

la relevancia de lo cotidiano  
4ª parte otros mundos, otras voces

última parte xvii encuentro de  
filosofía de los jesuitas  
de américa latina

educación universitaria

chiapas, otoño 1998

cine



## INDICE

### **La Relevancia de lo Cotidiano**

#### **Presentación:**

Lo espectacular y lo cotidiano 302

#### **Otros Mundos, Otras Voces, 4ª Parte**

La relevancia de lo cotidiano 303

*Ing. Sergio Díaz*

### **XVII Encuentro de Filosofía de los Jesuitas de América Latina 6ª y última Parte**

Lo Político – Social desde la filosofía de Zubiri 2ª Parte 318

*Dr. Jorge Dávalos, SJ*

El papel de la Política en la construcción de la Nación 343

*Profesor Misael Enrique Meza Rueda, SJ*

#### **Educación Universitaria**

Mensaje del nuevo Rector del ITESO 380

*Maestro David Fernández Dávalos, SJ*

#### **Chiapas, Otoño 1998**

Chiapas: El Diálogo entre el EZLN y la Sociedad Civil 388

*Dr. David Velasco Yáñez, SJ*

#### **Cine**

Mujeres sumisas en el cine mexicano 400

*Dr. Luis García Orso, SJ*



presentación

---

## LO ESPECTACULAR Y LO COTIDIANO

Con este número terminan las memorias del ciclo de conferencias XVII ENCUENTRO DE FILOSOFÍA DE LOS JESUITAS DE AMÉRICA LATINA.

Del ciclo OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES, que continuará de lleno a partir del próximo número, aparece sólo la conferencia de Sergio Díaz. Lo invitamos entonces no sólo por su amplio conocimiento teórico, sino ante todo por su experiencia práctica en el mundo de Carlos Castaneda. En particular le pedimos que relacionara las siguientes nociones: *Ver la realidad diferente* al mero *mirar* la realidad como se nos ha educado a considerarla, esto es, que hay diferentes versiones perceptivas de una misma realidad. *Detener el mundo*, esto es, verlo de otra manera, tanto que ya no reconocemos el mundo tal como solíamos percibirlo. *No hacer*, en lugar de *hacer* la rutina de costumbre, que da lugar a experiencias del todo nuevas. *Detener el diálogo interno*, o pensamiento (que Platón llama "el diálogo interno del alma consigo misma"). Diferencias entre *nagual* y *tonal*, que en la obra de Carlos Castaneda conlleva, para el aprendiz, experiencias terroríficas, y para el maestro una alta sabiduría en su enseñanza. Sergio Díaz aceptó el reto, y presentó su conferencia bajo el título LA RELEVANCIA DE LO COTIDIANO, en la que contrapuso lo cotidiano a lo espectacular. Como un contratest, si la conferencia se titulara algo así como Alta brujería o alta sabiduría, se llenarían auditorios enteros. De manera indirecta (como diría Kierkegaard) Sergio nos presenta una perla del *no hacer*.

Presentamos también artículos sobre Educación, Chiapas, y Cine. Con este número 28, que esperamos sea también del gusto de nuestros lectores, XIPE-TOTEK cumple siete años de vida.





## LA RELEVANCIA DE LO COTIDIANO\*

Ing. Sergio Díaz\*\*

**E**sta noche expondré para Ustedes algunas ideas que son el resultado de un intercambio de puntos de vista entre varios amigos. El tema rebasa, por un lado, mi capacidad de expresión; y, por otro, cualquier intento de encasillamiento. Me gustaría que mis palabras no se tomen como algo ni para ser creído ni para ser negado; esto es, no vine a polemizar. Mis palabras de nada sirven; son meros indicadores de una realidad que *todo* ser humano puede vivenciar.

Iniciamos en el vientre de la madre la percepción de nosotros mismos y de lo que nos rodea, tal vez en armonía o no, pero eso no viene al caso; el hecho es que percibimos. Los bebés perciben cosas nuevas cada día: los primeros movimientos, los sonidos, los sentimientos maternos, el saber del líquido amniótico; perciben un espacio que tiene la temperatura

\* Conferencia sustentada en Casa Loyola el 23 de septiembre de 1993.

\*\* Ingeniero Mecánico y Lic. en Filosofía.

adecuada, la alimentación necesaria, el sonido del corazón de la madre y el movimiento visceral. El bebé que aún no nace es, por decirlo de alguna manera, un mar de sensaciones, de sí y del entorno.

Llega el día del parto y con él una nueva cantidad de sensaciones. El niño va aprendiendo a moverse, a gesticular, a expresar sus necesidades. Más tarde viene la guardería, el kinder, la primaria; va aprendiendo las reglas sociales y el propio rol dentro de la sociedad. A pesar de los aprendizajes previos, el niño es una especie de cinta en blanco. En cada tramo de la cinta el niño va acomodando las respuestas de sus compañeros; y va ocupando cada vez más espacio de su cinta, de modo que en el futuro tendrá la sensación de que conoce el mundo; y actuará de acuerdo a este conocimiento. Probablemente las respuestas que le dieron para satisfacer sus necesidades eran mentiras, y él se va llenando de mentiras; y progresivamente va perdiendo la curiosidad.

A la par del descubrimiento del mundo y de aspectos de nosotros mismos, nos vamos llenando de los intereses del medio que nos rodea, y los vamos haciendo nuestros. Vamos dejando lentamente la etapa de la espontaneidad y de la curiosidad, para actuar en función de lo que se espera de nosotros, de la información que nos dieron sobre la realidad y de las reglas de comportamiento que nos dieron. La percepción de uno mismo y del entorno en la primera infancia va cediendo su lugar al fortalecimiento de una interpretación del entorno y de uno mismo. Empiezo a percibir mi realidad a través de un filtro de prejuicios. Ahora soy casi como me piden ser, me intereso por aquello en que me dicen que me interese; soy casi como quieren que sea y pongo atención en lo que otros quieren que la ponga. Un ejemplo trivial es el de los señores que vuelven la cabeza al pasar una falda; en otras culturas volverían la cabeza por otras cosas.

Ese mundo tan cercano que fue a nosotros, el mundo de las sensaciones, se va alejando de nosotros. Ya no estoy tan cerca

de mi mundo, ya no estoy tan cerca de mí como al inicio; me voy saliendo de ese mundo para instalarme en ese otro mundo que me dicen que es; para actuar como ese otro que me dicen que soy. Se da un proceso gradual, de dejar de ser uno mismo para ser el otro social; de dejar la realidad sentida para sentir a través del filtro de los conceptos. Morris Berman comenta que con el crecimiento dejamos de estar in-corporados a nosotros mismos, esto es, dejamos de vivir en nuestro cuerpo; dejamos de sentir y de sentirnos, y lo que queda es una sensación de vacío porque no hay qué o quién ocupe ese espacio. Si uno está en su cuerpo el vacío no existe; si uno no está en su cuerpo, el vacío aterra y se hace necesario llenarlo con cualquier distractor.

Conforme crecemos el proceso continúa. Tomemos por ejemplo el caso de los adolescentes. Actualmente se les dice y se les motiva a que sean libres y a que se transformen; se les dice el dónde, el cuándo y el cómo. Llega el momento en que ellos mismos se sienten libres; y experimentan el deseo de demostrarlo; se rebelan entonces contra lo convencional, y adoptan una moda para expresar su libertad. Sólo que ahora llenan las expectativas de otra imagen, la del grupo minoritario rebelde. Esa imagen es, paradójicamente, peor; la imagen es más estrecha, las obligaciones son mayores. Si antes se permitían ciertas libertades, los grupos minoritarios tienen que demostrar que valen más que el común de la gente. Dependemos de las imágenes para no sentirnos vacíos.

Lenta y desapercibidamente dejé de vivir en mí, y ya me acostumbré; se me hizo un automatismo *vivirme* así. Ahora vivo una vida compuesta de mis elecciones y de cosas que me eligieron; vivo bajo tantos y tantos automatismos que no veo mi vacío. Supongamos, por ejemplo, un matrimonio en que uno de los dos actuó en función del otro, y acomodó su vida de acuerdo a los deseos de la pareja. Si un buen día se separan, ambos seguirán extrañándose: la pauta que unía a la pareja se ha roto; pero el esquema de funcionamiento sigue, sólo que ahora en vano.

En el proceso de crecimiento me fui alejando del mundo y de mí; aprendí a sustituir esa percepción directa por otras cosas, que impiden el darme cuenta de que no estoy en mí mismo. Aprendí algo que es al mismo tiempo maravilloso y aterrador: aprendí a conversar conmigo mismo. Lo que decía Machado, que "quién habla sólo espera hablar a Dios un día", es, en parte cierto, en parte. Aprendí en cierto momento a tener una especie de conversación interna; me hablo, me contesto, me platico, me doy la razón, me contradigo. Generalmente se trata de un diálogo, aunque en momentos parece que hay un sinfín de gentes en una sola cabeza. Con esta conversación me acerco al mundo de las sensaciones, a la naturaleza, al prójimo, a la pareja, a este auditorio. Un día aprendí a no sentir, por pensar; y ahora siempre lo hago.

Los pensamientos son pensamientos de realidades, pero los pensamientos no son realidades concretas. La palabra *pan* no es el pan, no sacia el hambre. Las palabras no llenan, y como estamos llenos de palabras, en conclusión seguimos estando vacíos. Tanta plática interna obedece a un fin, llenar un vacío interno. Ocasionalmente, por algo, no podemos *eludir* el vacío, que se planta frente a nosotros. ¿Qué hacemos? *Evadirlo*, salirnos de ese estado, deprimirnos, buscamos compañía, o un terapeuta, o vamos a conferencias sobre temas que nos den material para seguir platicando internamente y no ver nuestro vacío. Detengámonos en esto último. Uno busca llenarse y entonces se pregunta, quién puede llenar ese vacío, quién es autoridad competente. Nuestra plática interna pasa y repasa el tema; y entonces uno se dirige a un experto en la materia: libro, conferencia, religión, sacerdote o un terapeuta, a un Castaneda o a un Gurdjieff.

Voy afuera para que me digan cómo llenar lo de dentro. Me lo dicen; y entonces afanosamente me dedico a practicar: pócimas, terapias, oraciones, mantras, caminatas de atención, no haceres, conferencias sobre guerreros o sobre peyotes. Practico, medito, tomo notas, repaso las teorías, consulto internet, hago esfuerzos enormes para acercarme al modelo que

alguien me dio. ¿Qué sucede? A base de repeticiones puedo sentir ese mundo que me dijeron que estaba bien y que llenaría ese vacío del que hemos hablado. Hace un tiempo en un consultorio vi una mujer en estado avanzado de embarazo; después me enteré de que se trataba de un embarazo psicológico causado por quién sabe qué problemas. Los hindúes ven visiones de Krishna, los aztecas sentían sus dioses, y los cristianos los suyos, cosa curiosa.

Cuando una autoridad no da respuesta a nuestras inquietudes buscamos otra. Tal vez ésta sí nos satisfaga. Y después de un tiempo buscamos otra. Probablemente no nos satisfacemos, y a este estado de insatisfacción lo podemos llamar *búsqueda espiritual*, término un tanto *snob* y que disfraza la verdadera realidad: no nos sentimos plenos con nuestras sensaciones, estamos *des-in-corporados*; no tenemos cuerpo, no lo sentimos. Pero sí puede darse el que alguna autoridad me regrese a mi original mundo de sensaciones, cosa de que hablaré al final. Si me he perdido de vista, he perdido de vista la realidad que soy yo y la realidad que es mi mundo. He perdido contacto conmigo y con el mundo; y me relaciono con ambos desde una interpretación que sostengo platicando todo el día conmigo y con los demás. Una plática que ratifico insistentemente. Pensar desde esta perspectiva ofrece varias vertientes:

- El mundo me es hostil, y yo no cuento nada para este mundo.
- El mundo es algo a lo que tengo que enfrentarme y he de conquistar.
- La naturaleza es algo que puedo conquistar impunemente.
- Puedo pensar, a base de repeticiones que el intelecto es lo importante, y que las sensaciones, tan distantes a estas alturas, no sirven para nada; y puedo caer en un intelectualismo feroz.
- Puedo llegar a pensar que lo importante es lo que pienso de las cosas y no las cosas mismas.
- Puedo llegar a pensar que algunas cosas son mas importantes que otras, cuando en realidad son solamente cosas

- que me provocan sensaciones y por tanto son iguales.
- Puedo pensar que lo cotidiano es intrascendente.
  - Puedo olvidarme de mi cuerpo y saturarlo de venenos que lo matan lentamente puesto que yo estoy dentro del cerebro, y el cuerpo es el vehículo.

El mundo cada vez es más difícil; sin embargo, no necesitamos un doctorado para entender esto. Necesitamos soluciones efectivas, cercanas a los medios donde nos movemos. Podemos hacer un doctorado para entender toda la realidad, y comenzar a actuar hasta terminar la tesis, esto es, puedo querer actuar hasta que entienda y sepa lo que es el mundo y la realidad. Esto, además de ser muy complicado es un absurdo. Si precisamente tanta plática y conceptos nos arrancaron de un mundo de sensaciones, ¿nos regresarán ellos al lugar que extrañamos? No lo creo. Si fueron tantas interpretaciones y prejuicios los que me hicieron sentirme extraño a mí mismo, ¿doctrinas tan elaboradas sobre la realidad me conducirán al inicio? No lo creo.

El mundo de sensaciones del cual salí es algo al cual puedo regresar solamente así, *sintiendo*. Lo cotidiano, lo que está a la mano, los sentimientos cotidianos, las sensaciones habituales son una fuente original. No estoy hablando de las sensaciones que vienen originadas por intensas pláticas internas (como cuando pensamos en algo malo estando en un bosque a media noche) sino de las sensaciones que no vienen con las palabras.

Estoy hablando de sensaciones y sentimientos que puedo vivenciar sin necesidad de interpretarlos. Estoy hablando de reincorporarme a mí mismo, de retomar mi cuerpo y mis sensaciones; de sentir, en toda la extensión de la palabra, la realidad; y no lo que estoy pensando de la realidad.

Un dolor por más grande que sea necesitamos enfrentarlo. Mientras lo pospongamos no llegaremos a nada. Mientras solamente lo interpretemos estamos posponiendo el proceso de sanación. Enfrentarlo no quiere decir regocijarnos en él; simplemente quiere decir observarlo y vivirlo, con intensidad,

como cuando observamos algo que nos gusta, con toda la atención posible, con nuestro ser en el proceso de percibir; y no dividido en sentir y poner palabras.

Lo que con esto quiero decir es que lo cotidiano es lo cercano; y lo cercano nos regresará a ese mar de sensaciones que fuimos un día. Observar lo cotidiano, con todo lo que esto implica, nos regresa a nosotros mismos. Y como dicen los teoremas de las matemáticas, esto es lo que se quería demostrar. Lo cotidiano es lo que siento a diario con todo el cuerpo, pero que en el proceso de aprendizaje lo dejé de ver; no siento ya lo cotidiano, siento las interpretaciones. Y como no siento lo cotidiano necesito experiencias fuertes que me hagan sentir, vibrar realmente. Tal vez un curso de Trance o un curso de Tensigridad o un curso Zen o un hongo en Oaxaca, o... hay tantos remedios que me regresan al sentir... Sin embargo, es tan sencillo sentir y regresar a nosotros mismos; y tan difícil explicarlo. Termino con unas palabras de Alejandro Aura:

Lo que quiero es estar,  
y estando, no dejar que el agua se detenga;  
como un pez lujurioso  
estar, y estar moviéndome en el aire  
para que como en aspas todo avance  
hacia un júbilo movable;  
nada más estar me gusta,  
y si la tierra no para de menearse,  
no cesa de frotarme; sé que estando nada más  
habré de ser caldero de cenizas  
nomás de puro estar...





## Diálogo con el Público

1. *En cierto tipo de meditación se habla de la personalidad como de algo aprendido. Cuando dices que uno vuelva a las sensaciones más allá del pensamiento, para impulsarse uno a sí mismo, ¿se trata de tomar distancia de la personalidad, de esa imagen que te has dado de ti mismo?*

Ⓜ No sé si pueda responder, pues no conozco muchas cosas de meditación. Creo que el pensamiento nos puede hablar de nosotros mismos y de muchas cosas del pasado, futuro o incluso del presente. Ahora bien, si me retiro y digo "voy a meditar", quien está diciendo eso es mi pensamiento. Si por algún momento ese pensamiento no existiera, cuando el pensamiento regresara tu *no sabrías* que pasó. Como cuando uno se acuesta y se duerme. Si uno se pone a meditar, le pasan a uno diferentes acontecimientos; pero cuando uno sale de la meditación, puede pensar que está mejor, que ha avanzado, máxime si ya lleva cientos de meditaciones; pero eso lo dice el pensamiento. Pueden irse a meditar cuantas cosas quieran, pero hay el peligro de olvidar hacer cosas por su vida.

2. *Con lo que has dicho se plantea una dualidad entre alma y cuerpo o entre pensamiento y cuerpo físico.*

Ⓜ Tu pensamiento allí está, y tú te puedes dar cuenta de él, y puedes seguirlo, y te puedes preguntar si es el alma, y si hay una dualidad; pero quien está preguntando es el pensamiento. Y éste puede apropiarse una teoría sobre la dualidad; y nada malo hay en ello. El error estaría en reducir todo al pensamiento. Es difícil responder, pues se trata de vivencias.

3. *Para empezar ese encuentro con nosotros mismos, ¿se trata de entrar de nuevo en contacto con nuestras sensaciones y emociones?*

® Sí; exactamente es lo que trato de decir; entrar en contacto con nuestras emociones; y no que el pensamiento diga: "ya siento"; "ya soy bien sensible", pues entonces se acabó todo otra vez.

4. *Si detengo mi diálogo interno, y me quedo con el interactuar más pragmático, la pauta de que voy por buen o mal camino ¿sería todo lo que me rodea, todos los demás?*

® El pensamiento puede aprender del hecho de decir "hay que sensibilizarnos para regresar a nosotros mismos". También el pensamiento puede decir: "el pensamiento no sirve para nada; sino que obstaculiza y nos aparta de la sensibilidad". Y el pensamiento puede también decir: "estoy construyendo en mi mundo cosas bien reales y hermosas; voy hacia delante". La única prueba que tú podrías tener es ver como está tu entorno. Dejando de lado lo que puedas pensar, cómo está tu realidad, lo que te rodea; cómo te sientes cuando estás contigo mismo, y te vas a acostar y dices: "qué día tan bello". ¿De veras te sientes así, o te acuestas con el sabor de que fue un día más perdido, y de que finalmente no hay nada sino puros ladrillos en la pared? Imaginen al levantarse en la mañana su día: es una hoja en blanco que Ustedes van a ir iluminando. No hay café, se disgustan; van al trabajo con una apatía espantosa; quizá dicen cualquier mentira. Pero esta hoja que están iluminando, su mundo, ¿cómo está quedando? ¿Bella? ¿O únicamente están dando *patadas de ahogado* y sobreviviendo? Solamente uno puede responderse a sí mismo. Con los demás, ¿estoy creando algo en el mundo que está ahí o nos dedicamos a destrozar el mundo, y nosotros unos a otros? Hay un test para ver si hemos regresado a nosotros mismos: el respeto que tengo ante el misterio que son los demás; otro, la calidad de cosas concretas que voy haciendo con mi vida. Carlos Castaneda dice, en un libro por allí encerrado, que hay tres clases de cosas: las cotidianas y conocidas; las desconocidas, y las que jamás podré llegar a conocer. Para pasar a lo desconocido tengo que ser un excelente conocedor de lo cotidiano. El error de los llamados

brujos, a la llegada de los españoles, fue que se creían expertos en brujería cuando no conocían lo cotidiano. Y no pudieron contra los españoles. Algunos lograron sobrevivir porque dominaban lo cotidiano. Cito a Castaneda porque para muchos es *interesante*.

5. *De los huicholes aprendí que el vacío más importante no es el del estómago sino el del espíritu, cosa que se palpa p.ej., en su famoso viaje<sup>1</sup>. Quisiera preguntar ¿qué opinas sobre a dónde vamos los seres humanos de hoy día? Y también, ¿cómo tratas de llenar ese vacío? Yo te voy a decir cómo lo estoy llenando yo. Me voy a una orilla del lago de Chapala, saco un libro, me pongo a estudiar sobre mi profesión médica; veo a mis clientes como a personas que confían en mí; y trato de llenarles ese vacío y su falta de seguridad y de confianza; segundo, que la bolsa no esté tan vacía; y tercero, muy hermoso, que he llegado a una especie de Himalaya en mi vida personal. Yo no era nadie, y ya lo logré. Por eso me da tristeza ver que muchos jóvenes se drogan, y después del viaje van a estar más que vacíos; quizá ni sepan cómo regresar.*

Ⓢ A lo primero respondo, sin ser profeta. Este mundo se está especializando en la habilidad espantosa de atrapar y manejar las conversaciones internas de las personas. Entre más medios cree para atraparte y que pienses en él, tú vas a estar cada vez más vacío. Por que el vacío es de uno. Si no hay el impacto contrario, de que uno deje de estar a las afueras y vuelva a sí mismo, ecológicamente hablando para este mundo no queda sino la cuenta regresiva. La contaminación está cada vez peor. Siguiendo así, no creo que la humanidad crezca. Pero sí podría yo creer en la otra posibilidad. Es una imaginación. Respecto de lo segundo, yo lleno ese vacío de dos maneras: Trato de construir mi mundo con lo que tengo y la persona a quien tengo más cerca es mi esposa. En seguida, mis amigos,

1 Durante las conferencias se estuvo exhibiendo el film privado VIAJE A VIRICUTA, sobre los huicholes.

mi trabajo. Donde yo estoy trato de hacer algo, con mi sello personal. Por ejemplo: siendo yo profesor, trato de hacer algo bueno con respecto a uno de los estudiantes; quizá a él no se le ocurre, pues yo lo invento. Si el no quiere, pues ni modo, me da tristeza. Pero intento. Aquí con Ustedes trato de ser sincero, y no decirles mentiras.

