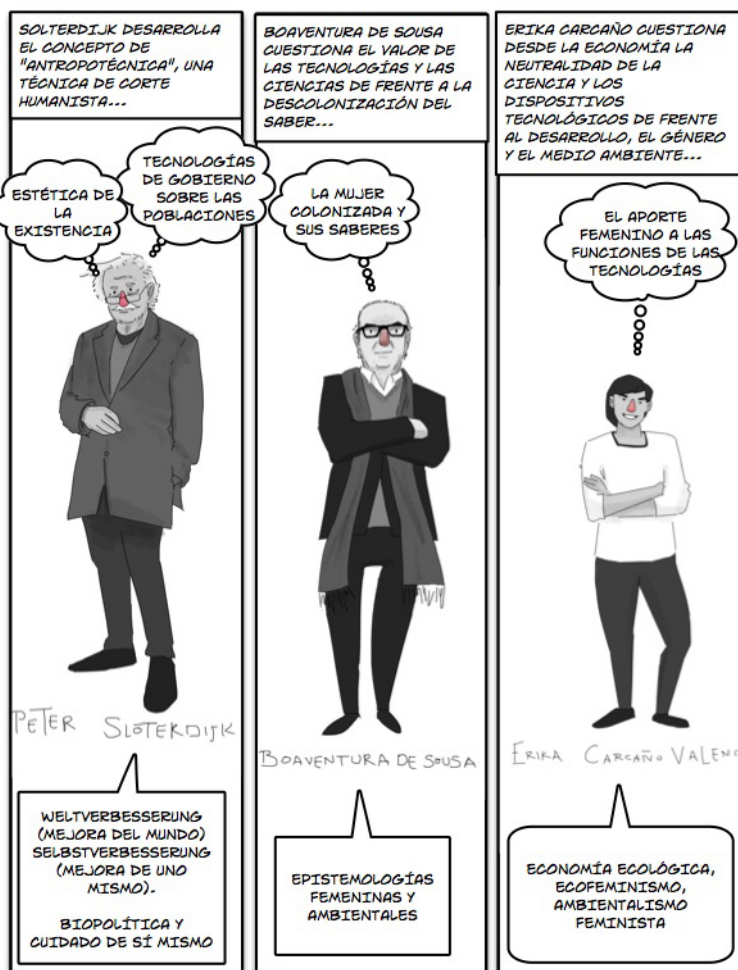


GILLES DELEUZE

Y TAMBIEN DE LA MAQUINALIDAD (VARIEDAD DE USOS DE LAS TECNOLOGÍAS)



La educación, por su parte, ha sido reducida durante el neoliberalismo a un aparato de estado para lograr desarrollo económico (por ello hoy se encuentra dirigida por economistas y no por docentes) lo que explica porqué las tecnologías han



ingresado pronto al ámbito de la educación, cuando bienestar económico y tecnológico deberían ser una de las más inmediatas consecuencias del acto educativo y no las limitaciones que le representan. Hacia 1638, Amos Comenio, padre de la

pedagogía moderna afirmaba que la educación es el “Arte de hacer germinar semillas interiores que se desarrolla no por incubación, sino con oportunas experiencias” (Comenio, 1638, p. 132). Sin llegar a ser un empirista, fue capaz de inducir la experiencia en los aprendizajes, experiencia que hoy transita por las tecnologías en imágenes, videos e hipertextos. Esto nos ubica en el plano de las tecnologías de los sistemas de signos.

Por su parte, Paulo Freire ha sido uno de los herederos del legado de Comenio, desde América Latina. En sus escritos, Freire retoma el compromiso por la educación como un agente de transformación social, no por voluntarismo personalista, sino por ser una actividad crítica y transformadora:

Ni la educación es una fuerza imbatible al servicio de la transformación de la sociedad, porque yo así lo quiera, ni tampoco la perpetuación del *statu quo* porque el dominante así lo decrete. El educador y la educadora críticos no pueden pensar que a partir del curso que coordinan o del seminario que dirigen, pueden transformar al país. Pero pueden demostrar que es posible cambiar. Y esto refuerza en él o en ella la importancia de su tarea político-pedagógica. (Freire, 1997, p. 108).

Educación es un acto genuino y prominentemente político, donde las transformaciones se dan con el *otro*, en la crítica. Las tecnologías del poder asoman en la propuesta de Freire, pues contemplan el carácter político de la educación, desde su instrumentación.

Pablo Latapí, pionero de la investigación educativa en nuestro país, propone que la idea de educación conlleva un potente

reclamo acerca del vacío de valores en la planeación didáctica: “Está de moda hablar de valores en la educación. En mi opinión no es una moda; es un reclamo, es el deseo de recuperar algo esencial que hemos abandonado: la función formativa de la escuela. Esencial porque nadie puede educar sin valorar, porque toda educación se dirige hacia ciertos fines que considera valiosos para el individuo y la sociedad”. (Latapí, 2001: 59). En este caso específico, más que a tecnologías, Latapí da referencia a las técnicas por su paradigma metodológico y de investigación en la educación, sumergido en una metodología que se centra en los valores transmitidos y fomentados desde la educación; no es gratuito que él sea reconocido como una de las autoridades más altas en el conocimiento técnico de la planeación e investigación educativa, luchando por no verse identificado como un tecnócrata (quienes usan la técnica como poder).