6. *Quisiera hacer una pequeña aportación, desde mi punto de vista de mujer vieja. He visto que en la vida, si se camina con un propósito, sigues siendo tú mismo; si caminas con un propósito ajeno, el que quieras, pero sigues interesado en la vida, sea en cocinar, en venir a una conferencia, en rezar por la paz mundial o en levantar la basura, sabiendo que a pesar de que estás poniendo sólo un granito de arena estás cooperando por la humanidad o con tus sueños, entonces no te pierdes. Pero cuando quieres hacerte interesante en lugar de interesado, entonces es cuando te empiezas a alejar; cuando quieres ser como Yuri o como Thalía o no sé, ya no te estás interesando por otra cosa sino volviéndote interesante.*

7. *Respecto al pensamiento, algunas veces me pregunto si de veras yo soy quien está pensando; o piensa lo que aprendí. ¿Sigue siendo pensamiento?*

® Si hubieras nacido en China pensarías en chino; si hubieras nacido hace diez mil años pensarías en otras cosas. Yo no soy mi pensamiento, sino que tengo un pensamiento. Puede suceder, como estoy tan acostumbrado a pensar, que piense que soy mi pensamiento. Pero eso no es verdad. No sé si respondí. Tal vez ayude una cita abreviada: Aquella música que me rodea siempre sin cesar increada, mucho tiempo ignorante no la oí, pero ahora oigo los coros y me entusiasmo; oigo a un tenor robusto que eleva su voz fuerte y sana con alegres notas de amanecer; una voz de soprano se desliza cálidamente sobre la cresta de las olas; el bajo se estremece dulcemente y atraviesa el universo; oigo los coros triunfales, los lamentos fúnebres, flautas y violines; los sonidos me arrebatan; las diferentes voces

entran y salen serpenteando; hay una emoción indescriptible... Quizá los ejecutantes ni se conocen, pero creo que ahora empiezo a conocerlos.

8. *Me gustaría saber qué valor le das a la riqueza de los otros y ¿es para entender tu yo personal. En otras palabras, somos seres sociales y, así como aportamos, nos enriquecemos a través de los demás. ¿Que valor das a la riqueza de los demás para enriquecer tu propio yo?*

Ⓜ Cuando nuestro pensamiento no está dominando tanto a los demás, uno actúa más holgadamente. Recuerdo que cuando aprendí a bailar aprendí a bailar pensando: primero el pie derecho, y luego a la izquierda, y tal otra cosa si se me juntaba la muchacha; quería aprender a bailar pensando. Es como querer aprender a nadar pensando: primero levanto el brazo, luego levanto más el codo, y con los pies ... Si sigo así no aprenderé nunca a nadar<sup>2</sup>. Lo mismo pasa al relacionarse con los demás. Cuando uno quiere relacionarse con los demás, lo conveniente es hacerse más caso a uno más que al pensamiento, y la relación será buena. Los niños no necesitan que les enseñen a relacionarse con los otros niños; ellos saben relacionarse. Ahora, qué tanta importancia doy a los demás; es mi mundo, soy yo mismo.

9. *Cuando hablas del pensamiento ¿te refieres a una parte de la mente, o a la mente en general?*

Ⓜ Habría que definir *mente*. Y eso es problemático. ¿Mente es todo el ser humano? Lo diré en seco: creo que el pensamiento es parte de uno. Si el *pensamiento* es parte de la *mente*, es un tema intelectual en que puedo debatirme mucho tiempo, sin hacer nada por el mundo. De hecho cuando me relaciono con alguien, trato de no hablar de estas cosas. El pensamiento no sirve para muchas cosas. Para mí estar ahora

2 El conferencista es un experto en natación, y por hobby ha sido salvavidas. N. de la R.

aquí es un tormento, porque estoy haciendo cosas que no me gustan. Lo que me gusta es relacionarme con la gente; y, si me equivoco, trato de comenzar de nuevo.

*10. Dices que te interesa la comunicación con otra persona, ya sin pensar, sin diálogo interno. Supongamos que detienes el diálogo interno; y que la otra persona hace lo mismo. ¿Puede darse la comunicación, o se queda cada quién en un mundo diverso?*

® Es posible que se quede cada quién en un mundo diverso; pero también es posible que haya comunicación. Es cosa de *espontaneidad*. ¿Qué pasa si uno *se preocupa* por detener el diálogo interno? El pensamiento puede detenerse toda una noche, o muchas, o treinta mil años: "no quiero pensar, no quiero pensar ... quiero detener el diálogo interno ... ¡ya lo detuve!" ¿Saben lo que está haciendo? ¡Está pensando! En una ocasión estaba yo sentado en un Café, muy ocupado en mi diálogo interno, pensando cómo engatusar al maestro en un futuro examen que yo no había preparado; de pronto me tropiezo con la mirada de una muchacha que rompió todas mis estructuras de pensamiento; ella se quedó también impávida. Fue algo espontáneo. Como es espontáneo un niño, que no piensa primero que se quiere relacionar con otros, sino que simplemente se relaciona. Creo que el diálogo interno sí se detiene cuando llega una inspiración o una espontaneidad del propio ser. Si te quedas pensando en querer detener el diálogo interno, ¿sabes quién quiere detenerlo?

*11. Yo no quiero detener el diálogo interno.*

*12. Para las mujeres que hemos sido mamás es espontáneo, sobre todo en los momentos del embarazo y del alumbramiento, el entrar en contacto con nuestras sensaciones. El pensamiento lo manejamos de otra manera; se nos olvida, por estar en contacto con las sensaciones. El bebé se está moviendo en el vientre, y lo sientes. No te pones a pensar si es hermoso o feo, ni otras cosas, hay una*

*emoción que no puede expresarse con palabras. Considero que el pensamiento es un instrumento para aclarar cosas a uno mismo y a los demás.*

Ⓜ Así es. El pensamiento es un instrumento muy útil.

13. *La intuición puede ser conjundida con el pensamiento. Y la intuición no se equivoca.*

Ⓜ A veces me digo "es así"; y es así. Cómo, no lo sé; pero no dudo, aunque el pensamiento me susurre: "no es así".

14. *El pensamiento es como parte del intelecto, pero está manejado por los egos dispersos, fundamentalmente siete, correspondientes a los siete pecados capitales, y cada uno con siete agregados psíquicos, o sea que hay un total de 49. Los egos separados hacen que tu pensamiento esté fragmentado. Cada ego toma en ocasiones el control de tu ser, y tu ser queda fragmentado. Si tienes, o creas, un centro permanente de conciencia que esté vigilando esos egos, es cuando nace el cuerpo intuicional, que no te engaña.*

Ⓜ No sé si pueda responder con una imagen. Tú hablas de 49, digamos, entidades. Yo diría 50. Digamos que tengo 49 gatos, y los quiero reunir. Ya somos 50. El número 50 podría ser también un gato, el que reúne a los otros. Puedo decir que yo los reúno, pero uno de los gatos está conmigo, y es él quien los reúne, y luego los ve reunidos.

14. *El centro permanente de conciencia está vigilando para que ninguno de los egos tome control de tu ser. En lugar de persona fragmentada tenemos persona unificada; y cuando eso sucede puede uno llegar a tener cuerpos superiores existenciales, como el antes mencionado, el intuicional, que por eso ni se engaña ni te engaña, porque está unificado tu ser. Eso se llama revolución de la dialéctica; una forma diferente de pensar, y de tener el control total de tu ser.*

Ⓜ No domino esa terminología, de modo que sólo te hago una pregunta: ¿eres tú el que junta los egos?

14. *Tu mente es como un volantín; en el centro está el eje de ese volantín, y alrededor están girando los egos como lujuria, pereza, avaricia, que tratan de apropiarse el control, y de hacer lo que quieren. Si tú tienes en el eje un centro que los esté vigilando a todos los 49, eres libre y soberano; y te vuelves cristocéntrico en lugar de egocéntrico.*

Ⓜ Sinceramente no domino tu terminología. Pero yo hacía la pregunta, quién quiere reunir a esos egos. Si es el diálogo interno, lo único que hace es cambiar de tema, y el tema es adecuado; pero en nuestra perspectiva *me está viendo la oreja*. En lugar de ver si tengo 49 egos, prefiero dedicarme a cosas cercanas, reales y concretas, con actitud creativa.





# LO POLÍTICO SOCIAL DESDE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

*Un planteamiento epistemológico  
...continúa...*

*Dr. Jorge Dávalos, SJ*

## .2 La funcionalidad del campo

Además de aprehender las cosas en el campo con una *posición*, se aprehenden unas en función de otras. Y es que las cosas en el campo no solamente son varias, sino que son variables<sup>68</sup>, y esta variación es funcional<sup>69</sup>. Veamos esta funcionalidad desde lo ya analizado sobre las acciones sociales.

.a En ellas había un momento de incorporación de los demás a la acción, tomando cuerpo en su estructura interna.

.b En segundo lugar, la expresión no era pura actualidad en la realidad, sino *impresión* de los demás en la acción.

.c En tercer lugar, esta impresión determinaba un poder sobre los demás en sus acciones.

.d Finalmente, las acciones sociales están referidas constitutivamente a las cosas, sobre las que no sólo ejercen un poder, sino que les confieren un carácter de publicidad.

---

68 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 35.

69 Solamente interesa aquí la funcionalidad social en cuanto actualizada en la aprehensión.

Pues bien, la incorporación, la expresión, el poder y la publicidad sociales son diversos modos posibles de la actualidad de unas cosas reales en función de otras en el campo social. Son por tanto los caracteres fundamentales de lo que podemos denominar funcionalidad social.

### .3 El espacio social

Otro aspecto de esta funcionalidad social es el espacio. La funcionalidad social tiene un carácter de espaciosidad. Esta determinación es, primeramente, el movimiento. Las acciones sociales determinan un *espacio social*, distinto del mero espacio físico. El espacio social no es otra cosa que la impronta de las acciones sociales. Naturalmente, todo espacio social se funda en un espacio físico. Pero el espacio social adquiere caracteres propios. El espacio social está delimitado por el alcance de las acciones, de la actualidad de los demás y por las cosas que entran en él. El espacio social es la impronta física de las acciones sociales.

### .4 El tiempo social

El tiempo social no consiste en una pluralidad de tiempos heterogéneos, sino que cobra una unidad. A esta unidad del tiempo social se le puede denominar *coetaneidad*<sup>70</sup>. Así pues, el tiempo y el espacio son caracteres determinados por la funcionalidad de las acciones sociales en un campo de realidad.

### .5 La convivencia social

Hemos tratado hasta aquí la funcionalidad en cuanto momento de la respectividad campal. Se trata de la *incorporación*<sup>71</sup> de los otros a las propias acciones, su expresión en ellas, su poder sobre ellas, la publicidad de las cosas, el espacio social

70 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 210.

71 Recordemos que el hombre, por su corporeidad, puede tener actualidad *en muchas partes de la realidad a la vez*, REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA

y el tiempo social. Estos son los caracteres que integran lo que hemos denominado el *campo social*. Pues bien esta funcionalidad social la podemos denominar *convivencia*<sup>72</sup>. Al plano de las estructuras pertenece la *versión biológica*<sup>73</sup> de los miembros de una misma especie, mientras que al plano de las acciones corresponde la funcionalidad de la convivencia. La convivencia se refiere, pues, a la *intervención*<sup>74</sup> de los demás sobre la estructura de las propias acciones. Y la acción social se caracteriza por la incorporación de los otros al decurso de la acción. Sin embargo, la acción social no es todavía la sociedad.

### C) Las *habitudes sociales*

En las acciones sociales tenemos solamente una actualidad de los otros en su estructura interna de actos. Sin embargo, Zubiri nos habla no sólo de un estar de los demás en mis acciones, sino de una *impronta*<sup>75</sup>. Esto sugiere algo permanente, que va más allá de la presencia del otro en una acción siempre afímera. Una *impronta* no se refiere solamente a la

---

EUCARISTÍA, 53. Así, por ejemplo, la extensión de los medios audiovisuales de comunicación permite una actualidad de la persona en cualquier extremo del planeta. Esta actualidad determina una *intervención* en las acciones de los demás. Naturalmente, esta ampliación de la convivencia no se refiere solamente a los medios de comunicación. Las vinculaciones comerciales y financieras imponen una actualidad de los otros en la estructura de las propias acciones. Y esta actualidad no exige siquiera que haya una conciencia de la misma en el sentido de un *darse cuenta*. Los otros pueden estar actualizados en mis acciones sin que tenga conciencia de ello. Mis acciones pueden *tener presentes* a los demás, todo lo espacialmente alejados que se quiera, sin que necesariamente me dé cuenta de ello.

- 72 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 193-195, 215ss, 275ss; ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 247ss.
- 73 La versión a la especie biológica es el fundamento de la convivencia.
- 74 La intervención puede ser meramente puntual; no significa necesariamente que haya continuidad alguna en la intervención. Para analizar esta continuidad hemos de ver las *habitudes*.
- 75 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 237, 239.

actualidad de los otros en una acción aislada, sino que atañe a las *habitudes*<sup>76</sup>. Estas *habitudes* pueden tener un carácter social. Son las *habitudes* sociales.

### .1 La *habitud*: modo de habérselas con las cosas

El proceso vital, consistente en acciones, no es para Zubiri suficiente para caracterizar a un viviente. Esto es, aunque en dos vivientes encontremos que se realizan o que se omiten los mismos tipos de actos, puede ser que estos actos sean expresión de dos modos radicalmente diversos de enfrentarse<sup>77</sup> con las cosas<sup>78</sup>. Se trata de *un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo; es la *habitud*. La *habitud* es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital*<sup>79</sup>. Si lo propio de las acciones era el *comportamiento* con las cosas, podemos decir que las *habitudes*, consideradas desde la dimensión que da a las cosas, consisten en un *enfrentamiento físico*<sup>80</sup>

---

76 Las *habitudes*, según Zubiri, son un estrato más radical que las acciones, en la que éstas se fundan (Cf. SOBRE EL HOMBRE, 18; INTELIGENCIA Y REALIDAD, 92ss). A las acciones subyacen unas *habitudes*, y a las *habitudes* unas estructuras (Cf. SOBRE EL HOMBRE, 40-41).

77 Zubiri acude al ejemplo de la ceguera: la ausencia de actos visuales en las acciones de un topo y un perro no puede ocultar una diferencia esencial: el topo no se enfrenta videntemente con las cosas y el perro sí (Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 92-95).

78 Cuando se habla de modos de habérselas con las cosas es importante señalar que las *cosas* tienen el sentido amplio que el término tiene en la filosofía de Zubiri (Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 19). No se trata solamente de las cosas en el sentido de lo no humano, sino también de las demás realidades humanas y de la propia realidad (Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 93). La *habitud* es un modo de habérselas con las cosas no humanas, con los demás y con uno mismo.

79 Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 93.

80 La idea de *habitud*, a diferencia de las de hábito o costumbre, subraya su carácter físico y su referencia a las cosas. Se trata de modos de habérselas con las cosas que están dotados de realidad física.

con las cosas con las que nos encontramos<sup>81</sup>. Puesto que ahora nuestro interés son las hábitos sociales tenemos que decir qué es una hábito social, en qué consiste su realidad física, y cómo se vinculan las hábitos con la intelección.

## .2 Hábito radical y hábito social

Para Zubiri, la actualidad de los demás en el transcurso de las propias acciones me imprime un modo de habérmelas con las cosas<sup>82</sup>, una hábito<sup>83</sup>. De este modo, la actualidad de los demás en las acciones se torna en una *impronta* estrictamente dicha. En las hábitos sociales ya no estamos ante hábitos *determinadas* directamente por las estructuras biológicas, sino ante hábitos *adquiridas*. Naturalmente, la posibilidad de esta adquisición se funda en la *hábito radical*<sup>84</sup> de la inteligencia sentiente. Las acciones pueden adquirir configuraciones estables por ser acciones abiertas en la formalidad de realidad. Por ello, la hábito radical *posibilita* las hábitos sociales. Las estructuras fundamentan la hábito radical y ésta posibilita las hábitos sociales. Pero hace falta algo más que la posibilidad: son *los otros* los que con sus intervenciones determinan concretamente esas hábitos sociales. Lo que hace que una hábito sea hábito *social* es la intervención de los otros<sup>85</sup>. Aunque las hábitos sociales pueden ser muy diversas, podemos decir que las cosas, respecto a una hábito social, no solamente son cosas públicas, sino que cobran el carácter de *prágmata*. Este término

81 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 19.

82 Las hábitos, tomadas como modos de habérselas con las cosas, aun siendo determinantes de las acciones, no nos sacan del plano de la realidad actualizada en la aprehensión (Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 95).

83 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 196, 259ss.  
Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 255ss.

84 Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 94.

85 En las hábitos sociales estoy afectado por los demás (Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 255s).

se introduce aquí para distinguir el respecto formal propio de las hábitos sociales, de la *publicidad* como mera actualidad de las cosas en las acciones sociales. Ahora tenemos que decir en qué consiste el carácter físico<sup>86</sup> de las hábitos sociales.

### .3 Carácter físico de las hábitos sociales

¿En qué consiste este carácter físico de las hábitos sociales? Consiste en una actualidad. Los otros, al actualizarse en mis acciones, van dejando en mi realidad su impronta. Y esta impronta no es otra cosa que una hábitud. Esta hábitud tiene varios momentos:

.a En primer lugar, la actualidad de los demás en las acciones tenía un carácter de corporeidad. En las hábitos sociales ya no estamos ante una mera corporeidad, sino ante una *impronta* física en mi realidad por los demás: es la *configuración* de mi propia realidad. La configuración corpórea de la realidad humana incluye las hábitos sociales. Y es que con unas mismas funciones orgánicas se pueden adquirir muy distintas configuraciones corporales<sup>87</sup>.

.b En segundo lugar, la realidad de los demás no solamente está *expresa* en mi realidad. Los demás proporcionan una modulación de mi realidad denominada *fisonomía*<sup>88</sup>. Mientras que la expresión corresponde a la pura corporeidad, la fisonomía se refiere a la configuración de la propia realidad corpórea por los demás.

.c En tercer lugar, el poder deja de ser una mera poderosidad para convertirse en verdadera influencia<sup>89</sup> o

86 Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 255.

87 Cf. REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA EUCARISTÍA, 52.

88 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 63; EL HOMBRE Y DIOS, 42.

89 Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 256.

*autoridad*<sup>90</sup>. Configurando la propia realidad, los demás ejercen una autoridad sobre mi realidad. Del mismo modo, las hábitos sociales que los demás han impreso en mí determinan en mi realidad algún tipo de autoridad sobre los demás. De este modo, configuración, fisonomía y autoridad son los tres modos de modulación física de la realidad humana por las hábitos sociales.

#### 4 La dimensión intelectual de la hábito social

Las hábitos sociales tienen un momento intelectual. Una diferencia fundamental habrá en la intelección de las acciones<sup>91</sup> y en la intelección de las hábitos<sup>92</sup> y, por tanto, habrá dos tipos de *hechos*: unos son los hechos *positivos* inteligidos en aprehensión primordial de realidad. Pero otros son los hechos *fijados*<sup>93</sup> que, como los hechos científicos, requieren la intervención del logos. Pues bien, la hábito social es, en cierto modo, una acción fijada<sup>94</sup>, para cuya intelección se requiere la intervención del logos.

90 En este caso, el poder de lo real tiene entonces el carácter de un poder vinculante de los hombres entre sí (Cf. EL HOMBRE Y DIOS, 90). No estamos todavía ante el poder social, político o económico en sentido estricto, sino ante un poder que forma parte de una hábito. Y, como hábito, determina la propia realidad física.

91 Las acciones son inteligidas en la aprehensión primordial de realidad como un sistema de actos de aprehensión, de sentimiento y de volición. Esto es, la acción está en la aprehensión primordial aprehendida como acción.

92 La hábito está ciertamente aprehendida en el campo de la aprehensión. Pero no está aprehendida como hábito. Por ello, la hábito, si bien es un hecho actualizado en el campo de la aprehensión, no está inteligida como hábito en la aprehensión primordial de realidad, sino que requiere de una intelección dual, propia del logos, para ser inteligida no sólo como un sistema de actos, sino como un modo de habérselas con las cosas.

93 Cf. INTELIGENCIA Y RAZÓN, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983, p. 184.

94 La fundamentación de las acciones por las hábitos no es una fundamentación *allende* el campo de realidad, sino que se trata simplemente de una *fijación* en el mismo campo.

### .a Logos y hábitos sociales

Por un lado, en la aprehensión se actualizan una serie de acciones sociales. Inteligirlas como hábitos es entender qué son *en realidad* estas acciones como modos de habérselas con las cosas. Para ello se recurre a la intelección de otras acciones anteriores. Por otro lado, esta intelección propia del logos sólo es posible porque a su vez el logos se sustenta sobre hábitos. Si no tuviéramos más que un mero sentir, solamente tendríamos aprehensiones variables y fugaces. Se requiere lo que Zubiri denomina *la hábito de sentir algo como fijo y estable*<sup>95</sup>. Es preciso que los actos aprehensivos estén organizados en hábitos para que sintamos *la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones*<sup>96</sup>. Esto es lo que posibilita el paso de las meras aprehensiones primordiales a lo que Zubiri denomina *preceptos*<sup>97</sup>.

El logos entiende los hábitos y el logos requiere los hábitos. Pero no se trata de una determinación extrínseca del logos por los hábitos o viceversa. El logos es un momento intrínseco de los hábitos sociales: es la dimensión intelectual de los hábitos sociales. Y lo es porque los hábitos sociales no están prefijadas por las estructuras biológicas constitutivas, sino que requieren fijación.