La acción educativa para Gadamer conjunta las virtudes de la acción comunicativa de Habermas, pues pretende cosas más profundas y trascendentes, arraigadas a la cultura e idiosincrasia de los pueblos, a la filosofía política y de la cultura, con fuertes bases éticas y estéticas, no solo científicas. Educarse, en tanto verbo reflexivo, posee una intención autoregulatoria: el sujeto debe potenciar sus fuerzas allí donde percibe sus puntos débiles (Gadamer, 2000, p. 79). La convivencia, afirma Gadamer, es lo que nos eleva por encima del mundo animal, por medio del lenguaje (Habermas, 1997, p. 201) como capacidad de comunicación. Justo por ello, Gadamer describe el tránsito técnico de la *paideía* griega (enseñanza) al *Bildung* alemán (formación), tecnología del yo.

Ángel Díaz Barriga es un pedagogo mexicano que ha visto en la educación la oportunidad para la democracia, la construcción de la ciudadanía y el progreso:

De cara a estos sistemas educativos Durkheim y Dewey asignaron a la escuela el papel de formar al ciudadano para la democracia y para el progreso. En los conceptos de Dewey (1859/1952) la moralidad —como conducta responsable— va íntimamente asociada a la democracia. Pero ésta se construye desde abajo, esto es, desde la educación. Por ello, el funcionamiento de las escuelas debe concebirse como la introducción en el mundo de la experiencia infantil de la vivencia de la democracia: la educación no puede considerarse instrumento democratizador sin afirmarse antes en la democracia. Esta confianza en la democracia tiene como elemento asociado a la educación para la libertad y para el progreso. Así ciudadanía tiene sentido a través de estos tres aspectos intrínsecos a la educación: democracia, libertad y progreso individual y social. (Díaz Barriga, 2006, p. 4).

Díaz Barriga otorga continuidad a lo que propuso Latapí, sin descuidar el aspecto de la técnica, aspecto previo a la tecnología, identificándolo como progreso.

Peter McLaren en su manejo técnico de la pedagogía crítica da continuidad al asunto de la educación en valores, previendo que dichos valores nos sean malentendidos como valores de mercado:

¿Qué es la producción de valor? Bueno, ciertamente es diferente a la producción de riqueza. Como lo señala Peter Hudis, el valor es la

riqueza computada en términos monetarios. Es la reducción de la mano de obra viviente concreta —o el hacer dirigido a la satisfacción de las necesidades humanas— a la mano de obra alienada abstracta que opera para aumentar el valor como un fin en sí mismo, como en el impulso por aumentar el valor mediante la creación del valor de cambio, es decir el intercambio de bienes como medio universal de interacción social en la plusvalía. (McLaren, 2014, p. 13).

Evidentemente, McLaren hace alusión crítica a las tecnologías del poder (económico-político) que prevalecen en el sistema neoliberal, que ya había citado Foucault.

Manuel Gil-Anton realizó en 2017 unas observaciones en el sentido de que los jóvenes no están encontrando en la educación media superior lo que realmente buscan: “¿La EMS que se ofrece tiene algo que ver con lo que los jóvenes esperan? No se ha pensado cómo hacer de esta experiencia escolar una experiencia de aprendizaje” (Gil-Antón, 2017: 17). Podemos tener bachilleratos muy tecnificados y de poco aprendizaje; emerge la postura crítica respecto del malentendido de las tecnologías del poder y del yo, en el ámbito de una educación media superior con tecnologías y carencias.

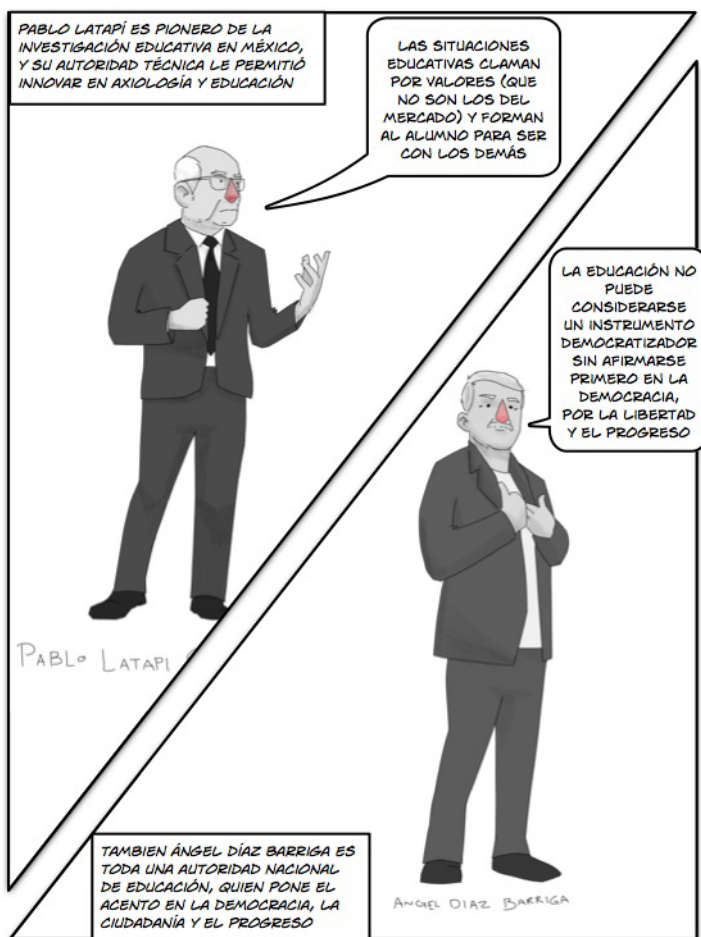
Maryon Lloyd, investigadora de la educación en México y crítica del sistema de educación neoliberal, ha fijado pautas de reflexión acerca de la desigualdad y la brecha digital (tecnologías de transformación y de sistemas de signos) provenientes de condicionamientos sociales previos al covid-19 y por lo mismo, que pudieron preverse y resolverse con antelación:

La pandemia de Covid-19 ha exacerbado las ya muy conocidas desigualdades educativas en México y en otros países. Ante la necesidad de cancelar las clases presenciales por el virus, el gobierno mexicano y las instituciones educativas han acudido a una variedad de tecnologías en un intento por seguir brindando educación a más de 36 millones de niños y adultos en el país. Sin embargo, la nueva oferta virtual enfrenta serias limitantes, dificultades y cuestionamientos éticos, sobre todo en cuanto a la equidad del modelo. Entre los factores que condicionan el acceso a una educación de calidad en línea son: la clase social, la raza, la etnia, el género, la ubicación geográfica y el tipo de institución educativa a la que pertenecen. (Lloyd, 2020, p. 115).