### .b Intelección dinámica y hábito social

Los hábitos sociales, al no estar directamente determinadas por las estructuras, sino por la hábito radical, se adquieren por la intervención de otros en la propia realidad. Por otro lado, la formalidad de realidad determina la apertura de las acciones humanas. Pero esta apertura se *fija* en hábitos. Esta fijación, al no estar estímuloicamente asegurada, echa mano de la intelección. Esta es la tarea del logos. Esta *fijación* se hace en un doble movimiento. El logos consiste en un movimiento

95 Cf. INTELIGENCIA Y RAZÓN, 224.

96 Cf. INTELIGENCIA Y RAZÓN, 224.

97 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 97.

desde unas cosas a otras en el campo de realidad para inteligir lo que aquéllas son *en realidad*. Se trata de un movimiento de carácter sentiente<sup>98</sup>, con dos fases: impelencia y reversión<sup>99</sup>.

### **.b1 Orientación**

El logos se mueve libremente en el campo de la realidad, que es, en virtud de la apertura de la formalidad de realidad, un campo de libertad<sup>100</sup>. Sin embargo moviéndose en un campo de libertad, la intelección según el logos consiste precisamente en la *fijación* del movimiento intelectual<sup>101</sup>. A las acciones, abiertas en la formalidad de realidad, les sobreviene una determinada orientación. Y esta orientación es lo que nos permite pasar, de un conjunto de acciones, a un modo de habérselas con las cosas, a una habitud. En cierto modo podemos decir que las habitudes adquiridas son acciones orientadas. Y esta orientación es la primera fase del movimiento del logos. De este modo, las acciones ya no son meros sistemas de actos, sino acciones orientadas. Y las acciones orientadas son algo más que acciones: son habitudes, modos de habérselas con las cosas.

### **.b2 Afirmación**

Sin embargo, la orientación hacia las ideas no agota el dinamismo del logos. Además de la retracción hacia las simples aprehensiones o ideas, el logos consiste en un movimiento de reversión hacia la cosa. Es lo que Zubiri llama *intentum*. La cosa real no sólo nos lanza hacia su intelección desde otras cosas reales sino que, por la fuerza de imposición, nos tiene retenidos en ella<sup>102</sup>. Para la orientación de nuestras acciones como

98 El logos es un movimiento de intelección sentiente. El logos es sentiente no sólo por ser dual sino por ser movimiento de la realidad campal. (Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 64).

99 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 67-68.

100 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 65s, 85s, 94s, 104s.

101 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 65.

102 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 63s.

habituales es suficiente ese modo primario de intelección dual que es la afirmación posicional<sup>103</sup>. Ello basta para que nuestras acciones se hayan *fijado*, adquiriendo el carácter de hábitos.

.c Orientación e *intentum* afirmativo conforman así lo que hemos llamado la *fijación* intelectual de las acciones. De este modo, las acciones fijadas toman el carácter de hábitos. Esto no quiere decir, naturalmente, que los hábitos consistan en logos o que la fijación sea obra exclusiva del logos. Una hábito es un momento físico del actor que incluye más momentos que los puramente intelectivos. Los hábitos configuran, como hemos visto, la propia realidad física, en sus dimensiones de configuración corpórea, de fisonomía y de autoridad. Estos momentos físicos de la hábito constituyen también modos de fijación diversos del intelectual. Este momento intelectual del logos es, por tanto, un momento físico de la realidad *física* de los hábitos sociales.

## .5 El haber humano

Hemos considerado hasta aquí tanto la dimensión física como intelectual de la hábito social. Pero en su carácter físico e intelectual, los hábitos sociales tienen unos contenidos concretos. El lenguaje mismo<sup>104</sup> apunta hacia ello. Estos contenidos constituyen lo que Zubiri ha denominado el *haber humano*. El haber humano es precisamente aquello que *hay* en la hábito social<sup>105</sup>.

---

103 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 152ss.

104 El lenguaje es una forma poderosa de fijación de los contenidos del haber humano. El lenguaje actualiza el conjunto de hábitos propios de una determinada colectividad. No se trata solamente de lo que podemos llamar sus *hábitos intelectivos* o esquemas mentales. Se trata de una actualización de un *modo de ser real y efectivo* (SOBRE EL HOMBRE, 229), esto es, de toda una forma real de vida. Toda hábito recibida de los demás se estructura en un logos.

105 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 260.

Por eso mismo, el haber<sup>106</sup> social no es algo diverso de las habilidades, sino el contenido de éstas. Si *estar* es el verbo de la realidad *sin más*, *haber* es el verbo de la realidad actualizada en un campo. Como se trata justamente de la actualización de los demás en mi campo de realidad, podemos denominar al contenido de las habilidades sociales *haber social*.

#### D) *Los sistemas de habilidades*

Hemos considerado las habilidades sociales en cuanto determinadas por la intervención de los demás en las propias acciones, en su aspecto intelectual de *fijación* y en sus contenidos concretos<sup>107</sup>. Ahora bien, la sociedad no consiste necesariamente en la unidad de los que comparten los mismos contenidos o el mismo lenguaje. Por eso, ahora hemos de preguntarnos cómo las habilidades constituyen lo que podemos denominar realidad social o simplemente sociedad.

##### .1 ¿Es la realidad social una sustancia?

Se podría pensar que la realidad social procede de la unión de una pluralidad de sustancias individuales, que serían los individuos que la integran. La filosofía social de la ilustración, tanto en sus versiones optimistas (Rousseau), como en las pesimistas (Hobbes), partió de esta concepción de la realidad social, según la cual la realidad social está integrada por las sustancias individuales, que se unen ulteriormente mediante una decisión voluntaria y racional<sup>108</sup>. Sabemos, sin embargo, que el individuo está ya en unidad<sup>109</sup> con los demás, antes de

106 Zubiri indica en ocasiones que el término *haber* apunta justamente al hecho de que el contenido de las habilidades sociales, siendo algo físico, es al mismo tiempo algo que procede de los otros (Cf. SOBRE EL HOMBRE, 260).

107 Formas reales de vida, lenguaje, etc.

108 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 247-250.

109 No se trata de unión, sino de unidad primaria (Cf. SOBRE EL HOMBRE, 250). Tampoco se trata de una decisión voluntaria y racional, sino de una

toda decisión racional y voluntaria de unirse a ellos. La realidad social no es, pues, un agregado de sustancias individuales. Por otro lado, es obvio que la realidad social ejerce un poder sobre los individuos<sup>110</sup>. Esto es un hecho accesible a cualquier análisis. Lo que no es un hecho, sino una explicación es pensar que esta realidad social tiene un carácter sustancial<sup>111</sup>. Hemos de mostrar, pues que las hábitos no son solamente un momento de las realidades individuales, sino que ellas hay algo que, sin ser una sustancia diversa de los individuos, es una realidad social que trasciende la mera agregación de realidades individuales.

## .2 La realidad social como sistema

Como sistema, la sociedad no sería ni un agregado de individuos ni una sustancia fuera de ellos. De este modo, la idea de sistema desempeña un papel central en las concepciones actuales de la realidad social. La teoría de sistemas ha superado en buena medida algunas de las dificultades del funcionalismo clásico. En la teoría de sistemas, debido sobre todo a las aportaciones de la informática y de la cibernética<sup>112</sup>, se abandonan los modelos orgánicos y mecánicos, y el centro de interés se pone en la información.

---

presencia de los demás que tiene su origen en la pura apertura de las acciones humanas debida a la formalidad de realidad.

110 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 247-250.

111 La sustancia no es algo actualizado en la aprehensión, pues en ésta sólo tenemos sistemas de notas reales. De hecho, la idea de sustancia consiste en una proyección sobre la realidad de la estructura subjetiva y predicativa del logos indoeuropeo (Cf. SOBRE LA ESENCIA, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, 77ss, 161ss).

112 La cibernética llamó la atención sobre la autorreferencia de los sistemas, capaces de retroalimentarse logrando así un control más eficaz con su entorno. Un sistema retroalimentado es un sistema capaz de enfrentarse a un medio complejo, adaptándose dinámicamente a los cambios que tienen lugar en el mismo.

No obstante, si *sistema* se restringe a intercambio de información, nos queda el verdadero problema de la concepción del vínculo social como una mera relación psíquica consistente en intercambio de información. No se prescinde sólo de las personas, sino también de toda realidad social para quedarse con algunos momentos intelectivos, no todos, de la comunicación. Recordemos que tanto la acción social como las hábitos sociales tienen un referencia constitutiva no sólo a las demás realidades humanas, sino también a las cosas reales, tanto materiales como vivas. Estos aspectos de lo social no pueden ser olvidados ni ocultados, si se quiere construir un concepto de sociedad que pueda incluir no sólo los problemas técnicos, ecológicos y económicos, sino también los problemas éticos relativos a la distribución. Para ello, tenemos que plantear la realidad social como un sistema de hábitos.

### .3 El sistema de hábitos

La mera actualidad física de los otros en mis acciones es ya, como hemos visto, un modo de determinar mis hábitos. El que los demás me permitan o me impidan el acceso a las cosas es también un modo de configurar mis hábitos. Y todo ello es previo a una comunicación de sentido<sup>113</sup>. La idea de un sistema de hábitos incluye los sistemas de comunicación, pero es más radical que cualquier sistema en el sentido del estructuralismo funcional. Lo decisivo aquí es la idea de sistema<sup>114</sup>.

#### .a Idea de sistema

Un verdadero sistema lo encontramos cuando aparecen propiedades que no son resultado de la mera adición de las

113 Aunque toda hábito social tiene un momento de sentido, esto no quiere decir que sea el sentido el modo en que los demás determinan en mí una hábito. Hay formas más radicales de determinar una hábito, que no son ni el lenguaje ni el sentido.

114 ZUBIRI ha propuesto un concepto muy general de sistema, aplicable a toda cosa real por el mero hecho de ser real.

propiedades de cada una de sus notas, sino que son propiedades del sistema. Estas propiedades del sistema pueden ser de dos tipos: de la misma índole que las propiedades de cada nota, aunque ya no sean mero resultado aditivo de éstas<sup>115</sup>, o bien, de un modo radicalmente diverso al de las notas que lo componen<sup>116</sup>. En este segundo tipo de sistema la unidad de las notas<sup>117</sup> es radical. Las notas son entonces resultado de la unidad. Las notas mismas son entonces la plasmación de la unidad del sistema, son un *ex al* que Zubiri denomina *ex-structura*<sup>118</sup>. Esta idea de sistema nos permite pensar un *sistema de habilidades*.

### .b Sistema de hábitos

En un sistema de hábitos, éstas no son sino la plasmación de la unidad del sistema. En el caso de un sistema de hábitos sociales hay que decir que, aunque el análisis ha comenzado con las hábitos, no hay una anterioridad de éstas sobre su sistema, sino que cada hábito social sería actualización de la unidad del sistema social. Es obvio que estas hábitos sociales no son posibles sin la realidad de los hombres que tienen esas hábitos. Esto significa una relación constitutiva del sistema de hábitos con el sistema psico-orgánico en que las realidades humanas consisten. El sistema de las hábitos sociales no es un sistema completamente clausurado, sino un sistema abierto a otros sistemas cósmicos. Esto no obsta para que, naturalmente, el sistema de hábitos pueda ser estudiado por sí mismo y con independencia de otros sistemas. Ahora bien, esta vinculación del sistema social con otros sistemas no tiene por qué ser necesariamente una relación constitutiva con un medio biótico.

115 Es lo que Zubiri denomina *mezcla*.

116 Entonces nos encontramos, no con una mera mezcla, sino con una *combinación funcional* (Cf. SOBRE LA ESENCIA, 143-150).

117 No se trata simplemente de que las notas están relacionadas o repercutan unas sobre otras. Esta repercusión no constituye el sistema, sino que es una consecuencia de él, pues lo primario en un sistema es la unidad de sus notas (Cf. SOBRE LA ESENCIA, 144).

118 Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 205.

La referencia a un medio es algo característico de los sistemas orgánicos.

### .c Los sub-sistemas

Para conceptuar adecuadamente la relación de un sistema con otros sistemas de su entorno se puede recurrir al concepto de *subsistema*. El subsistema *no es un sistema fragmentario incluido en el sistema total. El subsistema tiene una cierta unidad estructural propia; pero a esta unidad le falta el momento de clausura cíclica*<sup>119</sup>. En el sistema del cosmos tendríamos distintos subsistemas, entre ellos el sistema social. Y en el sistema social tendríamos diversos subsistemas sociales. La diferencia social consistiría entonces en una progresiva aparición de subsistemas tales como la economía, la cultura, la política, la religión, la educación, etc. Naturalmente, no se puede determinar *a priori* cuáles son los *subsistemas* que integran el sistema social en su conjunto. Se trata de una cuestión empírica que las ciencias sociales tienen que determinar.

### .d Funcionalidad de las hábitos

En todo sistema las notas están en función de las demás. Como señala Zubiri, las notas son *notas-de* las demás. Pues bien, cada hábito social está en función de las demás hábitos sociales, no sólo porque haya sido originada por los demás, sino porque estructuralmente cada modo de habérselas con las cosas está en función de las otras hábitos. Esta funcionalidad no tiene un carácter estático, sino dinámico. Por ello, el cambio en una nota del sistema repercute sobre todas las demás, sin dejar de ser sistema. Así, todo el sistema, aunque esté estabilizado, tiene siempre un carácter constitutivamente dinámico. Una concepción estructural de la realidad permite justamente pensar a la realidad como dinámica en y por sí misma<sup>120</sup>.

---

119 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 58.

120 Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 31-67.

#### **.4 Las propiedades del sistema social**

El sistema social tiene algunas propiedades que están siempre actualizadas en el campo de realidad y que son accesibles a un análisis. Se trata de propiedades que se encuentran en el mismo nivel que las notas que componen el sistema, esto es, en el mismo nivel que las hábitos sociales. Por tanto, son propiedades que aparecen en todo sistema social en cuanto sistema de hábitos.

##### **.a Lo económico**

En todas las hábitos hay, como se ha dicho, una referencia a las cosas reales. El sistema de hábitos sociales organiza el trato con las cosas, tanto el trato técnico con las cosas (producción) como el acceso de los miembros de la sociedad a esas cosas (distribución). Por eso podemos decir que todo sistema social tiene propiedades de tipo *económico*, con independencia de que la economía se haya diferenciado, tal como sucede en las sociedades modernas, en un subsistema propio.

##### **.b Lo político**

Las hábitos sociales tienen, también, un momento de poder. Se trata del poder en el sentido de la actualidad de los otros en mis acciones y de su autoridad e influencia sobre mis hábitos <sup>121</sup>. Ahora bien, organizado socialmente, el poder se convierte en un carácter del sistema social. El sistema social, o un determinado subsistema del mismo, ejerce un poder sobre sus miembros. Puede hablarse de propiedades *políticas* del sistema social, con independencia de que exista la diferenciación de un subsistema político tal como el Estado.

##### **.c Lo ideológico**

Las hábitos sociales tienen, finalmente, un momento intelectual. Por ello, el sistema social adquiere los caracteres

---

121 Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 256.

de un medio intelectual<sup>122</sup>. De este modo, tanto la sociedad en su conjunto como los distintos subsistemas sociales pueden funcionar como medios de intelección. El campo de la socialidad se ha convertido, en el logos, en un medio intelectual. En buena medida, los contenidos del mundo social son el medio que posibilita las intelecciones propias del logos. Pero, por otra parte, toda realidad nueva es siempre aprehendida desde un medio ya cualificado con ciertos contenidos de pensamiento. Por eso la sociedad no sólo es un medio que nos permite entender, sino que también es un medio que lastra a la intelección *con el peso de lo antiguo*<sup>123</sup>. En este sentido, la intelección de los otros está radicalmente cualificada por el medio social. Este medio social está determinado por los otros, ya entendidos primordialmente en el campo de realidad. Pero, al mismo tiempo, en cuanto medio social es justamente algo que me posibilita la intelección diferencial de los otros.

En cualquier caso, el sistema social tiene un carácter de medio intelectual. Es una propiedad sistemática del sistema social<sup>124</sup>. Se trata de una propiedad a la que podemos llamar *ideología*. Naturalmente, la ideología se puede especializar en determinados subsistemas. El que el sistema social tenga un momento ideológico no significa que todos los actores sociales compartan una misma imagen del mundo. Justamente porque la ideología es una propiedad sistemática, no se identifica con una suma de los momentos intelectivos de las hábitos sociales particulares, que no tienen por qué ser iguales entre sí. En definitiva, la ideología, la política (el poder) y la economía son tres propiedades sistemáticas de todo sistema social. En cuanto dotado de propiedades sistemáticas, el sistema social no es un mero agregado de realidades individuales, sino una realidad *sui generis*. Pero esta realidad no es una sustancia fuera de los

---

122 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 73ss.

123 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 60.

124 Cf. SOBRE EL SENTIMIENTO Y LA VOLICIÓN, 281.

individuos, sino solamente el sistema de sus hábitos sociales. Como tal, es algo que determina las acciones de las personas.

## .5 Sistema social y persona

Se podría pensar que, en esta determinación de todos los momentos de las acciones sociales por la unidad del sistema social, las personas quedan reducidas a meros momentos de la sociedad. Sin embargo, hay que señalar que el sistema social, en primer lugar, no es una realidad exterior a las realidades humanas, sino solamente el sistema de sus hábitos sociales. En segundo lugar, el sistema social, tal como lo hemos considerado hasta aquí, no está integrado directamente por personas, sino por un momento de su realidad: los hábitos sociales. Es un sistema de hábitos, y no un sistema de realidades humanas. Las realidades humanas no son momentos del sistema social, sino solamente sus hábitos. Esto no es una deshumanización escandalosa de la teoría social, sino todo lo contrario. La integración de la realidad humana en un sistema social es siempre relativa, porque esta integración atañe sólo a sus hábitos. Sabemos que, en cuanto realidad personal, la realidad personal está instaurada frente a toda realidad. Por eso, su integración en el cosmos es siempre parcial<sup>125</sup>. Lo mismo puede decirse de su integración en un sistema social. Por sus hábitos, el hombre está parcialmente integrado en la sociedad. Se trata de una integración física, como físicas son los hábitos. Pero por su apertura a toda realidad, la persona trasciende toda integración. ¿Qué tipo de *determinación* ejerce el sistema social sobre las realidades humanas?

### .a Lugar social

En un sistema social, podemos decir que el sistema determina las posiciones sociales de sus miembros. Es lo que podemos denominar el *lugar social*.

---

125 Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 213.

### .b Lo impersonal

Por otro lado, en el sistema social la unidad de las realidades humanas no se plantea desde su carácter personal, sino solamente desde sus hábitos sistemáticamente determinadas. Por esto mismo se puede decir que *la sociedad es constitutivamente impersonal*<sup>126</sup>. En ella, los otros están tomados como meros otros, y no como personas. No es que se niegue su carácter personal, sino que este carácter está *reducido* por el logos<sup>127</sup>. Esta reducción se puede hacer en dos direcciones. Una es más propia de la historia, y consiste en considerar las acciones prescindiendo de su carácter personal. Las acciones son tomadas como meras operaciones, no como acciones personales. Son sólo acciones de la persona. Y en esto consiste la impersonalidad de la historia. La impersonalidad de la sociedad es resultado de una reducción de otro tipo. A la persona no se la toma como persona, sino simplemente como *otra*. Es la impersonalidad propia de la sociedad. Naturalmente, es también posible tomar a los otros como personas. Y entonces los vínculos sociales cobran el carácter de los que Zubiri denomina, no sociedad, sino *comunidad personal*<sup>128</sup>. En este caso, ya no tendríamos un sistema social, sino lo que Zubiri denomina en ocasiones un *sistema de agentes personales*<sup>129</sup>. En definitiva, la unidad de los hombres es *primeramente* sociedad<sup>130</sup>. La comunidad personal aparece *además*, como una *unidad superior a la mera sociedad*<sup>131</sup>, pero que la presupone.

---

126 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 195.

127 Cf. INTELIGENCIA Y LOGOS, 119.

128 Cf. SOBRE EL HOMBRE, 196.

129 Cf. INTELIGENCIA Y RAZÓN, 339.

130 Cf. INTELIGENCIA Y REALIDAD, 214.

131 IBID.

## .6 La sustantividad social

La realidad social no es sustancia, sino sistema. Como sistema, la sociedad no se reduce a un agregado de individuos, pero tampoco es una sustancia fuera de ellos: es justamente el sistema de sus hábitos sociales<sup>132</sup>. ¿Tiene este sistema sustantividad?

### .a Los contenidos en función trascendental

Son justamente los diversos contenidos de las cosas reales —en este caso el sistema de hábitos— los que, en función trascendental, determinan diversas formas de realidad<sup>133</sup>. Pues bien, según Zubiri, la función trascendental de los hábitos sociales consiste en determinar una nueva forma y modo de realidad. Esta nueva forma y modo de realidad no es otra que *la realidad hecha común*<sup>134</sup>. Como hemos reservado el término *publicidad* para la actualidad de la realidad humana en las cosas reales, podemos hablar aquí de *realidad comunizada* o, simplemente, de *realidad social*. La función trascendental del sistema de hábitos sociales es determinar una forma y modo de realidad: la realidad social.

### .b La realidad social

Por eso mismo, el sistema de los hábitos sociales es un sistema dotado de sustantividad. Es la realidad social como realidad sustantiva. Naturalmente, se trata de una sustantividad provisional, como lo son todas las sustantividades del cosmos. La sustantividad social, siendo provisional, no es en modo alguno una sustancia *exterior* a las realidades humanas de quienes son los hábitos que integran el sistema social. Pero tampoco se reduce a ser una realidad individual. Se trata

132 Sería la alternativa tanto al hegelianismo como al individualismo. También permite evitar, como acabamos de ver, la reducción de las personas a momentos del sistema social.

133 Cf. INTELIGENCIA Y RAZÓN, 197.

134 Cf. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD, 256s.

justamente de la realidad del sistema de hábitos sociales, que tiene propiedades que no son aditivas, sino que competen al sistema como tal. Por eso la realidad social no es una realidad que flote sobre los individuos o que se reduzca a ellos. La idea de sociedad como un sistema de hábitos sociales es una respuesta tanto al individualismo que reduce la sociedad a una suma de individuos como al sustancialismo que convierte la realidad social en una sustancia diversa de ellos. Ahora bien, la sociedad como un sistema de hábitos sobrepasa el carácter ocasional de la convivencia en un campo social. Ahora nos encontramos con un sistema de hábitos *fijado*, y por tanto dotado de una solidez y organización de la que no dispone la mera actualidad efímera de los demás en mis acciones. De la convivencia social hemos pasado a la sustantividad de un sistema de hábitos sociales. Es la realidad social tal como puede ser conceptualizada desde la filosofía de Zubiri. Podemos abordar ya la tercera parte de este trabajo.

### III LO POLITICO<sup>135</sup>

El *poder*, en la filosofía de Zubiri es, ante todo, un momento de toda cosa real: es la *poderosidad*<sup>136</sup>. En este trabajo

135 "La política es la actividad práctica, existencial y contingente de hombres que se esfuerzan en resolver los problemas concretos que se plantean en una sociedad determinada, dentro de unas condiciones empírica e históricamente variables y con el apoyo de instituciones dadas o por crear. Como tal, la política es operativa y normativa, es decir, utiliza unos medios para conseguir un fin concreto, en una situación espacio-temporal dada.

El objeto de las ciencias políticas (politología, sociología, antropología, demografía, geopolítica) está constituido no sólo por el análisis diversificado de los momentos estructurales y coyunturales de la política en sus relaciones con las otras actividades (económica, religiosa, científica, estética, etc.) sino también por el estudio de las instituciones particulares y cambiantes, y de los tipos de operaciones o motivaciones.

La filosofía se ocupa más especialmente del fenómeno político en su especificidad para distinguirlo de lo económico, de lo religioso, de lo científico, definiendo -con la terminología de autores diversos- las categorías, las características, los criterios o los presupuestos, en vistas a estimar su significación en el conjunto de la vida humana, habida cuenta

ha aparecido también como un momento de las acciones sociales y como una propiedad del sistema social. Concluído el análisis de *lo social*, nos preguntamos cuál podría ser la realidad profunda o realidad fundamental de lo político<sup>137</sup>. Con lo dicho hasta aquí, podría afirmarse que la nota esencial de lo político es el *poder*. No obstante, ubicados en el poder como lo esencial de lo político, y en éste como propiedad del sistema social, encontramos algunas notas *muy semejantes*<sup>138</sup>, a la hora de proponer la construcción de un *esbozo de posibilidades*<sup>139</sup> para inteligir la realidad profunda de lo político. Las presentamos aquí, para propiciar un *discernimiento* de lo verdaderamente esencial de lo político. Veamos algunas de esas notas: es lo que constituye la esfera pública<sup>140</sup> y la preserva<sup>141</sup>; surge cuando los

---

de las numerosas teorías y doctrinas que han tratado de asir el fenómeno. "Lo político estaría entonces, en definitiva, en las distinciones que le son propias, a las cuales han de referirse toda actividad política en sentido específico del término" (C. Schmitt, *LA NOTION DE POLITIQUE*, París, 1972, p. 65) Ni qué decir tiene que hay todo tipo de relaciones entre *la política* y *lo político*, en la medida en que existe un permanente intercambio entre la acción y la teoría" J. Freund, *POLITIQUE*, Encyclopédie Philosophique Universelle, Dictionnaire, Presses Universitaires de France, T. 2, 1978-1982, p. 1982.136 Cf. *EL HOMBRE Y DIOS*, 27-29.

- 137 Tomando como *sistema de referencia* (Cf. *INTELIGENCIA Y RAZÓN*, 210ss.) el *campo de las acciones y hábitos sociales*, buscamos la realidad fundamental o esencial de lo político, *allende la aprehensión*.
- 138 Seguimos aquí a Hannah Arendt, *LA CONDICIÓN HUMANA*, o.c.
- 139 Cf. *INTELIGENCIA Y RAZÓN*, 217ss.
- 140 El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. Hannah Arendt, o.c., p. 233.
- 141 El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última razón de ser. *IBID.*, p. 226-227

hombres actúan y hablan juntos<sup>142</sup>; es ilimitado<sup>143</sup>; su contrario es la *fuerza* y la *violencia*<sup>144</sup>; no puede almacenarse<sup>145</sup>; mantiene

- 142 Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte con todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. *IBID.*, p. 223. El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. *IBID.*, p. 224. Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos *organización*) y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder. Quiquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida del poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones.
- 143 El poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar. Por la misma razón, el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose. La fuerza, por el contrario, es indivisible, y aunque se equilibre también por la presencia de otros, la acción recíproca de la pluralidad da por resultado una definida limitación de la fuerza individual, que se mantiene dentro de unos ciertos límites y que puede superarse por el potencial poder de los demás. *IBID.*, p. 224.
- 144 Bajo las condiciones de la vida humana, la única alternativa al poder no es la fortaleza –que es impotente ante el poder– sino la fuerza, que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes, y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio al hacerse con los medios de la violencia. Pero si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto. De ahí resulta la no infrecuente combinación política de fuerza y carencia de poder, impotente despliegue de fuerzas que se consumen a sí mismas, a menudo de manera espectacular y vehemente pero en completa futilidad, no dejando tras sí monumentos ni relatos, apenas con el justo recuerdo para entrar en la historia.
- 145 El poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad. *IBID.*, p. 222.

su realidad donde acción y discurso no se han separado<sup>146</sup>; tiene como condición esencial la pluralidad humana<sup>147</sup> y es lo que genera y sostiene la libertad<sup>148</sup>. A esta constelación de notas del poder, habrá que añadir una que resulta ser fundamental: todas ellas están planteadas desde una *praxis* y no desde una *poiésis*<sup>149</sup>. Así, en la búsqueda de la realidad profunda de lo político y del poder, podemos toparnos con la esfera de la *poiésis* y su

- 
- 146 El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. *IBID.*, p. 223.
- 147 La pluralidad humana, básica condición humana tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y de distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran diversos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. *IBID.*, p.200.
- 148 La libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, la necesidad es un fenómeno pre-político, característico de la organización doméstica privada; la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. *IBID.*, p. 43-44.
- 149 Para los socráticos, la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto son las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres *actúan como artesanos*: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible. Ya no es o, mejor dicho, aún no es acción *praxis*, propiamente hablando, sino fabricación (*poiésis*) lo que prefieren debido a su gran confiabilidad. Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultados, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos. *IBID.*, p.218.

constelación de notas que, siendo *muy semejantes*<sup>150</sup> a las del poder, nos ponen en situación de *escapar de lo político por completo*<sup>151</sup>.

En forma esquemática, ambas constelaciones:

<i>praxis</i>	<i>póiesis</i>
PODER	FUERZA
PLURALIDAD	INDIVIDUOS
POLITICO	GOBIERNO
ACCION/DISCURSO	HACER/VIOLENCIA

---

150 Son las notas de la *fuertza*: Una de éstas es la idea de *gobierno*, cuya gran semejanza semántica con la idea de poder puede propiciar considerables confusiones:

“Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huídas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en la que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder. Todas *las formas de gobierno* tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo *el gobernante debe atender los asuntos públicos*”. *IBID.*, p. 242.

151 Hannah, Arendt, o.c., p. 242.



---

# EL PAPEL DE LA POLÍTICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

*"La Política es el arte por medio del cual se cultivan las disposiciones congénitas de las almas y su naturaleza"*<sup>1</sup>

*Profesor Misael Enrique Meza Rueda, SJ\**  
*Colombia*

Colombia es un país de regiones donde cada una de ellas representa una parte de un conglomerado humano rico y diverso. Podría decirse que Colombia es un territorio geográfico delimitado por fronteras terrestres y marítimas y compuesto por partes diferenciadas a nivel administrativo y cultural. Esta situación no es ajena a otros países que reclaman para sí una identidad nacional, unos rasgos propios e inconfundibles, que le permite confrontarse con firmeza ante otras naciones. Sin embargo, al encontrar que un país es un conglomerado de regiones, de partes diferenciadas, no es tan exacto hablar de nación porque en tal caso se circunscribiría a unos límites geográficos

\* Profesor de Filosofía en la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

1 Platón. LAS LEYES O DE LA LEGISLACIÓN. EN OBRAS COMPLETAS. Madrid: Editorial Aguilar, quinta reimpresión, 1981, p.1293.

establecidos, sea por imposición o por acuerdo, dentro del concierto de la comunidad internacional. ¿No sería más exacto hablar de *naciones* en vez de *nación* no sólo para un país como Colombia, sino para otros países que se reconocen a sí mismos como diversos, pluriculturales y con visiones diferentes de mundo al interior de sus habitantes? Este interrogante con conduce a otro más fundamental: ¿Qué podemos entender por *Nación*?

Si bien el concepto de nación ya se utilizaba en la Edad Media, éste es un problema que concierne específicamente a la modernidad. En el medioevo la identidad del individuo y los espacios de socialización se referían por pertenencia a la religión cristiana-católica y su patrimonio se situaba en la unidad autárquica del feudo. En cambio, en la modernidad, la identidad y los espacios de socialización se definen por la pertenencia del individuo a la comunidad secular-particularista de nacionalidad específica y su patrimonio es el Estado Territorial, el cual es soberano, autodeterminado y asegurado por mecanismos de coerción que son de su competencia exclusiva. Dentro de estos dos elementos, la nación se ubica en el marco de los procesos de identidad como un principio de socialización que establece el nexo existente entre el individuo y la sociedad, aportando para ésta la imagen de lo individual colectivo donde cada sujeto pueda proyectar las funciones del yo.

Nación es así un concepto histórico que se forma a partir de una comunidad cultural vinculada a formas de organización colectiva, que a través de un proceso histórico van produciendo un sustrato común sobre el cual se desarrollará el sentido de pertenencia por parte de dicha comunidad. La comunidad cultural está expresada principalmente en la religión, la lengua, la etnia, las creencias y las costumbres, y su organización colectiva se manifiesta principalmente en tres planos: modos de organización primaria, organización del mercado y organización política. El surgimiento de la nación estuvo muy ligada a la conformación de los estados<sup>2</sup> y se basó en la subordinación y negación de los poderes locales y regionales para constituir un

sólo poder, global y hegemónico, cuya tarea principal sería la construcción de una identidad colectiva que fuera más allá de los marcos jurídicos:

Los revolucionarios impusieron otra solución, sustituyendo la persona del Rey por la de la Nación con la que, en lo sucesivo, se identificarían todos los ciudadanos: ejerciendo la solidaridad a este nivel, ya nada podía justificar la diversidad de los regímenes provinciales ni el mantenimiento de las antiguas cartas municipales.<sup>3</sup>

Ahora bien, si una forma de manifestación colectiva de la comunidad cultural es la organización política, podemos preguntarnos acerca de ella: ¿Qué es la organización política? Este interrogante nos pide matizar lo que podemos entender por *organización* y por *política*. La *organización* es el conjunto de procedimientos explícitos para coordinar las actividades de un grupo, una clase social o el conglomerado de un país, con el fin de alcanzar objetivos específicos.

Si bien es más fácil definir "organización", no lo es tanto abordar el concepto de "política". Por ello, daremos una aproximación inicial como punto partida para este ensayo. Por *política* podemos entender *todo aquello que tenga que ver con la unidad de voluntad y de acción para intervenir en los asuntos de conveniencia pública*<sup>4</sup>.

En consecuencia, la *Organización Política* es el conjunto de relaciones y acciones que se entablan dentro de una comunidad, alimentadas en un querer colectivo, para llevar a cabo

2 El *Estado* encarna el poder político conferido a instituciones y gobernantes dentro de los linderos de las competencias que admite la ley y los grupos.

3 Rosero Acevedo, Gloria. ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL. Colección Escuela de Liderazgo Democrático. Santafé de Bogotá: Fundación Social, 1994, p.20.

4 Cfr. Sánchez, Rubén. LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y LOS SISTEMAS DE PARTIDOS. Colección Escuela de Liderazgo Democrático. Santafé de Bogotá: Fundación Social, 1994, p.26.

metas que son de interés común y que se reconoce en ellas la conveniencia para cada uno de los miembros participantes. Hasta el momento hemos expresado que: nuestros países no son naciones constituidas, sino una rica diversidad de culturas y cosmovisiones enmarcadas en unos límites geográficos; la nación es una tarea por hacer y se identifica con una comunidad cultural; la comunidad cultural está en proceso de construcción, está decantando a través de la historia el sustrato común que forjará la identidad de sus miembros; la comunidad cultural se manifiesta por medio de varios niveles de organización y uno de ellos es la organización política; y la organización política tiene por tarea unificar voluntades con miras a lograr lo que podríamos llamar "bien común".

En consecuencia, y éste es el problema que queremos abordar en este ensayo, es legítimo preguntarnos: **¿Cuál sería el papel que desarrollaría lo político en la construcción de una nación?** La *Política* es un término derivado de "*Polis*". La *Polis* era la denominación que los griegos daban a sus ciudades y que es traducida como *Ciudad-Estado*. De allí podría inferirse en una primera instancia que la "*Política*" se refiere al estilo de vida, al modo peculiar de ser, de la *Polis*. Por ello, creemos conveniente volver a los griegos para indagar, así sea de manera aproximada, posibles visos de respuesta.

## **1. LA POLIS GRIEGA: EL RESULTADO DE UNA CONSTRUCCION COLECTIVA**

La *Polis* griega, abordada desde cualquier perspectiva, tiene una fascinación singular. Ella posee un halo de grandeza y de misterio que la ubica por necesidad en los parámetros de aquello que es deseado, pero por más esfuerzos que se intenten por adentrarse en sus valores, en su estilo de vida, en su cultura, hay siempre un remanente condenado maravillosamente a permanecer en el campo de lo enigmático, únicamente accesible por la suposición y la imaginación. Los autores que tratan de indagar sobre "el milagro griego" con frecuencia expresan su perplejidad y la conciencia de estudiar un pueblo inaprehensible

por la multiplicidad de matices que caracterizaron su vida y por las escasas fuentes escritas existentes. La pregunta por la *Polis* conduce a la necesidad de contextualizar en la historia y en las condiciones socio-políticas griegas entre los siglos X y IV a.c. las principales características del medio humano en el cual se desarrolló la *Polis* griega y los fines que ésta se propuso según las necesidades sociales y culturales de ese momento. Por tanto, en este apartado pretendemos responder los siguientes interrogantes: ¿Cuáles fueron los hechos que permitieron la conformación de la *Polis*? ¿Cuáles fueron las características sociales, políticas y espirituales de la comunidad propia de la *Polis* desde las cuales se exigió la formación de un nuevo tipo de hombre que debería adecuarse a tales características y cultivarlas para el mayor beneficio de la comunidad política? ¿Cuál fue el fin y esencia de la vida política griega?

### 1.1. LA POLIS: UN PROCESO HISTORICO

En el siglo XI a.c. la Grecia continental estaba poblada por habitantes rurales con una organización social y política rudimentaria. No existían ciudades con una población urbana definida. Las invasiones dorias obligaron a los pobladores del Atica a replegarse en las colinas, por estrategia militar, para defenderse. Ellos construyeron ciudades en esas colinas y las fortificaron. En cada ciudad se eligió un rey entre los guerreros defensores y se erigieron los centros de culto para habitantes urbanos y circunvecinos.

Con el tiempo, estas ciudades se desarrollaron económicamente al convertirse en los centros comerciales de sus respectivas regiones. Cada ciudad tenía acceso al mar, por lo cual le era posible tener un puerto para comunicarse con otras ciudades e intercambiar productos y contaba con terrenos aptos para el pastoreo, la agricultura y el comercio marítimo. El crecimiento económico fortaleció la autonomía de las *Polis* y el equilibrio en la vida social. El carácter montañoso de la zona facilitó enormemente la independencia de cada ciudad y su configuración como estado autárquico con respecto a las demás ciudades.

Kitto<sup>5</sup>, además, aduce que tal logro se debe primordialmente al carácter de los griegos: un carácter emprendedor, autónomo, inspirado en la *areté* homérica. Además, las ciudades griegas no eran grandes conglomerados humanos. Eran asentamientos pequeños con cerca de 5.000 habitantes aproximadamente. Por eso, era viable que entre sí se conocieran, al menos de vista.

El desarrollo de las *Polis* se dio junto con el afianzamiento de una organización política. En Esparta se afianzó una monarquía regida por dos reyes hereditarios de quienes se creía que eran descendientes de Hércules. En tiempos de guerra, ellos conducían el ejército, y en tiempos de paz, el poder recaía sobre los terratenientes. En Esparta se estableció una fuerte oligarquía y los estados aliados eran influidos por esta forma de gobierno. Con la posterior expansión del modelo democrático ateniense, algunos de los aliados espartanos asumieron este modelo participativo, pero sometido a serias restricciones por parte de Esparta. Los Espartanos tenían bajo su dominio a los Ilotas quienes realizaban los trabajos manuales y agrícolas y eran fuertemente sometidos por la fuerza militar de los espartanos. Una de las razones por las cuales Esparta siempre rechazó la democracia ateniense y motivó un enconado enfrentamiento con Atenas fue el temor a una posible sublevación de los ilotas (esclavos) que eran superiores en número. Por su parte, los ciudadanos libres espartanos eran iguales, y se oponían a cualquier privilegio que favoreciese a uno de ellos. Eran educados para la guerra: su misión era ser soldados profesionales, hábiles en el combate cuerpo a cuerpo. Llevaban una vida austera y caracterizada por los ejercicios al aire libre.

El estilo de vida de los espartanos obedecía a las leyes que regían la ciudad. Las leyes tenían una finalidad educativa porque estipulaban la creación de un ciudadano ideal, en este caso, un ciudadano apto para la guerra, e infundían en los habitantes de la *Polis* su fuerza moral y creadora.

5 Cfr. Kitto, H.D.F. Los GRIEGOS. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, decimotercera edición, 1982, 350 págs.

Por otra parte, en **Atenas** se dio una transición de la Aristocracia a la Democracia. La aristocracia descendía de los fundadores de la ciudad y constituía la casta militar por excelencia<sup>6</sup>. Además, era dueña de buenas extensiones de tierra, lo cual les permitía una vida holgada. Al igual que las otras *Polis* bebían de la tradición micénica y cretense, la aristocracia era la encargada de gobernar y regir el destino de Atenas. Con el tiempo, se recrudecieron las pugnas entre las familias oligárquicas para acceder al Areópago, una especie de consejo supremo, que era la institución de gobierno más poderosa. A comienzos del siglo VI a.c., Atenas está constituida en cuatro grandes tribus arraigadas en cuatro regiones diversas, sometidas cada una a reglas internas de pactos políticos entre las respectivas familias terratenientes. Los miembros del Areópago eran representantes de las cuatro tribus y su elección estaba caracterizada por la manipulación política y la exclusión de los más pobres. Sin embargo, los gobernantes más importantes del siglo VI y V a.c. se preocuparon por los sectores más pobres y marginados de la ciudad. Sus legislaciones permitieron el desarrollo de la democracia a su máximo nivel. Bowra<sup>7</sup> sostiene que tal actitud fue motivada por el deseo de asegurar el poder ganándose el favor público de este gran sector de la población:

**Solón** eliminó el requisito de pertenecer a una familia aristocrática para acceder a los cargos de gobierno, estableció como condición la solvencia económica y favoreció medidas para incrementar el intercambio comercial y hacer surgir la burguesía.

---

6 La *Oligarquía* es el gobierno de unos pocos que buscan su enriquecimiento particular. La *Aristocracia* es la forma de gobierno en la que los mejores, ya sea por valor, nobleza, sabiduría o riqueza ostentan el poder político. La *Democracia* es el régimen político en el que el pueblo se gobierna a sí mismo.

7 Cfr. Bowra, Carl. LA ATENAS DE PERICLES. Madrid: Editorial Alianza, 179 págs.

*Clístenes* estableció las bases de una auténtica democracia: a) abolió las cuatro tribus tradicionales y creó diez nuevas tribus integrándolas con habitantes de diferentes regiones; b) reformó el antiguo consejo aumentando sus miembros a 500 (50 miembros por región); y c) redujo el poder del Areópago sin eliminarlo. Además, impulsó la Asamblea que estaba conformada por todos los ciudadanos del estado. Cualquier ciudadano estaba en el deber de participar de sus sesiones, discutir las propuestas ahí formuladas y votar sus decisiones. Los temas que se trataban en cada sesión de la asamblea era preparada por el consejo de los 500. Con Clístenes, Atenas se convirtió en una ciudad democrática. Cada ciudadano poseía absoluta igualdad ante la ley y libertad de expresión y de votar en las decisiones públicas.

*Efialtes* procuró que los pobres pudieran participar efectivamente en la dirección de los asuntos del estado. Reformó el Areópago, el cual tenía el poder de frenar las medidas populares y reconcentrar el poder en las manos de los ricos, reduciendo su competencia a juzgar casos de homicidio, cuidar el olivo sagrado de Atenea y supervisar la propiedad de los dioses venerada en Eleusis. Por otra parte le concedió mayor responsabilidad al jurado, el cual asumió las antiguas funciones del Areópago - castigar a los funcionarios que violaran la ley, supervisar el cumplimiento de la ley, e investigar la vida de los ciudadanos privados -, estipuló remuneraciones a aquellos que pertenecían a las clases populares para que pudieran participar en las instituciones de gobierno.