Percibimos que la educación —con apoyo de la tecnología— refrenda el compromiso de formación que vislumbró Amos Comenio; un compromiso político según Freire, una oportunidad donde la técnica no ofusca con el poder; una integración al progreso como indica Díaz Barriga, una educación con formación de valores como lo entendió Latapí; una educación de autorregulación y convivencia que configuró Gadamer; una educación como la concibe McLaren desde la pedagogía crítica de valores que no se orientan por la dinámica de mercado ni capital; una oportunidad de la crítica al bachillerato hacia la consecución de aprendizajes significativos y relevantes según lo previsto por Gil Antón, así como al abatimiento de la brecha digital y las desigualdades sociales que señala Maryon Lloyd. Un conjunto de tecnologías y dispositivos para la transmisión del conocimiento,

a la formación del sujeto y el fomento de la cultura que colocan al ser humano como centro y sentido del acto educativo y como sujeto de su propio proceso histórico y político, una educación acompañada de los beneficios de la tecnología de los signos y del poder que apunta a las tecnologías del yo y del espíritu, misma que repasaremos a manera de cómic a continuación.





GADAMER ES DE LOS FILOSOFOS QUE SE HAN PREOCUPADO POR LA EDUCACIÓN Y LA COMUNICACIÓN COMO TECNOLOGÍAS DE LOS SIGNOS, EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA, LA CULTURA Y LA IDIOSINCRACIA DE LOS PUEBLOS

EDUCAR ES EDUCAR-SE; COMO VERBO AUTORREFLEXIVO POSEE UNA INTENCIÓN AUTOREGULATIVA. EN ELLA, LA CONVIVENCIA Y EL LENGUAJE NOS ELEVAN POR ENCIMA DE LA CONDUCTA ANIMAL



¿QUÉ SE HA ENTENDIDO POR VALOR EN EDUCACIÓN? INSTRUIR PARA TENER MANO DE OBRA ALIENADA Y ABSTRACTA, QUE DE SATISFACCIÓN A NECESIDADES HUMANAS Y DE PASO PRODUZCA RIQUEZA (PARA UNOS CUANTOS Y NO PARA TODOS). ESO ES REDUCIR LA EDUCACIÓN A UN VALOR DE CAMBIO, Y QUITAR EL VALOR DE INTERCAMBIO COMO MEDIO UNIVERSAL DE INTERACCIÓN SOCIAL EN LA PLUSVALÍA Y ESPECULACIÓN.

PETER MCLAREN ES EL CREADOR DE LA PEDAGOGÍA CRÍTICA (CON BUENOS RESULTADOS EN SU ESCUELA DE LA SIERRA TARAHUMARA). SU CONCEPCIÓN DE TECNOLOGÍA DEL YO CUESTIONA A LAS TECNOLOGÍAS DEL PODER, Y PERMITE CONCEBIR UN SUJETO EDUCATIVO DESALIEENADO Y LIBRE

MANUEL GIL ANTÓN CUESTIONA LA EXPERIENCIA DE APRENDIZAJE EN EL BACHILLERATO MEXICANO, Y CON ESTO TAMBIÉN A LAS TECNOLOGÍAS DEL PODER Y DEL SABER

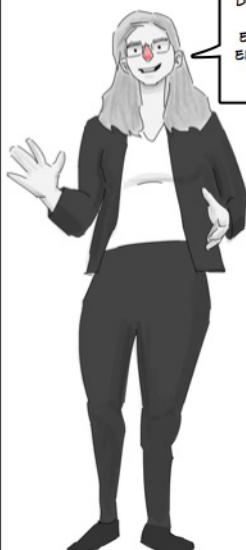
¿LA EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR QUE SE OFRECE EN MÉXICO, TIENE QUE VER CON LO QUE LOS JÓVENES ESPERAN?



MANUEL GIL ANTÓN

MARYON LLOYD YA LLEVA RATO INVESTIGANDO SOBRE LA EDUCACIÓN EN MÉXICO, Y HA ENCONTRADO PROFUNDAS DIFERENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICAS COMO SI FUERA UN DISPOSITIVO DE LAS TECNOLOGÍAS DEL PODER

LA PANDEMIA DE COVID19 HA EXACERBADO LAS YA MUY CONOCIDAS DESIGUALDADES EDUCATIVAS EN MÉXICO Y OTROS PAÍSES



MARYON LLOYD

El poder puede ser visto como privilegio personal de quien lo obtiene y la manera de allegárselo, como Quintus Cicero estableció en su viejo Manual del Candidato:

Estar siempre en el candelero es indudablemente necesario, pero los beneficios de una continua presencia no vienen sólo de ser bien visible en Roma y en el Foro, sino de no olvidarse jamás de los votos, de —si fuera preciso— pedirlos una y otra vez a las mismas personas y, en la medida de lo posible, de evitar que haya alguien que pueda decir que no le ha llegado —y de modo claro y convincente— el mensaje de tu candidatura. (Cicerón, 1989, p. 7).