Con estos tres reformadores y sus innovaciones se dieron las condiciones para que *Pericles*, elegido en 454 a.c. como general de la ciudad, llevara a Atenas al máximo de su gloria y apogeo. Pericles fue un soldado con habilidad para los negocios, polemista hábil en sus contiendas políticas, poseía el don de la autoridad y usó sus conocimientos en arte y filosofía para gobernar. En otras ciudades no surgió una figura de este tipo, debido a que en su mayoría estaban gobernadas por oligarquías que se mantenían en el poder a costa de no conceder

demasiado poder a un sólo hombre y que no necesitaban convencer a una asamblea soberana de la conveniencia de tal o cual proceder. La importancia histórica de Pericles se debe tanto a su personalidad como a las circunstancias políticas atenienses que le permitieron ejercer al máximo su talento. Su herencia familiar - Pericles pertenecía a la aristocracia y poseía ideales propios de la *areté* heroica homérica - le había enseñado a ver la política como una actividad normal que cualquier hombre podía practicar. Por ende, anhelar el poder era justificable porque por medio de él el gobernante haría lo que juzgaba necesario y revelaría su verdadera *Areté*, su valía, con honra y gloria<sup>8</sup>. Pericles designó por sorteo el acceso a otros cargos públicos diversos a los del Jurado y extendió el beneficio de la remuneración a los mismos: a) los cargos administrativos designados por suerte: los arcontes o magistrados y los quinientos miembros del consejo; b) los generales quienes eran elegidos por la asamblea cada año; y c) los jefes de caballería, otros militares y marineros. Con la designación por sorteo de estos cargos y su remuneración, Pericles abrió las puertas a las clases populares a una mayor participación en los asuntos públicos y completó el proceso de democratización iniciado por Solón 150 años antes.

Después de esta breve y simple caracterización histórica pretendo describir las notas esenciales de la Polis ateniense.

## 1.2. LA POLIS: UN BUEN ESTILO DE VIDA

La *Polis* contaba con un lugar que se convirtió en el centro de la vida de la ciudad: *la plaza de mercado*. Ahí se dialogaba, se discutía, se comentaban los hechos públicos. Las reformas de Solón, Clístenes, Efiltes y Pericles crearon las condiciones para que todos los ciudadanos, sin exclusión alguna de clase o posición económica, participaran en la dirección de los asuntos

8 Cfr. Jaeger, Werner. PAIDEIA: LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA. TOMO I. México: Fondo de Cultura Económica, segunda edición española, 1946, págs. 1-31.

del Estado y votaran las decisiones en la asamblea. De igual a igual se encontraban los pobres y los ricos, los terratenientes y los asalariados, los soldados y los comerciantes. La vida pública se tornó en el centro de encuentro y cohabitación de la ciudad. Ello, con el tiempo, condujo a que el trato entre los ciudadanos fuera fraterno, sencillo y espontáneo. La relación rompió las barreras divisorias de una condición de clase o de una posición económica. La participación de cada ciudadano en los asuntos de su ciudad desarrolló su conciencia política, su sentido de pertenencia y su amor por la ciudad. Cada ateniense se sentía responsable de su ciudad porque era una parte activa de ella con voz y voto. ¿Qué condiciones permitieron el desarrollo de esta organización política? Podemos destacar algunas:

1. **El reducido número de habitantes.** Cinco mil habitantes podían organizarse con facilidad, crecer en el sentido de cuerpo y reunirse en el Agora.

2. **La vida sencilla y austera del griego<sup>9</sup>.** El ateniense podía dedicar buenos momentos del día al diálogo y a la discusión con sus conciudadanos en los sitios de encuentro público, la plaza de mercado, el gimnasio, el teatro, la asamblea, porque sus actividades laborales se limitaban a las necesarias para conseguir los sencillos recursos con que vivía; no se sentía apremiado a trabajar horas de más en aras de una vida más cómoda y lujosa. Los ricos tenían por vivienda casas muy sencillas y sobrias que no se diferenciaban de las casas de los pobres de la ciudad. Todos vivían con lo estrictamente necesario. Además, las condiciones ambientales climáticas de Atenas permitían al ciudadano pasar largo tiempo fuera de su casa: un clima cálido, seco, con brisa marina, facilitaba una vida pública activa sin el agravante de usar pesados ropajes o de buscar abrigo en el hogar por causa de fríos excesivos.

---

9 Cfr. Kitto. op.cit.

3. **La esclavitud**<sup>10</sup>. Los esclavos realizaban las actividades manuales y favorecían a los ciudadanos un espacio de ocio. Este les permitía ejercer el cuerpo y la mente (discutir de política, disfrutar de las artes y de los deportes atléticos, asistir a los jurados, entre otros). Pericles, por su parte, dio impulso al ocio por su utilidad para realizar lo atractivo de la vida y, por ello, las fiestas de la ciudad, que se celebraban en honor de los dioses, eran ocasiones de expansión y gozo donde se derrochaba gran energía en algo sublime y vivificante.

4. **La Ley**. El griego en general veía la naturaleza como un todo orgánico que funcionaba en una complejidad y organización única (en el sentido de unidad) y se veía inmerso en esa unidad que se regía por leyes inmanentes de la naturaleza. Por ello, su armonía con la naturaleza de la cual era parte, su armonía con los otros hombres de su *Polis*, quienes eran también parte de esa naturaleza, dependía de la vigilancia y cumplimiento de las leyes naturales. La Ley de la *Polis* no podía ser distinta de la ley de la naturaleza. Por ello, el primer esfuerzo del griego consistió en aprehender las leyes internas de esa composición orgánica que era EL en el cosmos, y luego vivirlas en su comunidad. Las leyes aseguraban la justicia y la equidad entre sus miembros. Las reglas explícitas, conocidas y reconocibles, sustituyeron los caprichos personales y subjetivos. Es fácil deducir, que esta concepción de la ley aumentó la fuerza de los atenienses como ciudadanos, quienes gozando de una gran libertad, se mantenían observantes de la ley a sabiendas de que la anarquía destruiría su estilo de vida.

5. **El engrandecimiento arquitectónico de la ciudad por Pericles**. Los excedentes del tesoro de la Liga de Delos, después de pasado el peligro persa, más la justificación de su uso en Atenas so pretexto de tener la mayor parte de la flota marítima, permitió la reconstrucción de la acrópolis destruída en la última invasión y la construcción de monumentales templos a sus divinidades estatales (Poseidón, Atenea,

10 Cfr. Bowra. op.cit.

Apolo). La belleza y grandiosidad de estas obras encendieron en cada ateniense un orgullo muy grande por su ciudad, el reconocimiento de su valía y el sentido de pertenencia que se traducían en un interés mayor por los asuntos públicos.

#### 6. La fuerte creencia que tuvo Pericles en Atenas.

Pericles creyó firmemente en la valía personal de cada uno de los ciudadanos, cualquiera que fuese su clase u origen. Comprendió que Atenas llegaría a ser una gran ciudad, si todos los ciudadanos desempeñaban su parte y se les daba la oportunidad de desplegar al máximo sus capacidades.

En conclusión, la **Polis ateniense** estimulaba y satisfacía a la vez las más elevadas aptitudes del hombre. Comenzó como una asociación local para la seguridad común y se convirtió en el centro de la vida intelectual, moral, social y política de cada hombre. En palabras de Bowra, los atenienses hallaron la mejor forma de vivir. Este nuevo modelo de organización exigió la formación de un nuevo hombre que mantuviera y cultivara los logros de este integral modo de desarrollo humano.

### 1.3. LA ARETE: FIN Y ESENCIA DE LA VIDA POLITICA GRIEGA

La *areté* es una categoría propia de los griegos y era concebida en cada Ciudad-Estado de modo diferente según su especificidad<sup>11</sup>. Para Esparta, por ejemplo, la *areté* consistía en la habilidad para la guerra, el valor, el espíritu heroico, la capacidad para la lucha y la victoria. Ellos son rasgos que nos explicitan el ideal perseguido por todo espartano, ideal que estaba estipulado en las leyes, y que se inculcaba por medio de la educación. Muy posiblemente, las demás *Polis* griegas regían su vida por la *areté* heredada de la tradición aristocrática. La historia de la formación griega comienza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior. Desde antiguo, la aristocracia

11 Jaeger. op.cit.

propuso un tipo ideal de hombre según sus necesidades inmediatas y en la consecución de tal ideal cada griego ponía todo de su parte para lograrlo. Ese ideal estaba constituido por la *areté*. Precisemos mejor su contenido.

Jaeger<sup>12</sup> define la *areté* como *la virtud que expresa el más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y al heroísmo guerrero*. Ubicados en la época homérica, en un contexto de guerra, de defensa de territorios por la invasión doria y de conquista por parte de otros, la valía humana estaba centrada en la habilidad para la lucha, en la destreza para la guerra. Este ideal estaba matizado por otros caracteres como:

7. El *sentido del deber*: el deber de luchar como el primero y ganar.

8. La *nobleza de espíritu reflejada en el uso de la palabra*: el dominio de la palabra permitía lograr acuerdos, persuadir a otros y plantear estrategias de guerra<sup>13</sup>. La palabra tenía una notoria importancia en la acción educadora de la *Polis*.

9. El *Honor*: era buscado afanosamente y procedía del reconocimiento de los demás.

10. La *Soberbia*: el reconocimiento de ser afamado y de ser mejor que los demás.

Esta noción de *areté* tuvo un notable influjo en la conformación de la democracia ateniense<sup>14</sup>:

---

12 Cfr. *ibid.*

13 La tradición homérica relata que Agamenón reunía con frecuencia a los reyes de las otras Ciudades Estado para discutir las estrategias de guerra y muestra a Aquiles como el equilibrio entre la acción guerrera y el dominio de la palabra.

14 Cfr. Jaeger. *op.cit.*

11. La exigencia del valor en la ética ciudadana fortaleció la lucha ardorosa de los atenienses para defenderse de Persia en las guerras médicas y de Esparta en la guerra del Peloponeso.

12. La moralidad de cada individuo se constituyó en la recta norma de moralidad para la *Polis* en función del bien común. El ciudadano desarrollaba todo lo que tenía en sí en beneficio de la comunidad, es decir, en lo que fuera útil para la ciudad.

13. El dominio de la palabra y de la argumentación racional fueron indispensables para el ejercicio de la activa vida política y la formación del alma. Vamos a ampliar este último punto.

*La función de la palabra en la vida pública.* Un ciudadano que no pudiera expresarse adecuadamente y razonar con argumentos serios y objetivos, lejos de la emotividad y del sentimiento, difícilmente podría participar en los asuntos públicos de la ciudad. Pero la ciudad en ese sentido era educadora. La disponibilidad de tiempo y de lugares para ejercitarse en la opinión y en la discusión, hizo de la *Polis* un lugar de educación en la palabra. Los sofistas, en este sentido, cumplieron un gran papel<sup>15</sup>.

*La palabra como formadora del alma humana.* La palabra se transmitía a través del canto, la tragedia, la comedia, los discursos de gobernantes y filósofos y los actos realizados en las fiestas religiosas. La palabra y el sonido estaba presente en la *Polis* bajo formas diferentes. Todo en la *Polis* educaba por la palabra para que el ciudadano integrara esa palabra y esa armonía en su alma. En consonancia con los anterior, Aristóteles veía en la *areté* ateniense un amor propio íntimamente ligado a la aprehensión de la belleza<sup>16</sup>. El hombre que se ama a sí mismo

15 Cfr. Bowra. op.cit.

16 Cfr. Jaeger. op.cit.

está en capacidad de apropiarse de la belleza que consiste en la defensa infatigable de sus amigos, en sacrificarse por su patria, y abandonar gustoso sus bienes, dinero y honores en beneficio de la ciudad.

El Honor adquiere aquí un nuevo sentido. No es la búsqueda individual, ambiciosa, y soberbia de antes, sino es reconocer que en la ciudad la valía personal alcanza su mayor plenitud. El amor a la patria y el sentido de pertenencia a ella sustituye al honor personal que conduce al ciudadano al individualismo. Esta vinculación estrecha con sus conciudadanos establece un contenido nuevo que no aparecía en el héroe homérico: la *areté* como virtud moral marcada por la Justicia. El guerrero micénico, según la tradición homérica, no se pregunta por la justicia de la guerra, ni por la bondad que ella puede tener. Lo importante es alcanzar la victoria con habilidad y destreza propias. En cambio, el ciudadano de la *Polis*, quien convive con otros por regulación de la Ley, busca la equidad en la relación. No prima la victoria personal, sino el bienestar de la *Polis* y, por ende, la acción del ciudadano estará regulada por criterios comunes que lo obligan a salir de su fuero interno. En consecuencia, la búsqueda de la comunidad y la realización de cada individuo en función de la *Polis* fue el gran ideal de la *Areté* griega que posibilitó el desarrollo de la democracia ateniense en el siglo V a.c.

Después de la recopilación histórica sobre la vida política de los griegos, es necesario desentrañar los principios que están a la base y desde los cuales trataremos de dar respuesta a la pregunta sobre **cómo la Política puede ayudar a construir una nación.**

## 2. POLÍTICA: NOCIÓN Y ELEMENTOS CONSTITUYENTES

Una primera afirmación. No podemos confundir *política* con *régimen político*. En el lenguaje cotidiano se entremezclan ambos términos de manera confusa reduciendo lo uno a lo otro

indistintamente. Podemos entender por *política* todo aquello que tenga que ver con la unidad de voluntad y acción para intervenir en los asuntos de conveniencia pública<sup>17</sup>. Es más definible el objeto de la política que lo que ella es. Su objeto es más preciso: la unidad de voluntad y acción para buscar aquello que se ha definido como "bien común". En cambio, lo que es la política tiene un halo de indeterminación. ¿Qué podemos entender por *todo aquello que tiene que ver con su objeto*?

Platón nos da una aproximación sugerente: "la política es el arte por medio del cual se cultivan las disposiciones congénitas de las almas y su naturaleza"<sup>18</sup>. La política es así una acción educadora que pretende formar las almas. ¿En dónde radica esa acción educadora? A partir del punto anterior podemos afirmar que la acción educadora de la *Polis* está en la *Polis* misma. Todo en ella estaba infundida de la *areté* hacia la cual debían tender los ciudadanos: las fiestas, los espacios de encuentro público, las instituciones de gobierno y el régimen político eran momentos formativos en el espíritu ciudadano.

Por ello, podemos afirmar, inspirados en los límites de la plaza pública, que la política era un espíritu, un modo de ver la vida, un estilo de relacionarse con el cosmos y con los demás hombres de la *Polis* que se presentaba en términos de acción y de comunicación<sup>19</sup>.

El *Régimen Político* es el modo de concretar el espíritu de la política en una forma de gobierno. Se caracteriza por una red de relaciones prescritas por valores más o menos interiorizados por procesos de socialización gracias a los cuales los individuos se vinculan a lo colectivo<sup>20</sup>. Es el "resultado de la libre y

17 Cfr. Sánchez, Rubén. op.cit. pág. 9.

18 Platón. op.cit. pág. 1293.

19 Cfr. Labbe, Yves. CIUDAD DEL HOMBRE, CIUDAD DE DIOS. EN SELECCIONES DE TEOLOGÍA. No. 141. Vol. 36. Barcelona, 1997, pág. 54.

20 Sánchez, Rubén. op.cit. pág.68.

buscada asociación humana"<sup>21</sup> y está conformado por dos elementos fundamentales: la ley y el gobernante. La acción política, que carga todo su peso en el gobernante, habrá de garantizarse por un determinado orden que procura la regulación de las disposiciones e inclinaciones individuales, o acaso su enderezamiento, si la ocasión llega.<sup>22</sup>

## 2.1. LAS LEYES

### 2.1.1. CONCEPTO Y FIN

La noción de Ley (*nomos*) está estrechamente ligada a la comprensión que el hombre griego tenía del mundo. Este era inteligible, podría ser aprehendido por medio de la contemplación, y gracias a esa contemplación el hombre podía decir cómo era el cosmos<sup>23</sup>. El mundo aparecía como algo ordenado y sometido a la ley. ¿De dónde provenía esta ley? No es creada por el hombre. Entonces, es de origen divino. Ahora bien, el hombre griego se veía a sí mismo como parte del cosmos, por ello la ley que regulaba el orden del mundo, debía también regular las acciones humanas. No había distinción entre el orden cosmológico y el orden socio-político<sup>24</sup>. La presencia de la ley, de carácter divino, da al hombre su lugar en el universo. Gracias a ella el hombre es capaz de adquirir conciencia de su situación, determinándose a sí mismo como miembro de la *Polis* y como parte integrante de una comunidad universal: "La ley divina pasa del poder divino al poder del legislador, se liga al gobierno universal con la rectoría política para la que hay una

---

21 Miguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. EN PLATÓN. OBRAS COMPLETAS. Madrid: Editorial Aguilar, quinta reimpresión, 1981, pág.77.

22 Miguez, José Antonio. PREÁMBULO A LA REPÚBLICA. EN PLATÓN. OBRAS COMPLETAS. op.cit., pág. 657.

23 Sobre esta actitud se fundan los términos teoría, logos y ser, los cuales fueron decisivos en el pensamiento helénico.

24 Cfr. Miguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. EN PLATÓN. OBRAS COMPLETAS. op.cit., págs. 11-12.

ley concorde en todo con el nomos divino"<sup>25</sup>. El término **nomos**, según el espíritu de la *Polis*, tiene un sentido más amplio que el término "*ley*" usado actualmente. *Nomos* puede significar "costumbre", "norma religiosa", "obligación moral", "orden natural de las cosas" y "prescripción legislativa"<sup>26</sup>. La noción de *nomos*, por ende, es correspondiente a lo que hemos definido como *política* en sentido amplio: "La ley es considerada como el objeto del más alto y más universal conocimiento; el término no se usa en un simple sentido prescriptivo, sino que se ha extendido hasta cubrir la naturaleza propia de la realidad misma"<sup>27</sup>. La aceptación de la ley por parte de los ciudadanos era lo que le confería legitimidad y sobre esta legitimidad se constituía la autoridad del régimen político. Sin esta aceptación de base por parte de los miembros de la ciudad, no se entendería la entrega y el tesón con que los ciudadanos asumían las causas comunes de la *Polis*. En este sentido, los espartanos, por ejemplo, se destacaban en su ardor guerrero y en la lucha cuerpo a cuerpo porque ellos tenían un Señor al que respetaban mucho más que a un Rey, un Señor que los obligaba a dar la vida por su ciudad. Ese Señor era la Ley<sup>28</sup>.

Ahora bien, las leyes debían estar en función de algo. ¿Cuál es su finalidad? Platón en el primer libro de LAS LEYES, cuya trama se desarrolla en la isla de Creta, pone en escena a tres interlocutores: un cretense llamado Clinias, un espartano llamado Megilo, y un ateniense Anónimo. Los tres van de camino

- 
- 25 Según la tradición, Minos, el legislador de Cnosos, acudía cada nueve años a un encuentro con Zeus y con base en sus oráculos estableció las Leyes de la ciudad. Licurgo, el legislador de Esparta, fue a su vez aconsejado por Apolo.
- 26 Samaranch, Francisco. PREÁMBULO A LAS LEYES. EN PLATÓN. OBRAS COMPLETAS. op.cit., pág. 1271.
- 27 Miguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. op.cit., pág.25.
- 28 Cfr. Grimberg, Carl. GRECIA. DE LA CULTURA MINOICA A LA ITALIA PRERROMANA. Colección Historia Universal. Tomo II. Trad. T.Riaño. Bogotá: Editorial Círculo de Lectores, 1984, pág. 155.

desde Cnossos hasta la gruta y el templo de Zeus y, como el camino es largo, el Ateniense propone que para hacer la ruta más placentera, hablen entre ellos de Política y de legislación.

¿Cuál es el motivo de esta propuesta? De entrada no es claro saberlo, pero al seguir el desarrollo de la conversación encontramos que el ateniense procura comparar la legislación e instituciones políticas de su ciudad, con las de las otras dos ciudades, Esparta y Cnossos a las que pertenecen sus dos compañeros de camino. La indagación del Ateniense comienza por la finalidad de las leyes en la *Polis*. El descubre que las leyes de Cnossos, al igual que las de Esparta, están en función de la guerra. Esto quiere decir que ambas ciudades tienen un estilo de vida que prepara continuamente a sus ciudadanos para el enfrentamiento armado. Podemos conjeturar con seguridad, que siendo la pérdida de la guerra algo desastroso y humillante para la ciudad, no se escatimarían esfuerzos para que cada detalle de la vida cotidiana estuviera reglamentado hacia ese fin: la comida en común, los ejercicios físicos, el uso de un equipo militar ligero, entre otros<sup>29</sup>. Falta una precisión importante: no es solo el enfrentamiento armado, sino el triunfo, la victoria en tal enfrentamiento el objeto de las leyes.

Dentro de una *Areté* homérica, este fin dado a las leyes es justificable. Pero, ¿Qué quiere decir Clinias y Megilo cuando aceptan que las leyes están en función de la guerra? ¿A qué guerra se refiere? Una posible interpretación se referiría al enfrentamiento de una *Polis* autónoma y soberana contra otra *Polis* autónoma y soberana. Pero la preocupación de los interlocutores va más allá: "este principio (la guerra) se aplica de aldea a aldea, de familia a familia, de individuo a individuo"<sup>30</sup>. En su organización, la *Polis* contaba con aldeas que pertenecían a su jurisdicción, sea que se ubicaran hacia el mar o hacia el interior, y tanto la ciudad como la aldea estaban

29 Cfr. Platón. LAS LEYES O DE LA LEGISLACIÓN. op.cit., pág. 1275.

30 *Ibid.*

conformadas por familias, y éstas por individuos. Si la guerra era aplicable entre individuos, familias y aldeas de una misma *Polis*, podemos deducir que el orden interno de la Ciudad-Estado estaba en posibilidad de romperse por una guerra civil: "todos son enemigos públicos de todos"<sup>31</sup>. Este tipo de guerra es la más dolorosa, destruye la unidad y la armonía que pretende la *Polis* y, en caso de darse, la dejaría a merced de otro Estado que quisiera conquistarla.