Es evidente que en esta parte todo va a apuntar a las tecnologías del poder, pero con grandes visos y guiños a las tecnologías del yo, en la manera de pedir el voto y permanecer colgado de la lampara del espacio público, tal y como se puede observar con Quintus Cícero: “Soy un advenedizo, quiero ser cónsul y esto es Roma” (Cicerón, 1989, p. 11). El objetivo claro es detentar el poder para su propio beneficio, y mucho se piensa -equivocadamente- que el poder solo sirve para el beneficio personal.

Maquiavelo por su parte no solamente está viendo al hecho de gobernar como fin último, sino como dispositivo tecnológico del poder: “Así, pues, un príncipe que no quiere verse obligado a despojar a sus gobernados y quiere tener siempre con qué defenderse, no ser pobre y miserable, ni verse precisado a ser rapaz, debe temer poco el incurrir en

la fama de avaro, supuesto que la avaricia es uno de aquellos vicios que aseguran su reinado” (Maquiavelo, 2015, p. 35). Evidentemente, para Maquiavelo la política no puede estar ligada a la pobreza más que como imagen para ayudar, y no como realidad entendida desde el intrínseco dispositivo de la corporeidad propia, asegurado por la avaricia individualista. ¿Será acaso que el poder es un dispositivo corruptor? Lord Acton lo afirmaba en el siglo xix: “El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente” (Acton/Pezzimenti, 2001, p. 3). Rosseau, también ve al poder como servicio; virtud de hacer el bien y buscar que la voluntad particular se encuentre alineada con la voluntad general, como dispositivo del nosotros:

Esto no significa que el gobierno deba tener miedo de usar su poder, sino que debe usarlo legítimamente (...) Mas no debemos confundir negligencia con moderación, ni debilidad con dulzura. Ser justo exige ser severo; soportar la maldad que se puede reprimir con derecho es como ser malvado con uno mismo. No basta con decir a los ciudadanos: sed buenos; hay que enseñarles a serlo. (Rousseau, 1969, p. 15).

El poder se puede reconstruir mediante una arqueología, que implica el desprendimiento de la sujeción hegemónica o acto liberador, al amparo de una Microfísica del poder, es decir, una visión de los detalles de ese poder, casi impalpable. (Foucault, 1993, p. 11) que tenga virtudes ciudadanizadas:

la solidaridad, la verdad, la justicia, la paz, etc. El poder en tanto tecnología arquetípica, es capaz de albergar y prolijar estas virtudes civiles para la construcción de una ciudadanía activa digital, una adaptación de la cultura cívica a la era de la información, donde se ejerzan derechos y deberes en el espacio público real o virtual, con nuevas observancias para el espacio público digital como la neutralidad de la red, la democratización de los medios, el internet como derecho humano, la alfabetización digital, el internet de las cosas, la economía de la información (BigData) la propaganda encubierta, los bots y troles (Bello, 2018, p. 197 ss).

Las virtudes del poder se pueden implementar para redefinir el espacio público. Hannah Arendt y Jürgen Habermas debaten sobre un espacio público que ostenta como virtudes ciudadanas el ser simétrico, dialógico, bidireccional, espacio público de *Bewährung*:

a) un espacio público abierto y de plena inclusión a todos los afectados; b) el reparto equitativo de los derechos de comunicación; c) la ausencia de violencia de una situación en la que sólo puede valer la coacción, es decir sin coacciones del mejor argumento; y d) la sinceridad de las manifestaciones de todos los participantes [...], de política deliberativa basada en consensos *einverständnis* que crece por la deliberación de los disensos *verständigun*. (Habermas, 2011, p. 48).

Nora Rabotnikoff describe las modernas concepciones de espacio público, evidenciando la tecnificación con Arendt y la tendencia a la racionalización del poder con Habermas y Luhman, adecuadas a la realidad latinoamericana:

La nueva feudalización del espacio público (Habermas) la tecnificación de una política que resulta opaca ante el sentido común (Arendt) (...) Para Luhmann en principio no había límites, sino condiciones, es decir, manejo de las reglas de atención para la transformación de las cuestiones en temas públicos (...) El espacio público sigue siendo el lugar de lo que nos es común y sigue conservando (en América latina), en términos de visibilidad, control, previsibilidad y ejercicio de la responsabilidad, mucho de la vieja aspiración a racionalizar el poder. (Rabotnikoff, 2005: 314ss).

Toca vincular el *deber ser* y la *historia* mediante la *tradición*, desde la mirada de Ambrosio Velasco. La Filosofía Política enfrenta la misma complejidad que la Teoría Política, debatiéndose entre *el deber ser* Kantiano, el *ha sido* historiográfico, y *la tradición* como esfuerzo sintético entre *el deber ser* y *el ha sido*, que faculta *el puede ser*, como lo concibe Velasco al presentar su antología de Filosofía Política, Historia y Tradición:

reivindican la importancia y legitimidad de la teoría política frente a las sentencias de muerte o pronósticos de extinción por parte de

los politólogos de orientación positivista (...) se proponen revivir la teoría política a partir de cierta manera de relacionar la filosofía política y la historia de la teoría política (Velasco, 1999: 5).

El poder ha sido visto por Cicerón y Maquiavelo como un dispositivo del yo, aunque Lord Acton previene del acto corruptor y Rosseau lo ve como un dispositivo del poder al servicio de los demás. Foucault hace una descripción arqueológica en la *Microfísica* del poder resaltando el acto liberador —desprendimiento de la sujeción hegemónica— y que por las virtudes civiles sea visto como una tecnología arquetípica de ciudadanía activa y redimensionamiento del espacio público —eventualmente digital—. Habermas en diálogo con Arendt, plantea un *bewahrung* —espacio público simétrico, de sinceridad y participación— que se mueve por dispositivos como la *einverständnis* —consenso— y la *verständigung* —disenso útil y deliberativo— Rabotnikof recupera la tecnificación de la política en el espacio público latinoamericano. Finalmente, Velasco genera un dispositivo de mediación entre el *deber ser* y la *historia* en la *tradición* con la ayuda metodológica e histórica que aporta la hermenéutica.

ESTAR SIEMPRE EN EL CANDELERO.
PEDIR SIEMPRE EL VOTO Y LA SIMPATÍA
DEL PUEBLO GOBERNADO.
SOY UN ADVENEDIZO, QUIERO SER
CONSUL Y ESTO ES ROMA



QUINTUS CICERO

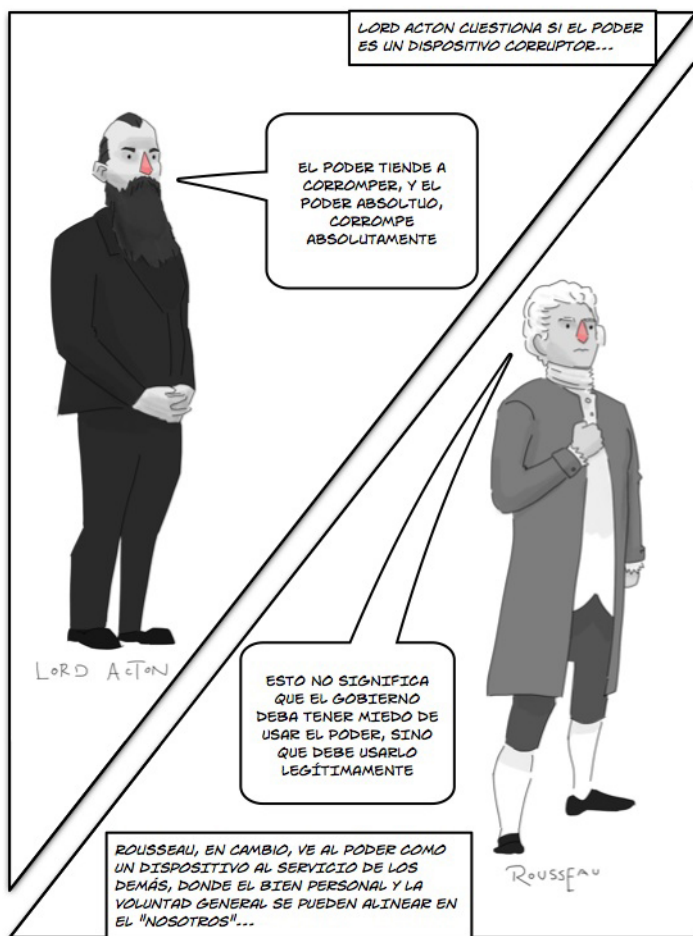
QUINTUS CICERO VEÍA AL PODER COMO UN
SIMPLE PRIVILEGIO PERSONAL....

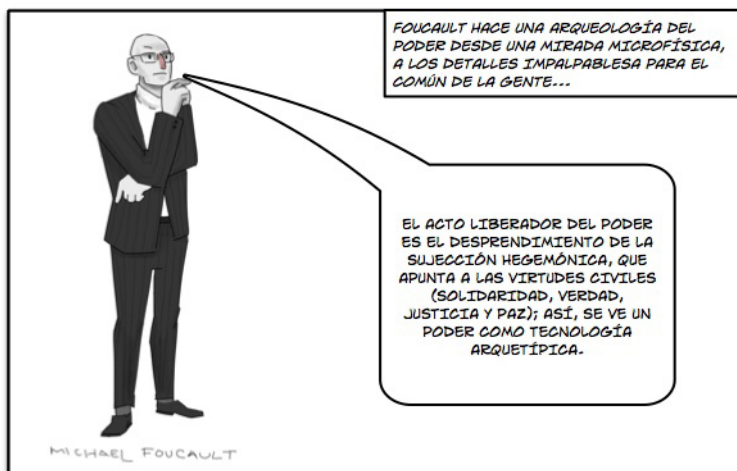
ASI PUES UN PRINCIPE QUE NO QUIERE
VERSE OBLIGADO A DESPOJAR, TENER
CON QUE DEFENDERSE, NO SER POBRE
NI MISERABLE, NI TENER FAMA DE RAPAZ
O AVARO, PARA ASEGURAR SU REINADO



NICOLAS MAQUIAVELO

MAQUIAVELO TAMBIEN VEÍA AL PODER
COMO TECNOLOGÍA AL SERVICIO DEL YO...





NORA RABOTNIKOF CUESTIONA CÓMO EL ESPACIO PÚBLICO EN AMÉRICA LATINA SE HA DEGENERADO POR A FEUDALIZACIÓN DE CONTROL Y LA RACIONALIZACIÓN DEL PODER...

EL ESPACIO PÚBLICO SIGUE SIENDO EL LUGAR DE LO QUE NOS ES COMÚN



NORA RABOTNIKOF

AMBROSIO VELASCO HA SINTETIZADO EL PODER ENTRE EL DEBER SER, LA HISTORIA Y LA TRADICIÓN...

REVIVIR LA TEORÍA POLÍTICA A PARTIR DE CIERTA MANERA DE RELACIONAR LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LA HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA



AMBROSIO VELASCO

Las artes también se dejan tocar por las tecnologías para incidir en la sociedad, la política y la cultura. Hipólito Taine describe que el arte tiene una primera finalidad de imitación (Taine, 1945, p. 24) Para ello, estableció una primera regla:

Para comprender una obra de arte, un artista un grupo de artistas, es preciso representarse, con la mayor exactitud posible, el estado de las costumbres y el estado del espíritu del país y de momento en que el artista produce sus obras (...) Las artes nacían o morían al mismo tiempo que aparecían o desaparecían ciertos estados de espíritu y de costumbre. (Taine, 1945, p. 19).