Por ello, por este carácter contraproducente, el objeto definitivo de las leyes no puede ser la guerra, sino otra cosa muy diferente hacia la cual se ordenan: "lo mejor no es la guerra, ni la revolución, sino la Paz y el Bienestar común(...) sólo será un legislador escrupuloso aquel que dicta las leyes que se refieren a la guerra en orden a la paz"<sup>32</sup>. En consecuencia, la finalidad de la ley es la consecución de la paz al interior de la *Polis*. ¿Cómo debe ser esta paz? Una paz caracterizada por la libertad, la unión y la sensatez de sus ciudadanos: "el legislador debía proponerse tres cosas a saber: que la ciudad a la que él daba las leyes debía ser libre, debía estar unida y debía ser sensata"<sup>33</sup>. ¿Cómo desarrollar en cada ciudadano una actitud de paz, esto es, la libertad, el sentido de unión y la sensatez necesarias para crear en la *Polis* la paz? La condición fundamental es el crecimiento en la *virtud absoluta* (la *Areté* de la *Polis*).

### 2.1.2. LA VIRTUD ABSOLUTA

Si en la época homérica, la *areté* política radicaba en la valentía ante la guerra, el ardor por defender la *Polis* y dar la vida por ella, en la época de Pericles la virtud absoluta estaba afincada en buscar el bienestar de la *Polis* y participar en los asuntos de interés público.

---

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, pág. 1276.

33 *Ibid.*, pág. 1329.

¿Cuál es el medio por el cual los ciudadanos pueden educarse en la virtud? Para Platón es claro que la educación del ciudadano es responsabilidad de la *Polis* a través de la ley, porque toda ley debe educar y formar en la virtud. La virtud verdadera no se impone ni se sanciona, se educa. Pero, ¿Qué es la virtud? ¿Qué la constituye? "Es preciso que las leyes sean justas para hacer la felicidad de quienes las observan, procurándoles en efecto, todos los bienes"<sup>34</sup>. La virtud absoluta es la consecución de "todos los bienes". Para Platón los bienes son de dos clases: bienes humanos y bienes divinos. Los bienes humanos son la salud, la belleza, la fortaleza física y la riqueza (la que está de acuerdo con la prudencia y la sabiduría). Los bienes divinos son la justicia, la templanza, la prudencia (o sabiduría) y la valentía<sup>35</sup>. Los bienes humanos están supeditados a los bienes divinos y si se cultivan los bienes divinos, los humanos se darán por añadidura. Veamos más en detalle cada uno de los bienes divinos.

La **Justicia** es el orden que se establece en el individuo cuando cada una de las partes de su alma hace lo que le corresponde<sup>36</sup>: "Recordemos, pues, que cada uno de nosotros será sólo justo en la medida en que haga lo que le corresponde e igualmente las partes que le componen"<sup>37</sup>. El alma de cada hombre se divide en tres partes: *racional*, *colérica* y *concupiscible*. A cada parte le competen objetos y deseos propios. La *parte racional* tiende a conocer la verdad, es amante de la ciencia y del saber y le compete el gobierno del alma. La *parte colérica* es amiga de disputas y honores, tiende a la consecución de la gloria y le compete auxiliar a la parte racional en el gobierno del alma. La *parte concupiscible* es la parte mayor del alma, es anhelante de riquezas y ganancias,

34 Cfr. *ibid.*, pág. 1279.

35 Cfr. *ibid.*

36 Cfr. Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. *op.cit.*, pág.737.

37 *Ibid.*, pág.736.

tiende a la bebida, la comida y los placeres eróticos y le compete ser sometida por la parte racional con auxilio de la colérica<sup>38</sup>. Si la justicia es el orden, el equilibrio, que nace del cumplimiento de cada parte del alma "de lo que le corresponde hacer", el hombre justo será aquél cuya parte racional predomine sobre las otras. El dominio de la parte racional sobre la colérica y la concupiscible concede al individuo un acuerdo que ordena todas sus acciones: "Una vez realizada esta ligazón y conseguida la unidad(...)el hombre tratará de actuar de algún modo juzgando y denominando justa y buena en todas las ocasiones a la acción que conserve y mantenga en dicho estado"<sup>42</sup>. El orden en las acciones para que éstas sean justas y buenas implica hacer el bien a los demás. En este punto llama la atención la radicalidad de Platón:

Así, pues, si alguien dice que es justo dar a cada uno lo que le es debido, y piensa, siguiendo esta tesis, que es propio del hombre justo hacer mal a los enemigos y ayudar a los amigos, no habla ciertamente como un sabio, ni afirma verdad alguna, porque de ningún modo parece justo hacer mal a alguien, sea el que sea.<sup>40</sup>

La justicia no sólo debe caracterizar las relaciones entre los ciudadanos de la *Polis*, sino también el gobierno de la ciudad. La justicia impele a crear las condiciones para que el Estado sea sano y unifica a los miembros de la *Polis*, porque por la justicia se complementan armónicamente el provecho privado con el interés público. La justicia es el bien por medio del cual los ciudadanos subordinan sus intereses particulares para unir los esfuerzos personales en beneficio de todos<sup>41</sup>. Por el contrario, la ciudad donde prima la injusticia se caracteriza por la

38 Cfr. *ibid.*, pág. 819.

39 Cfr. *ibid.*, pág. 737.

40 *Ibid.*, pág. 671.

41 Cfr. Miguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. *op.cit.*, pág. 77.

discordia y disensión entre sus ciudadanos. La injusticia favorece la sedición y luchas intestinas porque origina un odio recíproco y mortal entre los habitantes de la *Polis*. Por ende, los hombres injustos rompen con los vínculos de la solidaridad, destruyen la posibilidad de actuar en común con otros y se convierten en enemigos de la *Polis*<sup>42</sup>.

La **Prudencia** es la discreción o el buen consejo<sup>43</sup>. La **Valentía** es la fuerza interna que le permite al ciudadano mantenerse firme en su opinión acerca de lo que es temible y de lo que no: "La ciudad es valerosa cuando se mantiene a todo evento la opinión de las cosas temibles, que han de ser siempre las mismas y en consonancia con la prescripción educativa del legislador"<sup>44</sup>. La **Templanza** es el dominio de sí mismo, es el dominio que ejerce la parte racional del alma sobre la tendencia a los placeres de la parte concupiscible:

Cuando en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es peor y algo que es mejor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que posee "el dominio de sí mismo", lo que constituye una alabanza, pero cuando por su mala educación o compañía, lo mejor resulta dominado por la maultitud de lo peor, esto se considera como un deshonor, diciéndose del hombre así que es esclavo de sí mismo y modelo de intemperancia.<sup>45</sup>

## 2.2. EL GOBERNANTE

El segundo elemento fundamental del *Régimen Político* es el gobernante: "La acción política, que carga todo su peso en el gobernante, habrá de garantizarse por un determinado orden

42 Cfr. *ibíd.*

43 Cfr. Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. *op.cit.*, pág.727.

44 *ibíd.*, pág.728.

45 *ibíd.*, pág.729.

que procura la regulación de las disposiciones e inclinaciones individuales(...)»<sup>46</sup>. ¿Qué **condiciones** debe tener un ciudadano para ser un digno gobernante de la *Polis*?

14. Preocupación permanente por los asuntos de la ciudad y ausencia de deseos de perjudicarla en aras de intereses particulares<sup>47</sup>. El buen gobernante será aquel que ha mostrado durante toda su vida espíritu de servicio hacia las necesidades de la *Polis*, dominio de sus pasiones y deseos y ajeno a la corrupción.

15. Buen Juicio, el cual estará condicionado por la experiencia y la razón<sup>48</sup>. El buen gobernante será aquel que obra prudentemente y buscará las mejores determinaciones según el interés general.

16. Inclinación a la justicia y la belleza y gusto por la verdad<sup>49</sup>. El buen gobernante será aquel que aprenderá con tesón, a costa de trabajo y tiempo, la diferencia entre lo falso y lo verdadero, el vicio y la virtud.

17. Mansedumbre de ánimo hacia sí mismos y hacia aquellos a quienes debe gobernar<sup>50</sup>.

¿Cuál es la **misión** del Gobernante de la *Polis*?

18. El buen gobernante elaborará una constitución y una legislación verdaderamente justas y buenas que se establez-

46 Míguez, José Antonio. PREÁMBULO A LA REPÚBLICA. op.cit., pág. 657.

47 Cfr. Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. op.cit., pág.718.

48 Cfr. Míguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. op.cit., págs.79-80.

49 Cfr. Platón. CARTA VII. En Platón. OBRAS COMPLETAS. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Editorial Aguilar, quinta reimpression, 1981, pág.1583.

50 Cfr. Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. op.cit. pág.721.

can en la ciudad sin derramamiento de sangre ni afrentas contra los opositores políticos<sup>51</sup>.

19. El buen gobernante buscará la reconciliación y la paz entre los ciudadanos de la *Polis*. La paz, y no la guerra, será lo que le moverá a dictar las leyes<sup>52</sup>.

20. El buen gobernante buscará que la legislación logre sus fines, cambiar las costumbres de la *Polis* hacia la virtud (alejamiento del vicio), por dos medios: la persuasión y la coacción. La persuasión es el convencimiento que inspirará a los ciudadanos a través de su ejemplo personal de vida, elogios y reprensiones. La coacción es el castigo que ejercerá contra quienes desobedezcan la ley<sup>53</sup>.

21. El buen gobernante evitará a toda costa que se introduzcan en la ciudad dos cosas que son altamente perniciosas y que atentarán contra la convivencia armoniosa de los ciudadanos: la riqueza y la pobreza. "La Riqueza procura la molicie, la pereza y el amor a la novedad; la pobreza, además de este mismo afán, la bajeza y la malicia"<sup>54</sup>.

22. El buen gobernante procurará por todos los medios que la ciudad no parezca pequeña ni grande, sino que sea *una y suficiente* para todos<sup>55</sup>. La *suficiencia* de una ciudad se garantiza con la educación y el cuidado de los niños<sup>56</sup>.

---

51 Cfr. Platón. CARTA VII. op.cit., pág.1588.

52 Cfr. Platón. LAS LEYES O DE LA LEGISLACIÓN. op.cit., pág.1276.

53 Cfr. *ibid.*, pág.1335

54 Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. op.cit., pág.723.

55 Cfr. *ibid.*, pág.724.

56 Cfr. *ibid.*, pág.725.

23. El buen gobernante se esforzará por inculcar en los ciudadanos la sabiduría y la discreción y por eliminar la inconsciencia y la insensatez<sup>57</sup>. La *insensatez* es la discordancia de la opinión racional con el placer y el dolor: Juzgar como bella y buena una cosa y no amarla, sino odiarla, y juzgar como mala o injusta una cosa y no odiarla, sino amarla. La *inconsciencia* es el estado del alma donde ésta se opone al saber, a la opinión y a la razón que son los elementos que la deben gobernar.

Llegamos a un momento crucial del Régimen Político. El gobernante debe hacer de la ciudad una *Polis* libre, sensata y unida por medio de la legislación que él diseña y aplica. La Ley, y el buen gobernante a través de ella, tiene la tarea de ser una educadora de la *Polis*. Pero también, el buen gobernante es aquel que ha sido educado por la Ley y ha asumido en sí mismo los bienes que conforman la virtud absoluta (la *areté*) que es el ideal al cual debe tender la Ciudad-Estado. Encontramos que un Régimen Político en sus dos elementos, la ley y el gobernante, sólo es posible en la educación de la virtud suprema. Para Platón la educación es la base de la vida política.

### 3. LA EDUCACION: LA BASE DE LA POLITICA

Platón es testigo de la decadencia moral y política de Atenas. La gloria y el poder de la época de Pericles ha pasado. El ateniense sólo veía en el Estado un organismo encargado de distribuir subsidios y organizar festejos(...)El servicio militar regular desapareció y la defensa de la ciudad se confió a mercenarios: símbolo de la decadencia de la época y la señal más evidente de la desaparición de los sentimientos cívicos, sobre todo en Atenas(...)Todos hablaban de sus derechos, pero nadie de sus deberes, el fraude y la prevaricación eran habituales(...).<sup>58</sup>

¿Cuál es la causa de esta decadencia? Para Platón los problemas políticos son originados por la crisis de la educación de su tiempo. Una educación "forzada y desigual" no ha formado a los jóvenes para que opten por el seguimiento de la ley y no den prioridad a la satisfacción de sus pasiones y

deseos<sup>59</sup>. Por eso, la regeneración de la *Polis* comienza por un estudio concienzudo de la educación impartida y por el replanteamiento de su labor en la construcción de la Ciudad-Estado<sup>60</sup>. La ley, tal como lo afirmamos anteriormente, educa en la virtud, es decir, cultiva los bienes humanos y divinos que la conforman. La virtud suprema no es "una" virtud, sino un "integrado" de bienes. Los bienes serán desarrollados en la medida en que sean refrenados y vencidos los deseos, los instintos y los gustos que van en contra de la ley:

Me parece que algunos de los placeres y deseos no necesarios son contrarios a las leyes y se dan, no obstante, en todos los hombres. Con todo, en una parte de estos se ven refrenados por las leyes y por los deseos mejores, gracias a la razón; y desaparecen en totalidad o se debilitan y quedan notoriamente reducidos. En otra, en cambio, son más fuertes y numerosos.<sup>61</sup> La educación será, por tanto, un vencerse a sí mismo, derrotar en el individuo aquellas actitudes contrarias a los bienes que debe cultivar para ser un hombre virtuoso, esto es, un buen ciudadano. La victoria del hombre sobre sí mismo, sobre sus pasiones y deseos contrarios a la virtud, será el principal logro de la acción educadora de la ley.

Todos son enemigos públicos de todos, y de modo particular cada uno es enemigo público de sí mismo(...) La victoria sobre uno mismo es la primera y la más gloriosa de las victorias, mientras que la derrota en que uno es vencido por sus propias armas es, sin duda, lo más vergonzoso y denigrante que existe.

57 Cfr. Platón. LAS LEYES O DE LA LEGISLACIÓN. op.cit., págs.1319-1320.

58 Grimberg, Carl. op.cit., pág.275

59 Cfr. Miguez, José Antonio. INTRODUCCIÓN A PLATÓN. op.cit., pág.79.

60 Cfr. Miguez, José Antonio. PREÁMBULO A LA REPÚBLICA. op.cit., pág.656.

61 Cfr. Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. EN OBRAS COMPLETAS. op.cit., libro IX, capítulo I, pág. 812.

Y esto nos hace ver claramente que en cada uno de nosotros se libra una batalla contra nosotros mismos,<sup>62</sup> la educación deberá hacer del hombre de la *Polis* alguien que acepta y vive la ley. Consideremos que somos un muñeco. Las pasiones son cuerdas que tiran por distintos lados, arrastrándonos a cometer acciones que se inclinan hacia la virtud o hacia el vicio. Todo hombre debe obedecer una sólo llamada: la sagrada orden de la razón que llamamos Ley Común del Estado.<sup>63</sup>

El vencimiento de sí mismo no sólo se dirige al individuo concreto, sino que se extiende a la familia, a la aldea y a la ciudad. Si en una ciudad sus integrantes se han "vencido a sí mismos", ella también habrá alcanzado su principal victoria porque habrá expurgado de sí la posibilidad de la guerra civil y habrá construído las condiciones necesarias para vivir en paz.

El mayor bien no se halla ni en la guerra ni en la revolución (hay que rechazar de nuestros deseos la necesidad de recurrir a ello); está a la vez en la paz y en la mutua benevolencia. Incluso diré que, para una ciudad, el hecho de vencerse a sí misma no es, a mi modo de ver, un ideal, sino una necesidad.<sup>64</sup>

El mayor bien de una ciudad, es por tanto, aquello que la agrupa y la unifica. Por el contrario, el mayor mal es lo que la divide y hace de ella varias ciudades en vez de una sólo<sup>65</sup>. ¿Qué es en último término lo que une a los miembros de la *Polis*?

Los ciudadanos de la *Polis* se unen cuando coinciden en sus afectos, intereses e ideales, cuando gozan y sufren con los mismos placeres y penas. Esto quiere decir que la unidad de ánimos y de intereses se realiza cuando los miembros de la *Polis*

62 Platón. LAS LEYES O DE LA LEGISLACIÓN. op.cit., págs. 1275-1276.

63 Platón. LA REPÚBLICA O DE LA JUSTICIA. op.cit., pág. 812.

64 Platón. LAS LEYES. op.cit., pág. 1277.

65 Platón. LA REPÚBLICA. op.cit., pág.748.

coinciden en lo que consideran como *mío* y *no mía* <sup>66</sup>. El *mío* y *no mía* se refieren directamente al sentido de pertenencia y de no pertenencia de la comunidad con respecto a lo que constituye su entramado vital. Es lo que al comienzo de este ensayo denominabamos "Espíritu de Nación", el sentido de arraigo a algo con lo cual se construye la identidad individual y colectiva de una nación.

Con base en lo anterior, para Platón, la educación es la base sobre la cual se construye la vida política, porque por medio de la educación se garantiza la realidad de un estado justo y gracias a la justicia se afirma el orden de la *Polis* y la atribución de los derechos y deberes legítimos: "Con la recta educación del individuo fundamentase su posible perfección, esto es, la realidad de la justicia como suprema pauta moral"<sup>67</sup>. La recta educación es así la acción que ejerce la ley sobre los ciudadanos y es la que forma a los buenos gobernantes para que puedan cumplir con su misión. Tanto la ley como el buen gobernante tienen un objetivo común: la unión de la *Polis*. La unidad de los ciudadanos será el resultado de la conformación de un espíritu arraigado de pertenencia, eje fundamental de la nación. Platón al examinar al individuo y la posibilidad de una recta educación como medio para construir la Ciudad-Estado, hace que ésta no sean tan sólo un ideal, sino, dentro de las condiciones en que se desenvuelve el ciudadano, un ideal realizable.

Después de desentrañar algunos elementos de la filosofía política de Platón con los cuales se ha mostrado el papel que tiene lo político en la construcción de la nación, ¿qué puede decirse del contexto colombiano con el cual comenzaba la presente reflexión sobre lo político y la nación? Es más, ¿qué puede decirse de los países que conforman nuestro continente? Tratemos al menos de ubicar los anteriores puntos en el complejo entramado del contexto latinoamericano y colombiano.

---

66 Cfr. *ibid.*

67 Cfr. Miguez, José Antonio. PREÁMBULO A LA REPÚBLICA. *op.cit.*, pág.655.

#### 4. LAS NACIONES LATINOAMERICANAS: UN PROYECTO POR CONSTRUIR

Por un cúmulo de factores derivados del tipo de dominación colonial que ejercieron las potencias europeas y del carácter social de los movimientos de independencia, se puede afirmar que las estructuras socio-económicas heredadas de la colonia pasan casi intactas a los nuevos Estados. Tal como lo señala Gloria Rosero Acevedo, el sistema colonial "impuso a los dominios americanos una organización subordinada, radial y centrífuga de sus economías y sociedades, con el centro de las metrópolis"<sup>68</sup>. Se mantiene una relativa unidad político-administrativa mediante la imposición de las instituciones, el derecho, el lenguaje, la religión y la cultura.

Las guerras de independencia rompen aquella débil unidad y conducen al fraccionamiento de América Latina en una veintena de repúblicas independientes y divorciadas entre sí, las cuales a su vez aparecen fragmentadas, segmentadas y con fuertes tendencias a la dispersión y a la desintegración. En consecuencia, la independencia formal va acompañada de la deseintegración de América Latina. Se ahonda el aislamiento que venía desde la colonia y se rompen los débiles lazos de comunicación que existían entre las regiones a causa de las guerras civiles. Las nuevas divisiones administrativas legadas por la colonia no corresponden a necesidades reales ni a profundos sentimientos nacionales de los pueblos. Son simplemente divisiones geográficas naturales y zonas dependientes de alguna ciudad.

Después de las guerras de independencia, los sectores dirigentes de América Latina tienen ante sí la tarea de reconstruir, sobre la base de la crisis económica y social heredada de la colonia y agravada por las guerras, lo que quedaba de administración central y de vínculos nacionales de identidad. A esta situación es pertinente agregar que en el continente latinoame-

68 Rosero Acevedo, Gloria. *op.cit.*, pág.49.

ricano no existía estado ni nación propiamente dichos. La tarea de los dirigentes post-independentistas consistió en construir unos primeros elementos de orden legal jurídico que sirviesen como modelo y base para conformar y orientar la vida social. Ante la ausencia de una base social y cultural común que diese pie a formas *naturales* de convivencia, esto es, derivada de una amplia experiencia compartida y del desarrollo de las costumbres, el Estado pasó a ser, en la visión de los dirigentes latinoamericanos, la condición previa y necesaria para la formación de ese sustrato cultural compartido sin el cual sería imposible establecer sólidos principios de convivencia.

Por tanto, el Estado, como preocupación intelectual y tarea política precedió a la formación de la identidad cultural y del sentido de pertenencia de cada país, los cuales se consideraron como su derivación o resultado histórico.

La conformación del Estado fue menos difícil para los países cuyas economías se adaptaron rápidamente a las nuevas necesidades del mercado mundial y en los que las clases dominantes nativas lograron el control de los recursos, la producción y el comercio exterior. Por el contrario, los países cuyas economías estaban atadas a formas de producción tradicionales tuvieron un proceso de consolidación más lento e inseguro. Como lo indica Rosero<sup>69</sup>, después de la independencia, América del sur presenta dos áreas diferenciadas. El área del pacífico, con excepción de Chile, heredó la crisis minera del Siglo XVIII y presentó una fuerte supervivencia de las condiciones sociales, económicas y político-culturales de su pasado colonial. El área del Atlántico, incluido Chile, se vinculó más rápidamente a las corrientes del sistema capitalista mundial y al comercio internacional, favoreciendo así el fortalecimiento de sus economías internas.

Paralelo a lo anterior, se dio un proceso de urbanización que produjo no solamente un cambio en las costumbres cotidia-

---

72 Cfr. *ibid.*, pág. 50.

nas, sino también nuevos fenómenos sociales así como nuevas formas de ejercicio de la actividad política. La ciudad se convirtió en el espacio propicio para el establecimiento de las sedes gubernamentales y administrativas y el desarrollo de las clases modernas. Sin embargo, en varios de los países más avanzados de América Latina no se construye una red de ciudades, sino se levantan algunas metrópolis (una, dos o tres) que no influyen lo suficiente sobre un vasto sector rural atrasado y dependiente que las circundan.

Colombia comparte en términos generales la misma situación de los otros países de América Latina, salvando las particularidades propias que podrían servir para definir caminos propios y originales para construir una nación. Los grandes dilemas han tenido como telón de fondo la misma relación entre un Estado que debe conformarse previo al desarrollo de una identidad nacional y la nación que le debe servir de sustento, esto es, el Estado precede a la Nación.

Una vez alcanzada la independencia, la élite criolla se vio abocada a la tarea de construir un Estado cuya tarea sería la de ordenar el propio territorio y dotar a la población de un sentimiento de unidad nacional. Este propósito se declaró en el principio que postula: "*Las armas os dieron la independencia; las leyes os darán la libertad*". Sin embargo, esta tarea no fue nada fácil como puede corroborarse al observar las diversas cartas constitucionales que tuvo Colombia hasta 1886 como resultado de las pugnas y enfrentamientos entre las diversas regiones y pequeños ejércitos de líderes locales. Desde los orígenes de la República, los Caudillos<sup>70</sup> y Gamonales<sup>71</sup> actuaron como puente entre la población y las formas virtuales de Estado central, aunque sirvieron también como factores de desintegración y fragmentación.

70 *Caudillo*: Gobernante que en forma dictatorial asume el poder por fuera de las formas clásicas de gobierno. Su autoridad es dada por sus seguidores de manera incondicional.

71 *Gamonal*: Jefe político local o regional que ejerce influencia en asuntos administrativos.

La abundante legislación que se ha desarrollado en el país desde el siglo XIX muestra que ante la ausencia de bases sociales fuertes, de principios de convivencia contruídos a lo largo del tiempo, de un tejido social que sirviera de fundamento a la aparición de algo que pudiera llamarse *Espíritu Nacional*, se intentó llenar este vacío con el desarrollo de un sistema jurídico, muchas veces intrincado y exhaustivo para que, a partir de él, se establecieran las normas mínimas de convivencia y el sentido de pertenencia. Sin embargo, el aparato jurídico creado tuvo poca aplicación sobre el territorio nacional. La proliferación de leyes y normas no evitó, sino que estimuló de pronto, aquello que quería impedir: los enfrentamientos entre las instituciones y el conflicto armado interno.

Un informe de las autoridades gubernamentales señala que 1996 fue más violento que 1995. Sumados todos los delitos, en el país se produjeron 222 mil infracciones graves a las leyes penales. Durante los 365 días se registraron 26.710 asesinatos comunes y 1,425 secuestros<sup>72</sup>. Cada vez es más creciente la pugna entre los actores armados por el control territorial. De los 1.019 municipios de Colombia, 622 están bajo el poder de las Fuerzas Insurgentes y 450 de los Grupos Paramilitares. En este desolador panorama intervienen las Cooperativas de Seguridad Rural - Convivir, creadas legalmente por el Gobierno Colombiano (Ley 396 de 1994), las cuales a marzo de 1997 se acercaban a 567<sup>73</sup>. Entre diciembre de 1995 y diciembre de 1996, alrededor de 36.202 hogares, aproximadamente 181 mil personas, fueron desplazadas por la violencia en Colombia. Es decir, cada hora, dentro del territorio colombiano, se desplazan por causas violentas cuatro hogares. El total de la población desplazada desde 1985 se estima en 920.000 personas, lo que indica que hoy uno de cada cuarenta colombianos se encuentra

---

72 Cfr. Periódico EL COLOMBIANO. Medellín (Colombia). 1997, pág.8A.

73 Cfr. Revista SEMANA. No. 778. Santafé de Bogotá (Colombia): Marzo 31, 1997, pág.26.

en situación de desplazamiento y es extranjero en su propia tierra<sup>74</sup>.

Los anteriores índices de violencia política y social, el fortalecimiento de los actores del conflicto armado interno, la corrupción, la impunidad, el permanente registro de magnicidios y asesinatos selectivos muestran con evidencia que ni el Estado ni la Nación se han consolidado plenamente. ¿Qué podemos decir del régimen político en su elemento fundamental, la Ley? En 1991 se promulgó una **Nueva Constitución**. De ella podemos expresar dos puntos de vista:

24. La nueva Carta Política expresa la relativa fuerza de los ciudadanos del país. Esta se manifiesta en el reconocimiento del pluralismo, el respeto a las diversidades étnicas y culturales y el reclamo de hacer vigente los mecanismos de defensa de los derechos humanos y ciudadanos.

Reconoce, igualmente, que el país de finales del siglo XX ya no está formado por un centro todopoderoso rodeado de regiones débiles y empobrecidas, sino que, al establecer los principios y mecanismos de la descentralización, no sólo se adecúa a las tendencias contemporáneas, sino también con la realidad de múltiples regiones que en un lapso no mayor de dos décadas han pasado a ser zonas de relativa prosperidad. En este sentido, la nueva Constitución reitera un principio propio de la idea de Nación, la *Identidad*, y la conecta con los conceptos de *Diversidad* y *Estado* con el principio de la *Participación Política*.

Sin embargo, la nueva Carta parece heredar una excesiva normatividad y una extensa y reiterada promulgación de derechos, deberes, formas de control, mecanismos de participación e intervención ciudadana. La longitud prescriptiva podría indicar que los constituyentes percibían la débil trama del

74 Cfr. Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento No.5. Santafé de Bogotá (Colombia). Marzo 13, 1997, 9 pp.

organismo social, su falta de conformación orgánica, de dinamismo y vida propia y se sintieron obligados a estipular desde la norma un modelo deseable, pero apenas virtual de nación. En otras palabras, los constituyentes reconocieron que la sociedad colombiana no se ha configurado como Nación ni ha encontrado una forma de Estado que pudiera estimularla y contenerla.

## CONCLUSIONES

25. El uso habitual del término *política* empobrece el contenido del mismo. Se reduce con facilidad a las actividades que realizan quienes aspiran a cargos de autoridad pública en una comunidad o al gobierno que ejercen los responsables de dirigir los destinos de una comunidad local, regional o global.

26. Los Atenienses hicieron de la política un estilo de vida. La realidad de la política se circunscribe al modo de proceder de la *Polis*. Los ciudadanos de la Ciudad-Estado asumieron en su actitud cotidiana un ser-político.

27. La política, en el sentido griego, comprende todo lo que tenga relación con el bienestar de la *Polis*. El bienestar de los ciudadanos está condicionado a lo que la Ciudad-Estado ha definido como su *areté*. La *areté* es la virtud suprema, el ideal que el hombre de la *Polis* debe desarrollar en sí mismo a nivel individual y colectivo.

28. El bienestar de la *Polis* consiste en que los ciudadanos sean unidos, sensatos y libres, es decir, vivir en paz. La unión de los ciudadanos depende de que cultiven un sentido de pertenencia a lo mismo. En la medida en que los miembros de la *Polis* coincidan en el objeto de su arraigo, en aquello a lo que pueden denominar como *mío* y *no mío*, irán fraguando una identidad colectiva o un sustrato cultural común del cual hacen parte.

29. La política puede definirse así como un espíritu, un modo de ser, un principio que irradia todo lo que conforma

la vida de la ciudad: personas, modos de organización, instituciones, relaciones, valores, fines están imbuídos del ideal de una comunidad unida. En estos términos, la *política* es todo aquello que conduce a la construcción de la nación.

30. La política se concreta en modos de organización. Estos están compuestos por dos elementos que son fundamentales: la Ley y el Gobernante. Ambos están función de los grandes fines de la Política.

31. La Ley y el Gobernante están en íntima relación con la educación. La Ley educa a los ciudadanos en la virtud, los ciudadanos debidamente educados podrán dar las leyes adecuadas - justas y buenas - y gobernar a los demás miembros de la *Polis* y el buen gobernante será un modelo de vida para quienes deben ser buenos ciudadanos. Por ello, la educación es la base de la vida política porque es la que posibilita su existencia y el cumplimiento de sus objetivos.

32. Los dirigentes post-independientistas de algunos países latinoamericanos optaron por crear un marco jurídico como condición generadora de nación. Esta condición no fue suficiente porque se trató de sancionar o imponer. El sentido de pertenencia se educa o se forma, más cuando los criterios de delimitación no fueron culturales, sino geográficos o arbitrarios. Además, las instituciones responsables del gobierno se mostraron incapaces de buscar el bienestar general de quienes estaban a cargo.

33. Hay un reconocimiento de que los países latinoamericanos son diversos, pluriculturales, pluriregionales. Es más acertado hablar de *Interés Público* que de *Bien Común*. En estos tiempos no se puede afirmar con tanta certeza la existencia de bienes generales, ya predeterminados y elaborados, para comunidades conformadas por diversas visiones de mundo. Es necesario construir colectivamente aquello que podríamos llamar *Interés Público*.

34. El *Interés Público* es el conjunto de metas políticas que resultan de una interacción entre las partes e incluido en un programa de gobierno o de oposición, constantemente sometido a la crítica y susceptible de ser cambiado en el tiempo. El *Interés Público* se construye activamente de modo permanente entre las partes. Dentro de la perspectiva de la consecución de *Interés Público*, la política será la actividad que cose y vuelve a coser el tejido social rasgado y hecho cotidianamente jirones por la conflictividad incesante que nos ahoga.

35. La política tiene dos retos importantes por asumir en las sociedades latinoamericanas: definir la *areté* peculiar de cada nación y generar y cultivar en sus miembros un profundo sentido de pertenencia e identidad. La *areté* nacional será el conjunto de valores, deseos, preferencias, que de común acuerdo se construiría entre los distintos grupos que hacen parte de un mismo país. El desarrollo de la *areté* definido y continuamente enriquecido cultivaría en los miembros participantes el sentido de lo *mío* y *no mío* en torno a objetos que se reconocerían como propios o ajenos. En otras palabras, la Política se constituye sobre la educación y la construcción colectiva porque estos son los medios que le permiten realizarse (imbuir los distintos espacios de la ciudad) y cumplir sus fines (edificar nacionalidad).





## MENSAJE DEL NUEVO RECTOR DEL ITESO\*

*Maestro David Fernández Dávalos, SJ\*\**

**D**istinguidos miembros del presidium, estimados integrantes de la comunidad educativa del ITESO, amigas y amigos todos:

Con humildad agradecida, con entusiasmo y alegría, asumo la responsabilidad que se deposita ahora en mí, como nuevo Rector de esta casa de estudios. Soy consciente de la gravedad que encierra el tomar esta determinación. Me atengo al Dios de Jesucristo, Señor de la historia, presente en cada uno y cada una de ustedes.

Quiero expresar, en primer lugar, mi agradecimiento a la Compañía de Jesús que, en la persona del padre Provincial, Mario López Barrio, ha puesto su confianza en mí para afrontar este hermoso desafío. A la Junta de Gobierno de nuestra Universidad, por el aval otorgado a la

*\* Discurso pronunciado el día 31 de Julio de 1998, día en que tomó posesión de su cargo, en el Auditorio Pedro Arrupe, ITESO.*

*\*\* Lic. en Filosofía y Maestro en Sociología. Antes de ser nombrado Rector del ITESO, fue durante varios años Director del CENTRO DE DERECHOS HUMANOS MIGUEL AGUSTÍN PRO (ONG), premiado en 1996 por la organización Human Rights Watch. En ese trabajo recibió varias amenazas anónimas de muerte.*

propuesta de la Compañía y por su cálida y benevolente acogida. A toda la comunidad universitaria por lo mismo: porque me ha recibido como a un hermano. El ITESO, como institución de educación superior de la Compañía de Jesús, asume el proyecto educativo ignaciano. Según sus Orientaciones Fundamentales y su Misión, el ITESO quiere contribuir, en el ambiente de participación, apertura, libertad, respeto y crítica propositiva, al desarrollo y difusión del conocimiento, y a la formación de profesionales e investigadores con calidad humana y académica, que se comprometan al servicio de los demás para el logro de una sociedad más libre, productiva, justa y solidaria. En palabras del Padre Kolvenbach, el objetivo último de la educación jesuita es el crecimiento global de la persona, que lleva a la acción inspirada por el Espíritu y la presencia de Jesucristo, el hijo de Dios, el "Hombre para los demás". Este objetivo, orientado a la acción -continúa el Padre General- está basado en una comprensión reflexiva y vivificada por la contemplación, e insta a los alumnos al dominio de sí y a la iniciativa, integridad y exactitud. Pretendemos, pues, formar líderes en el servicio y en la imitación de Cristo Jesús, hombres y mujeres competentes, conscientes y comprometidos en la compasión, al servicio de los demás.

En esta oportunidad en que me dirijo por primera vez a la comunidad del ITESO desde mi nuevo servicio, no puedo dejar de exponer, aunque sea en trazo grueso, algunas de las ideas básicas que constituyen el andamiaje de mis sueños acerca de lo que ha de ser la universidad jesuita en este turbulento fin de milenio, y con las que afronto este reto educativo.

Es obvio que toda educación universitaria es, en primer lugar, transmisión de saberes. La conservación de los saberes de una sociedad es la esencia misma de la educación. Sin embargo, la universidad no puede constituirse sin más en custodia de lo viejo y endosar aquello novedoso que puede descubrir a los automatismos del sistema. Al entregar en la universidad a las generaciones futuras el mundo tal cual pensamos que es, les hemos de entregar también sus múltiples

posibilidades: abarcar, aunque sea por contraste, su reverso y sus alternativas. Los grandes educadores de la historia, como Sócrates o Platón, Erasmo, Tomás Moro, Rousseau o Marx, nunca se limitaron a confirmar lo establecido ni pretendieron aniquilarlo sin antes comprenderlo o ligarse a ello: su genio consistió en fomentar la insatisfacción creadora desde una responsabilidad fundamental frente a lo dado.

Savater lo dice bien: hacerse responsable del mundo no es aprobarlo tal como es, sino asumirlo conscientemente porque es y porque sólo a partir de lo que es puede ser enmendado. Para que haya futuro, alguien debe aceptar la tarea de reconocer el pasado como propio y ofrecerlo a quienes vienen tras de nosotros. Esa, y no otra, es la tarea universitaria. Pero, además, toda sociedad, para ser tal, necesita contar con un lugar libre en donde discípulos y maestros se reúnan a compartir su saber, a discutir y a vivir, ameno y vital. Un lugar para forjar intelectuales, hombres y mujeres que piensen, hablen y trabajen en la búsqueda de la verdad. Construir un lugar así toma tiempo, mucho tiempo, mucho más de los cuarenta años que tiene de vida esta Universidad. Continuar construyéndolo desde el ITESO es tarea a la que la propia historia nos convoca.

Pero, así de necesario como es, este lugar que pretendemos no se justifica en sí mismo, sino por el papel y por la tarea que puede desempeñar en la sociedad. No se trata, por cierto, de hacer del pensamiento y de la ciencia humanos objetos meramente utilitarios, pero sí tener conciencia de la hipoteca social que pesa sobre ellos. La universidad es una construcción social. Su responsabilidad no es con ella misma, sino con quienes le dieron vida y sentido, y con quienes la sostienen y creen en ella. Tenemos que pensar desde este punto de arranque nuestra labor como universitarios. Como dice Rabelais, conciencia es la rutina del alma. Muchas veces, por ejemplo, por quedarnos con lo establecido de antemano, se nos escapa la vida del México de hoy, de la América Latina pobre en la que vivimos, con sus explicaciones y generalizaciones.

Hoy más que nunca las palabras novedosas parten del pueblo sencillo; y hoy menos que nunca, el pensamiento renovado está surgiendo de las universidades en instituciones académicas. Son las organizaciones sociales, las ONG, las instancias intermedias de la sociedad, las culturas indígenas, quienes viven aportando las ideas motrices de un pensamiento nuevo que nos salve del colonialismo y de la perpetuación del atraso. La América Latina sigue siendo uno de los continentes en donde más y mejor se piensa. En Centroamérica, en Colombia, en Haití y en México está la inteligencia del mundo. Aquí se ha hecho vida el concepto de la liberación, el del pluralismo y de la tolerancia política, el de la difícil transición, el de la democracia, el de las tecnologías aplicadas y el desarrollo sustentable, el de la descentralización del poder y el de la no intervención y la paz. Si miráramos hacia el sur, nuestras universidades tendrían mucho más qué decir y qué escribir que los teóricos del "fin de la historia", o los funcionarios del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, o los filósofos de la posmodernidad. Por lo menos tendríamos algo mucho más útil y más noble qué proponer.

Así, el punto de partida para la investigación y la docencia con el que los jesuitas hemos querido soñar no es otro que el de la realidad misma, el de nuestra realidad. Más profundamente, la perspectiva en la cual la realidad se manifiesta con mayor hondura, con mayor radicalidad, honestidad y transparencia: el punto de vista de los excluidos. Ellos y ellas, los pobres y marginados, son las víctimas concretas de la realidad real. La verdad de la realidad se encuentra en ellos. Desvelarla, aprehenderla, transformarla es el reto mayor que quiero proponer para nuestra Universidad. Esta no es una postura política, sino epistemológica. En ella -decía el padre Ellacuría- se juega la justeza y la razón del saber universitario.

Digámoslo ahora de otro modo: ninguna educación es neutral. La educación universitaria, en particular, favorece un tipo de ser humano frente a otro, un modelo de ciudadanía, de maduración psicológica y hasta de salud, que no es el único

posible pero que se considera preferible a los demás. Ninguna educación puede ser neutral, mucho menos imparcial. Como decía el propio Ignacio Ellacuría: la universidad aspira a ser objetiva, pero no imparcial, porque para ser objetiva tiene que tomar partido. La cuestión educativa no trata de cómo permanecer neutrales frente a los distintos partidos o camino, sino acerca de qué partido hemos de tomar.

Al respecto, existen hoy, a fin de milenio, ideales educativos que parecen francamente deseables: el servicio a los propios apetitos personales, a la acumulación de bienes, a la religión del éxito; el servicio a una divinidad autoritaria que compite con la historia de la humanidad y aniquila el libre albedrío de que fuimos dotados; la adopción de un método sociopolítico único que pretenda responder a todos los interrogantes humanos; la postulación de que toda verdad es relativa, salvo aquella verdad pragmática de que lo que es útil es bueno. Lo que el ITESO y la Compañía de Jesús han querido ahora es, por el contrario, formar individuos autónomos, capaces de participar en comunidades que sepan transformarse sin renegar de sí mismas, que se abran y se ensanchen sin perecer; que se ocupen del desvalimiento común de los humanos y atiendan a la diversidad de marginalidades que nos separan de la fraternidad común. Gente, en fin, convencida de que el principal bien que hemos de producir y aumentar es la humanidad compartida, la filiación sin distingos, según la voluntad del Padre.

Una reflexión más: durante mucho tiempo, la enseñanza ha servido para discriminar a unos grupos humanos frente a otros: a los instruídos frente a los ignorantes, a los hombres frente a las mujeres, a los patrones frente a los trabajadores. Si una universidad no pretende corregir los efectos de las escandalosas diferencias sociales o de género, su esfuerzo educativo se convertirá en una perpetuación de la fatal jerarquía social y fracasará, por tanto, en su búsqueda del "bien más universal" -al que llama el padre Ignacio-, y en la realización del servicio de la fe y la promoción de la justicia.

Para la Compañía de Jesús no basta esperar que todo irá bien si maestros y funcionarios universitarios nos portamos con sensatez y buen equilibrio, y si formamos hombres y mujeres jóvenes bien equilibrados, libres de desórdenes emotivos obvios. ¿Serían capaces los jóvenes bien equilibrados de dar su vida por los amigos? ¿Dejaríamos nosotros las noventa y nueve ovejas para ir en busca de la que está perdida? ¿Comerían y beberían estos jóvenes bien equilibrados con prostitutas y pecadores? Me temo que habría demasiada sensatez para ello.

El reto está, pues, en liberar y ofrecer cauces para el caudal de generosidad que cargan consigo los jóvenes que acuden a nosotros; en ser nosotros mismos hombres y mujeres apasionados por la verdad, la justicia y la libertad; en alimentar la capacidad de compasión y solidaridad humanas; en formar hombres y mujeres apasionados por los demás, que, como dice San Agustín, amen profunda, verazmente, y hagan lo que quieran.

Lo he dicho ya varias veces: entiendo que el servicio que se me ha pedido es ayudar a toda la comunidad universitaria a cumplir con la Misión y las Orientaciones Fundamentales del ITESO. Alentar a quienes participamos de estos ideales —maestros, alumnos, administrativos y personal de servicio—, a vivir nuestra particular filosofía educativa, nuestra inspiración cristiana y nuestro compromiso social.

En estos meses de inducción a la Universidad, he constatado que llego en un momento muy positivo para el ITESO. Que el rumbo emprendido es el correcto. Que aunque resta aún camino por andar, mucho se ha avanzado. Que la reforma organizacional y académica iniciada y desarrollada durante el rectorado que ahora concluye nos ha hecho crecer en integración e institucionalidad. Que la reforma académica, en particular, ha de ser continuada y profundizada en el futuro, de suerte que termine de llegar al aula, al concreto proceso de enseñanza-aprendizaje:

Me propongo, entonces, realizar un esfuerzo de continuidad con las líneas madre que han orientado al ITESO en los últimos años, a saber:

La elevación del nivel académico, tanto de alumnos como de maestros, con procesos de mejorar continuo de la calidad;

La formación y capacitación permanente a docentes y administrativos;

El fortalecimiento de la comunicación interna de la Universidad;

La conclusión del marco normativo institucional;

La colegialidad y participación comunitaria en las decisiones fundamentales de nuestra casa de estudios;

Una adecuada supervisión del gasto administrativo;

El fortalecimiento y ampliación de la labor de investigación de la Universidad, cualificada por su pertinencia social;

La ampliación en el número y calidad de los programas académicos de posgrado;

El aliento a la producción académica, y, por último,

La vinculación retroalimentadora entre la realidad nacional y el trabajo universitario.