De esta manera, podemos comprender que la interpretación de la obra de arte exige un acercamiento a los estados del espíritu y las costumbres culturales del momento y lugar en donde el artista desarrolla su obra, lo que las convierte en un acto político de profundo sentido histórico y alto contenido social. Posteriormente, Taine eleva la comprensión del arte transitando de una mera imitación de la apariencia sensible, diferenciando entre la imitación material y la imitación inteligente acentuando la relación de las partes en el todo y finalmente resaltar en tal relación el carácter esencial (la esencia de las cosas). Así: “La obra de arte tiene por objeto manifestar un carácter esencial o bien una idea importante, con mayor claridad y de un modo más completo que la realidad misma” (Taine, 1945, p. 41).

Pero no conforme con esto, Taine detalla las potencias desarrolladas por el ser humano para después valorar la incidencia

del arte en la vida humana: el ser humano se defiende de las inclemencias del tiempo, de las otras especies y de los otros seres humanos, crea industria, comercio, trabajo; se moviliza para preservar su capacidad proveedora, conforma familia, estado e instituciones para designar límites de preservación. Todo esto solo lo determina como “el animal mejor provisto y más protegido” (Taine, 1945, p. 44). Y desde esta ubicación emite su propia valoración del arte, proclamando la capacidad humana de la contemplación:

En este momento aparece ante sus miradas una vida superior, la de la contemplación, por la cual se interesa en las causas permanentes y creadoras, de las que depende su existencia y la de sus semejantes; en los caracteres esenciales y dominadores que rigen cada conjunto e imprimen su huella en los mas insignificantes pormenores. Para ello tiene dos caminos; uno es el de la ciencia (...) el segundo es el camino del arte, por donde puede manifestar las causas y las leyes fundamentales, no ya con definiciones áridas, inaccesibles a la mayor parte e inteligibles únicamente para algunos hombres especializados, sino de un modo sensible, dirigiéndose, no solo a la razón, sino a los sentidos y al corazón del hombre más vulgar. Porque el arte tiene la particularidad de ser a un mismo tiempo *superior* y *popular*; expresa lo más elevado que existe, y lo expresa para todos los hombres. (Taine, 1945, p. 45).

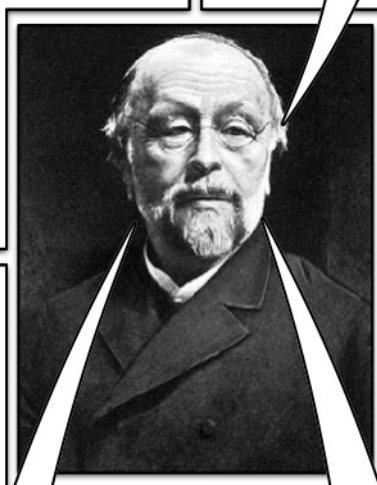
En suma, los dispositivos tecnológicos (aunque Taine no habla de tecnologías, está hablando de la ciencia, la industria,

el comercio y las facultades de proveerse, comunicarse y facilitar la vida que posee el ser humano) imitan, reproducen, relacionan, se las arreglan con esto de las esencias y las partes, y no se estacionan en el avance de la ciencia, sino que la humaniza desde su concepción de arte. También para Taine existen una especie de dispositivos del Yo, y se deja ver el poder en las relaciones y los intentos de dominación de unos hombres sobre otros, y de la especie en general.

Finalmente, las artes humanizan y despiertan la sensibilidad humana, necesarias para la estratificación y diversificación del poder civil y del poder político en la cultura de paz y la denuncia de las violencias actuales: machistas, ambientales y del Estado-Criminal. Aportan para resarcir los daños, diferenciar entre perdón y olvido (Pilatowsky, 2019, p. 12), activar la inteligencia de las víctimas (Alison, 2000, p. 57), realizan y formalizan jurídica y políticamente el derecho a la verdad para las víctimas y para todos (Naqvi, 2006, p. 3) así como la mediación de interlocutores válidos por vía de la bioética aplicada a la democracia, desde el aula (Cortina, 2001, p. 236). Así, podríamos proponer una mediación de las artes, una massmediación de las artes digitales o digitalizables, tal y como fue un hecho durante el confinamiento por Covid19, esto que Warwick llama una ética-estética del ser libre, de la libertad (Warwick, 2020, p. 1).

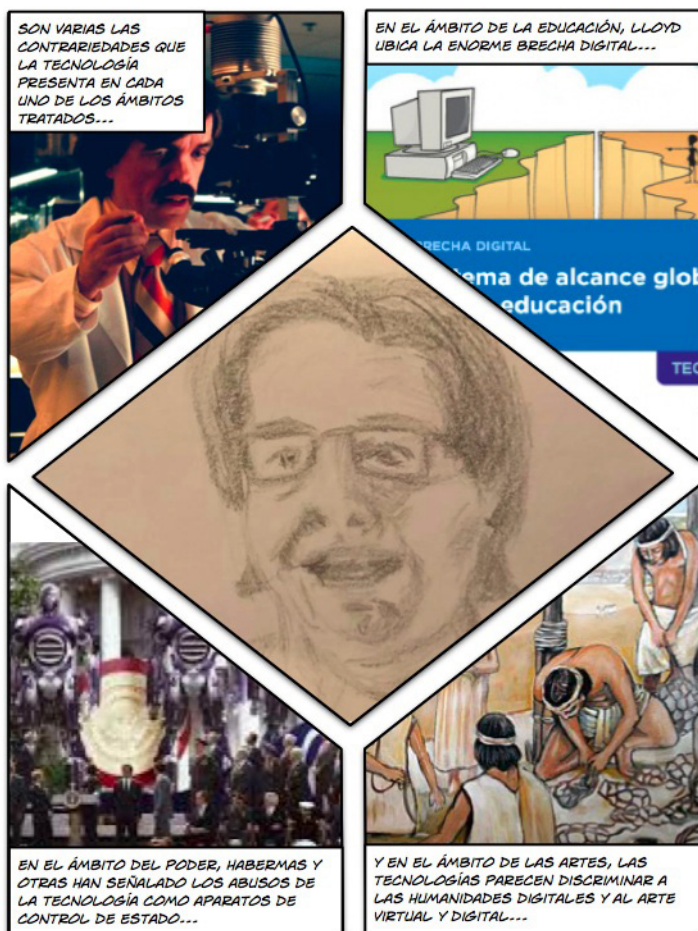
HIPÓLITO TAINÉ DEJA CLARO PORQUÉ EL ARTE VA MÁS ALLÁ, PARTIENDO DE UNA SIMPLE TECNOLOGÍA DEL YO, DEL ESPÍRITU, DE LA TRANSFORMACIÓN Y DE LOS SIGNOS ASÍ COMO UN DISPOSITIVO DEL PODER, DEL SABER Y DEL TRANSFORMAR...

PARA COMPRENDER UNA OBRA DE ARTE ES PRECISO REPRESENTARSE EL ESTADO DE LAS COSTUMBRES, EL ESTADO DEL ESPÍRITU DEL PAÍS Y EL MOMENTO EN QUE EL ARTISTA REALIZA SU OBRA



LA OBRA DE ARTE TIENE POR OBJETO MANIFESTAR UN CARACTER ESENCIAL O BIEN UNA IDEA IMPORTANTE, CON MAYOR CLARIDAD Y DE UN MODO MÁS COMPLETO QUE LA REALIDAD MISMA

EL CAMINO DEL ARTE, POR DONDE PUEDE MANIFESTAR CAUSAS Y LEYES FUNDAMENTALES SIN ARIDEZ INACCESIBILIDAD O DEJANDO FUERA A LA MAYOR PARTE DE PERSONAS, HABLANDO AL CORAZÓN Y LA CABEZA DE TODO HOMBRE: EL ARTE ES SUPERIOR Y POPULAR





TE INVITO A QUE DIBUJES EN ESTOS RECUADROS, DISTINTOS EJEMPLOS DE TECNOLOGÍA MAL EMPLEADA PARA LA EDUCACIÓN, EL PODER Y LAS ARTES....




PERO TAMBIÉN PUEDES DIBUJAR ALGUNOS EJEMPLOS DE BUENOS USOS Y APOYOS DE LA TECNOLOGÍA EN LA EDUCACIÓN, EL PODER Y LAS ARTES....





Actividades de Aprendizaje

1. Investiga el significado de los siguientes términos:
 - a) Tecnócrata
 - b) Dispositivo

- c) Consenso/disenso
 - d) Progreso
 - e) Axiología
 - f) Arquetípico
 - g) Esencia
2. Revisa diferentes definiciones de los siguientes conceptos y luego reescríbelos con tus propias palabras:
- h) Tecnología
 - i) Educación
 - j) Poder
 - k) Arte
3. Realiza tres análisis FODA sobre la tecnología en torno a los aspectos presentados: en el ámbito de la educación, en el ámbito del poder y en el ámbito de las artes:

FODA de la tecnología en el ámbito de: _____

Fortalezas	Oportunidades

Debilidades	Amenazas

4. Escribe un breve ensayo (de cinco cuartillas) en donde expongas como combatir de manera pacífica, las violencias machistas, ambientales y económico-políticas con el apoyo de la tecnología desde cada uno de los ámbitos: la educación, el poder y las artes.
5. Observa los capítulos siguientes de la Serie “BlackMirror”, y apunta las repercusiones de las tecnologías en el ámbito que se indica para cada capítulo de la serie, utilizando las herramientas que te ha brindado este tema:
 - A) Arkangel—las tecnologías en el ámbito de la educación.
 - B) MetalHeadt—las tecnologías en el ámbito del poder.
 - C) Black Museum— as tecnologías en el ámbito de las artes.

De ser posible, se te recomienda ver toda la serie completa en sus 5 temporadas y con su película interactiva, te ayudará a comprender con mayor claridad el papel de las tecnologías en el mundo de hoy.

Bibliografía

Alison, J. (2000). *La inteligencia de las víctimas*. Madrid: Trotta.

Bello, D. (2018). *Filosofía Política de la Comunicación* (tesis doctoral). México: ColMor.

Carcaño, E. (2008). Ecofeminismo y feminismo ambientalista. En *Argumentos*, nueva época, año 21, no. 56, enero-agosto.

Comenio, A. (1638). *Didáctica Magna*. Madrid: Akal.

Cortina, A. (2001). *Ética aplicada y Democracia Radical*. Madrid: Tecnos.

De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

Deleuze, G. (1968). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Díaz Barriga, A. (2006). La educación en valores. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, vol. 8, no. 1.

Freire, P. (1997). Pedagogía de la Autonomía. *Saberes necesarios para la práctica educativa*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1971). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

——— (1984) *Las Tecnologías del Yo*. México: Siglo XXI.

——— (1986) *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Gadamer, H. (2000). *Educación es educarse*. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1997). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Amorrortou.

——— (2011). *Verdad y Justificación*. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (1954). *La pregunta por la Técnica*. Madrid: Serbal.

Lloyd, M. (2020). Desigualdades educativas y la brecha digital en tiempos de Covid-19. En *Educación y pandemia. Una visión académica*. México: IISUE-UNAM.

Maquiavelo, N. (2015). *El Príncipe*. Madrid: Espasa Calpe.

McLaren, P. (2014). *La Educación como una cuestión de clase*. México: Iberoamérica Soc.

Naqvi, Y. (2006). El derecho a la verdad en el derecho internacional ¿realidad o ficción? *International Review of the Red Cross*, no. 862, vol I.

Pezzimenti, R. (2001). *The Political Thought of Lord Acton: The English Catholics in the Nineteenth Century*. Roma: Gracewing/Millennium.

Pilatowsky, M. (2019). *Las voces del destierro*. México: UNAM-Plaza&Valdés.

Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.

Rousseau, J. (1969). *Obras completas*. Madrid: La Pléyade.

Sloterdijk, P. (2003). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.

Tainé, H. (1945). *Filosofía del arte*. Madrid: Espasa Calpe.

Velasco, A. (1999). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx*. México: IIF-UNAM.

Warwick (2020). *Ética-Estética del ser libre*. Londres: University of Queensland Press.

Sobre los autores:

Dr. Dante Evaristo Bello Martínez

Licenciado en Filosofía (1997), Maestro en Comunicación (2007), Maestro en Educación Media Superior (2019) y Doctor en Filosofía (2017). Académico del CCH plantel Sur con 15 años de antigüedad, impartiendo las asignaturas de Filosofía, Temas Selectos de Filosofía y Teorías de la Historia. Activista y profesional en comunicación. En 1995 desempeñó funciones de mediación para la CONAI en Chiapas. Miembro fundador del Observatorio Filosófico de México en 2008, vocero de académicos #Yosoy132 en 2012. Consultor de comunicación y exdirector de la *Gaceta CCH*. Miembro del Seminario de Filosofía Política con el Dr. Ambrosio Velasco.

Pte. María Gabriela Camacho Ledesma

Egresada de la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM. Ha elaborado y colaborado en diferentes materiales didácticos para los alumnos. Ha organizado eventos académico

culturales sobre el Día Mundial de la Filosofía, Día Internacional de la Mujer, Día en Contra de la Violencia hacia las mujeres y sobre el tema del Día de Muertos, por lo cual ha sido invitada en varias ocasiones por museos y alcaldías a participar con sus alumnos. Elaboró un libro sobre Filosofía con la editorial Progreso, el cual tuvo varias reimpresiones.

Mtro. Víctor Carlos Hurtado Estrada

Licenciatura y Maestría en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (FFYL) de la UNAM. Candidato a doctorado en Filosofía en el Área de Filosofía Política en la misma Universidad. Colaboraciones en distintas revistas de difusión filosófica. Ponente en distintos foros, coloquios y congresos de filosofía, nacionales e internacionales, entre ellos, Congreso Centroamericano de Filosofía, en San José, Costa Rica; Congreso Colombiano de Filosofía, en Cartagena de Indias, Colombia, y Congreso de la Asociación Filosófica de México, México.

Mtra. Ana Claudia Orozco Reséndiz

Licenciada en Filosofía y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM. Profesora de Filosofía e integrante de la Comisión

Local de Equidad de Género del CCH en el plantel Azcapotzalco; miembro de la Asociación Filosófica de México y del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía. Actualmente forma parte de los proyectos de investigación: “Recuperar al sujeto en América Latina y el Caribe” y “Reflexiones filosóficas España-México: La justicia y sus prácticas en el siglo xx y sus repercusiones en el siglo xxi”. Ha participado en diversos eventos de filosofía como coloquios y congresos.

Mtra. Viviana Paéz Ochoa

Licenciada en Filosofía y Maestra en Filosofía de la Religión por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM. Profesora de Filosofía en la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Oriente. Ha impartido cursos sobre actualización disciplinar en el área. Ha dictado conferencias sobre diversas áreas de la filosofía estudiantes y profesores. Ha participado en diplomados sobre filosofía y educación.

Mtro. Mario Santiago Galindo

Licenciado en Filosofía y Maestro en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) en el área de filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM. Profesor de Filosofía en la Escuela Nacional Colegio de

Ciencias y Humanidades plantel Oriente. Autor del libro *El Sujeto. Esencialismo, contingencia y universalidad*. Además de varios artículos sobre filosofía de la liberación, ética y filosofía política. Ha participado en congresos nacionales e internacionales. Actualmente cursa estudios de posgrado en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Iztapalapa.



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**Dr. Enrique Graue Wiechers
RECTOR**

**Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
SECRETARIO GENERAL**

**Dr. Alfredo Sánchez Castañeda
ABOGADO GENERAL**

**Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria
SECRETARIO ADMINISTRATIVO**

**Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda
SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL**

**Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo
SECRETARIO DE PREVENCIÓN
Y SEGURIDAD UNIVERSITARIA**

**Mtro. Néstor Martínez Cristo
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL**



ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
DIRECTOR GENERAL

Mtra. Silvia Velasco Ruiz
SECRETARIA GENERAL

Lic. María Elena Juárez Sánchez
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Rocío Carrillo Camargo
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Mtra. Patricia García Pavón
SECRETARIA DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE

Lic. Miguel Ortega del Valle
SECRETARIO DE PLANEACIÓN

Lic. Mayra Monsalvo Carmona
SECRETARIA ESTUDIANTIL

Lic. Víctor Manuel Sandoval González
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza
SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo
SECRETARIO DE INFORMÁTICA



ANTOLOGÍA • TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA I

UNAM | CCH