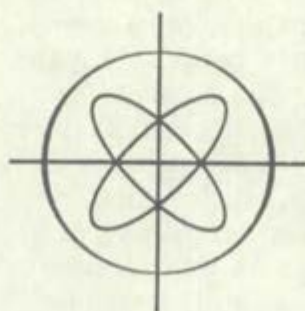
Todo esto pretendo realizarlo con contacto cercano y permanente con mis hermanos jesuitas del ITESO, con ITESO, A.C., los alumnos, académicos y otros miembros de nuestra comunidad. La tarea es colectiva. De todos pido su ayuda y su paciencia.

El caminar del ITESO desde su fundación no ha sido otro que el de la aventura del saber humano en la búsqueda de la verdad en el Espíritu. Les invito a continuar con la aventura. Muy probablemente, en este nuevo período nos toque navegar en medio de aguas bravas. El ITESO no se encuentra al margen de la conflictividad nacional ni de las polarizaciones que se han suscitado. Unidos, haciendo equipo, con la ayuda de Dios llegaremos a buen puerto.

Esta es una invitación también a la confianza.

El que yo provenga de otro sector del apostado de la Compañía de Jesús, en concreto del trabajo popular y de derechos humanos, hace patente que la misión de la Compañía es una y única: el servicio de la fe y la promoción de la justicia; y que esta misión se realiza en todos los campos o niveles de la realidad, sin exclusión alguna, bajo las orientaciones de nuestro Proyecto Común de Provincia. Subraya también que en México la Compañía de Jesús es una sola: la del Padre Ignacio. Y es que, bien mirando, quien defiende y promueve los derechos humanos es en realidad un educador; y quien se esfuerza por suscitar procesos de enseñanza-aprendizaje en un recinto universitario jesuítico, en realidad promueve y defiende también los derechos humanos de la colectividad.

No puedo concluir esta primera presentación sin hacer un reconocimiento explícito a la labor realizada por el padre Pablo Humberto Posada durante su gestión como Rector del ITESO.



# ITESO

UNIVERSIDAD JESUITA  
EN GUADALAJARA



chiapas, otoño 1998

# CHIAPAS: EL DIÁLOGO ENTRE EL EZLN Y LA SOCIEDAD CIVIL\*

*Dr. David Velasco Yáñez, SJ\*\**

**A**gosto Tiene gran éxito la Consulta Nacional organizada por el PRD para denunciar *los ilícitos* del Fobaproa (Fondo Bancario de Protección al Ahorro), pues participan de 3.5 millones de personas, no obstante la campaña en contra emprendida por las Secretarías de Hacienda y de Gobernación, y la Asociación Mexicana de Banqueros, quienes a través de spots de televisión y radio subrayan una y otra vez que se trata de proteger a los ahorradores. Lo que silencian es que se trata de rescatar a los banqueros y de cargar sobre las espaldas de los contribuyentes y no contribuyentes el pago de esas deudas. El EZLN hace un llamado a no perder de vista la situación de las comunidades indígenas y, en particular, la situación de guerra que se vive en Chiapas, en medio del silencio, ya no de los

*\*Artículo redactado el 6 de noviembre de 1998.*

*\*\* Dr. en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago, Chile.*

Nota: Las cifras entre paréntesis indican la fecha del diario LA JORNADA.

zapatistas ahora, sino de los medios de comunicación que dan más atención y cobertura al debate, no menos importante, del Fobaproa, al que el Subcomandante Marcos llama "crimen político-económico" (28.08.98). Aquí ocurre algo interesante: la formación de un bloque de diputados del PAN, PRI y PRD, en contra de un bloque de diputados del PAN y del PRI que sí apoya la iniciativa de la Secretaría de Hacienda y deja para después la investigación de ilícitos. El llamado de los zapatistas se centra en la propuesta de *ciudadanizar la política*, y encierra un "no me olvides", el llamado a luchar por los derechos de todos: "por la salud, la vivienda, la alimentación, el trabajo justamente pagado, la tierra, la educación, la cultura y la información, la libertad, la independencia, la democracia y la paz".

Otro hecho relevante de agosto, respecto a la guerra de Chiapas, es la resolución L.18, titulada DESARROLLO DE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO, hecha por la Subcomisión de las Naciones Unidas para la prevención de la discriminación y protección a las minorías. Este organismo de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU pide al gobierno mexicano que "dé alta prioridad a la lucha contra la impunidad de los autores de violaciones graves de derechos humanos, (en particular) a los miembros de las poblaciones autóctonas"; y hace un "llamado a las partes signatarias de los acuerdos de San Andrés, a reasumir el proceso que favorezca el diálogo" (21.08.98). Por cierto, varios de los expertos "fueron contactados por miembros de la delegación diplomática mexicana a fin de ser convencidos de que los eventos en Chiapas son de carácter local y de ninguna manera se trata de una situación generalizada" (IBID). El senador priísta por Aguascalientes, Oscar López Velarde, señaló que el organismo de la ONU "no tiene por qué recomendar la reanudación de negociaciones entre el gobierno y el EZLN y el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés; eso sería intervenir en un conflicto interno de México" (23.08.98). Con ocasión del cumplimiento de los ocho meses de la matanza de Acteal, se realizaron varios eventos entre los que destaca la lectura de una carta de un asistente de Koffi Annan,

Secretario General de la ONU, en la que se indica que está al pendiente del desarrollo de las investigaciones en torno a esa masacre.

**Septiembre** Parte con un hecho sumamente comentado: el silencio del presidente Zedillo, en su IV Informe de Gobierno, ante los dos grandes problemas nacionales, la guerra de Chiapas y el Fobaproa, que marcan las heridas más profundas de los mexicanos. Frente a este silencio se hacen oír las voces de personalidades y representantes de la sociedad civil convocando al EZLN a un diálogo para “analizar propuestas y llegar a acuerdos en torno a la realización de la consulta nacional sobre la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas y, además, para un intercambio de juicios, puntos de vista y alternativas posibles de solución al conflicto”. Justifican la convocatoria al diálogo con el hecho de que han sido diversas organizaciones de la sociedad civil de donde provienen diversas alternativas para la paz; y agregan que, “sin embargo, y de manera sorpresiva, el desgaste natural y el inducido no han sido suficientes para aquietar o eliminar la búsqueda de la paz digna y el apoyo a las reivindicaciones indígenas, a su exigencia de derechos humanos, al deseo mayoritario de que Acteal, la matanza y el proceso dilatorio no se repitan”. Aclaran que no pretenden erigirse en un “puente entre los zapatistas y el gobierno”, sino más bien, señalan, “creemos que una alternativa a la cerrazón que hoy se vive es el inicio de un diálogo con el EZLN, y nos gustaría que ese diálogo fuese con nosotros, porque nos interesa de modo muy vivo”. La fuerza de esta convocatoria reside en la autoridad intelectual y moral de sus convocantes. Además, firman 68 diputados, presidentes municipales de diversas partes de la República, cientos de redes de organizaciones civiles, sindicatos, organismos defensores de derechos humanos: la mayoría representantes de la sociedad civil a nivel nacional, y diversas organizaciones campesinas. También convocan FZLN, FAT, UPREZ, Asamblea de Barrios, Frente Popular Francisco Villa, Alianza Cívica, CAI, MCD y Asamblea Nacional por la Paz, entre otros” (04.09.98). Este contraste entre el silencio presi-

dencial y la convocatoria de personalidades y organizaciones de la sociedad civil para dialogar con los zapatistas se desarrolla en medio de otra contradicción de tipo político, entre, por una parte, los partidos políticos, principalmente el PAN y el PRD y, por el otro, el equipo político del gabinete presidencial. El motivo es un llamado "pacto de gobernabilidad" que garantice el proceso electoral del año 2,000. Muchos analistas y políticos interpretan el mensaje fundamental del IV Informe Presidencial, como el inicio formal de la sucesión presidencial del año 2000.

La tormenta del Fobaproa continúa, y cambia ligeramente de nombre: ya no se trata de convertir los pasivos a deuda pública, sino que se agrega un rubro más al presupuesto federal en una cantidad de 35 mil millones de pesos anuales. Esto es, lo que no se gasta en educación, salud y alimentación de la mayoría de la gente, pasa a cubrir los pasivos de los manejos ilegales de grandes banqueros, empresarios y políticos de alto nivel. Los partidos de oposición tuvieron un importante acercamiento en sus propuestas en torno al rescate bancario y el programa de apoyo a deudores. Sin embargo tanto la Secretaría de Hacienda como de la Secretaría de Gobernación, desplazaron el debate a dos instancias que no propiamente corresponden a los legisladores, una el llamado Grupo de Alto Nivel, integrado por los coordinadores parlamentarios y el Secretario de Gobernación y la otra, una Mesa Técnico Financiera, en la que se discuten aspectos más especializados en torno a las alternativas que se discuten para el rescate financiero.

No han faltado voces que señalan este desplazamiento como una maniobra del Ejecutivo ante otro Poder del Estado, la Cámara de Diputados, en que no controla la mayoría. El problema estriba en que hay diputados priístas que no están dispuestos a aprobar, sin más, la iniciativa que ha sido modificada por el gobierno federal. Esta indisciplina partidista es parte de la justificación para centrar en las dos instancias mencionadas el debate en torno a la fórmula que se pretende aprobar en torno al Fobaproa. De aquí se sigue una posición

política que ha sido muy cuestionada y que, sin embargo, tiene su valor político. Se trata de la renuncia del PRD a las dos instancias de negociación, argumentando, principalmente, que sus propuestas no han sido tomadas en cuenta. Esta posición perredista se hace incluso asumiendo las diferencias internas y la posición definida en el Consejo Político Nacional que prohibió a sus diputados federales seguir dialogando con otros partidos políticos. Este contexto es importante, porque, entre otras razones, al mismo tiempo se van registrando los efectos de la crisis financiera internacional que provoca una devaluación del peso frente al dólar, una alza de las tasas de interés, una contradictoria *comparecencia* de Gurría en la Cámara de Diputados, en la que defiende el modelo neoliberal aun en contra de las críticas que hacen funcionarios del FMI y del BM. Esto es, cuando en los organismos internacionales se pone a revisión el modelo neoliberal, no sólo para hacer pequeños ajustes, sino para transformarlo y darle su papel al Estado como regulador de la economía, sólo en México se hace la defensa a ultranza del modelo.

A los vendavales del Fobaproa, de la crisis financiera internacional y demás tormentas económicas, y también políticas, con el desplazamiento del pleno de la Cámara, vienen a caer sobre el ya sufrido estado de Chiapas fuertes tormentas que inundan y destruyen viviendas y poblaciones de la zona de la costa del Pacífico. Llegó mucha ayuda solidaria, que, en vísperas de elecciones locales, fue utilizada, buena parte de ella, por el gobierno del Estado y diversos grupos priístas: la entregarían a cambio de un compromiso de voto. Los zapatistas denuncian que "el gobierno del estado de Chiapas, con la complicidad de empleados federales, está perpetrando un robo escandaloso con la ayuda humanitaria que está destinada a los damnificados por las inundaciones, remedando al dictador nicaragüense Anastasio Somoza, quien lucró con la ayuda enviada a las víctimas del terremoto en Managua. El señor Albores Guillén está convirtiendo el dolor y la sangre de decenas de miles de chiapanecos en un lucrativo negocio personal" (14.09.98). En otro comunicado, hace su denuncia

más fuerte: "El partido político que usted dice dirigir está llevando a cabo, en tierras chiapanecas, uno de los crímenes más indignantes de los últimos tiempos. Parecían difíciles de igualar la cobardía, la saña y la alevosía con los que su organización (bajo las órdenes del gobierno federal) perpetró la matanza de Acteal en diciembre de 1997, pero en estos días su partido político en Chiapas, encabezado por Roberto Albores Guillén, está haciendo todo lo posible por lograrlo. Como usted sabrá, seguramente de primera mano, la dirigencia del PRI chiapaneco y el gobierno del Estado están robando la ayuda humanitaria destinada a los damnificados de las zonas Sierra y Costa de Chiapas y lo poco que hacen llegar a los pobladores se les entrega si y sólo si pertenecen al PRI o si comprometen su voto en las próximas elecciones locales. La ancestral corrupción del priísmo chiapaneco es ahora un crimen de lesa humanidad, porque una cosa es que Albores y banda se gasten el dinero del *gasto social* federal en licores y francachelas, y otra muy distinta es que se apropien de la ayuda humanitaria en un caso de desastre, o que usen su distribución para comprar votos". Esta denuncia zapatista mereció respuesta del presidente Zedillo, no dirigida a ellos, sino a los priístas para evitar que siguieran entregando ayuda humanitaria condicionada al voto por el PRI.

Hacia fines de septiembre, cuatro acontecimientos relevantes: En el *Índice sobre la Percepción de Corrupción de 1998*, reporte de *Transparency International*, nuestro país obtiene una calificación de 3.3 en una escala del 1 al 10, que lo sitúa en niveles de corrupción semejantes a los de Filipinas y Senegal (23.09.98). Lo más preocupante es que esta corrupción va aparejada con la impunidad. El PRD reafirma su salida de las mesas de negociación, en particular de la mesa técnico-financiera, ya no sólo por que sus propuestas no han sido tomadas en cuenta, sino por el resultado de la Consulta Nacional que, en un 95 % rechazó la propuesta del gobierno; además, plantea también el 'pacto de gobernabilidad' para garantizar el proceso electoral del año 2000. Las declaraciones de Emilio Rabasa, Coordinador para el diálogo, indican que el equipo político del

gobierno no se ha dado cuenta de que quedó desplazado como interlocutor, y que los zapatistas se plantean diversos caminos para la paz, en diálogo con la sociedad civil (24.09.98). Un informe de la *Corte Interamericana de Derechos Humanos* revela que persisten en México la tortura y las desapariciones.

**Octubre** Entre varios acontecimientos y foros realizados con motivo del 2 de Octubre (“no se olvida”) destaca el comunicado del Subcomandante Marcos, que extractamos: “68 es una ventana para ver y aprender de la abierta confrontación entre varias formas de hacer política, entre distintas maneras de ser humanos. Allá arriba, el México de los poderosos, de los que deciden con la fuerza y por la fuerza el rumbo que más convenga a sus propios intereses, de los que hacen del monólogo, el garrote y la mentira la forma de gobierno, de los que no escuchan más que la voz que les devuelve el falso espejo que el Poder construye para quienes lo sirven e idolatran, de los que ofrecen la mano tendida y el diálogo directo mientras golpean, persiguen, encarcelan, violan, asesinan y mienten a quienes no les rinden obediencia ciega, sumisión, cabezas gachas. El México de los criminales que ordenan y que jalan el gatillo en Tlatelolco, en Acteal, en Chavajeval, en Unión Progreso, en Aguas Blancas, en El Charco. El México de los de arriba. El México que agoniza. Abajo, el México de 68. El México de los que viven y mueren en la rebeldía y la lucha por la justicia de la única forma posible, es decir, de vida entera. El México de los que siguieron, y siguen, exigiendo, luchando, organizando, resistiendo. El México de los que no cortaron su dignidad ni alargaron la desmemoria ... El México de los que lucharon y luchan por ser mejores de la única forma en que es posible ser mejores, es decir, con todos... a ellos y ellas, a los de siempre, saludamos nosotros los zapatistas” (3.10.98). Mientras tanto, las elecciones locales en Chiapas pasan casi desapercibidas, con todo y que se hacen denuncias y demandas de que se pospongan por no haber condiciones, tanto por la excesiva militarización del Estado, como por los daños causados por las tormentas. Los zapatistas envían otro comunicado en el que ratifican las

denuncias del uso electorero de la ayuda humanitaria, y anuncian que no interferirán en la realización de las elecciones.

El gobierno federal acepta que México se someta a la jurisdicción de la *Corte Interamericana de Derechos Humanos*, instancia que depende de la OEA, Corte que cita al gobierno mexicano para que acuda a una audiencia "en relación con los casos del ejido Morelia, la masacre de Aguas Blancas y el encarcelamiento del general José Francisco Gallardo". El gobierno se rehusa, con el argumento de que ya cumplió con la CIDH (20.10.98). Este es el inicio de una serie de declaraciones, denuncias y críticas de diversos organismos internacionales de Derechos Humanos en contra del gobierno mexicano. Se añade un resolutivo de varios legisladores de los Estados Unidos, en que afirman que *el sentir del Congreso* es que la secretaria de Estado, Madeleine Albright, asegure que el equipo otorgado por Estados Unidos a las fuerzas de seguridad mexicanas no contribuya a la violación de los derechos humanos. También elogia al gobierno de México por haber extendido una invitación a la alta comisionada de derechos humanos de la ONU para visitar el país. Y se instruye a la secretaria de Estado a "instar al gobierno de México a reducir las tensiones políticas y la violencia en el estado de Chiapas, al desarmar a grupos paramilitares y reducir su presencia militar ahí". Además, pide al gobierno mexicano y al EZLN que establezcan las condiciones necesarias para que se den negociaciones de buena fe y abordar las causas socioeconómicas y políticas del conflicto" (5.10.98).

En cuanto a organismos defensores de los Derechos Humanos, destaca la visita que hiciera a México Pierre Sané, secretario general de *Amnistía Internacional*. Hizo denuncias sobre el estado deplorable que guardan los derechos humanos en México, en especial en el sureste (10.10.98). En la misma línea, se pronunció la Confederación de Partidos Políticos de América Latina (COPPAL), con todo y que se quitó la palabra *desmilitarización* a la resolución final de su reunión en Buenos Aires (12.10.98). *Humans Right Watch* denuncia la política de

la Secretaría de Relaciones Exteriores por *desdeñar* las observaciones y críticas de la CIDH y AI (14.10.98). A nivel nacional, es relevante la acusación que hace el Centro Miguel Agustín Pro ante la OEA sobre el aumento de la represión en el país durante 1998 (14.10.98). Pierre Sané declara en Tijuana que la situación de los derechos humanos en México había pasado de un año de crisis a verdadera catástrofe, refiriéndose en particular a la situación de los estados de Chiapas y de Guerrero (20.10.98). Ciudadanos, escritores, intelectuales, investigadores y otros denuncian lo que viene ocurriendo en la zona de conflicto, en particular, las movilizaciones del ejército y el hostigamiento que realiza para dificultar el encuentro de la dirigencia zapatista con la COCOPA y con representantes de la sociedad civil. Dicen al presidente Zedillo: "...pensamos que el Poder Ejecutivo que usted encabeza no está interesado en lograr la paz. La sociedad civil, y nosotros como parte de ella, estamos sumamente preocupados por la guerra sucia, cobarde y desigual en contra de nuestros hermanos indígenas y estamos muy interesados en lograr la paz" (29.10.98).

En la misma carta, este numeroso grupo de ciudadanos pide al presidente Zedillo que, en su carácter de jefe supremo de las fuerzas armadas, ordene el retiro inmediato de todas las tropas que indebida e ilegalmente se encuentran haciendo operativos en La Realidad, para facilitar el encuentro entre el EZLN y la Cocopa; que Garantice la realización y el buen desarrollo del diálogo entre el EZLN y la sociedad civil en San Cristóbal de las Casas del 20 al 22 de noviembre, con apoyo en los artículos 1  $\frac{1}{4}$ , 6, 9 y 11 de nuestra Carta Magna, para lo cual deberá tomar las medidas necesarias a fin de garantizar el estricto respeto a nuestras garantías de libre tránsito, de reunión y de libre manifestación de las ideas, toda vez que todas y cada una de ellas son derechos constitucionales y no facultades discrecionales; y que no permita que se obstaculicen los esfuerzos del EZLN y de la sociedad civil para lograr la paz" (29.10.98). La *Conferencia del Episcopado Mexicano* informa a Francois Xavier Nguyen Van Thuan, presidente del *Consejo Pontificio de Justicia y Paz*, sobre la situación de empobrecimiento a raíz

del modelo económico desarrollado en México, la violación sistemática de los derechos humanos y la creciente militarización en Chiapas. Esta denuncia llevaría la esperanza de que el Papa Juan Pablo II en su próxima visita a México tome una postura al respecto (17.10.98).

A nivel internacional: Afirma José Saramago, recientemente premiado con el Nobel de Literatura: "Chiapas no es una noticia en un periódico, ni la ración cotidiana de horror. Chiapas es un lugar de dignidad, un foco de rebelión en un mundo patéticamente adormecido. Debemos seguir viajando a Chiapas y hablando de Chiapas. Ellos nos lo piden. Dicen en un cartel que se encuentra a la salida del campo de refugiados de Polhó: 'Cuando el último os hayáis ido, ¿qué va a ser de nosotros?'... Ellos no saben que cuando se ha estado en Chiapas, ya no se sale jamás... Por eso hoy estamos todos en Chiapas" (10.10.98). Hasta el embajador de los Estados Unidos en México, Jeffrey Davidow, señala que los grandes problemas pendientes de México son Chiapas y el Fobaproa (29.10.98). Llega Billie Meyers, diputado español, acompañado de 12 observadores de derechos humanos de España (20.10.98). En su entrevista con el coordinador para el diálogo inexistente, Emilio Rabasa, hubo diferencias de opinión y de apreciación sobre lo que realmente ocurre en Chiapas. Punto de discusión fue el número de efectivos que el ejército federal tiene en Chiapas. La observación del grupo español comienza el 20 de octubre, pero desde finales de septiembre y, en particular el 17 de octubre ya se había denunciado el movimiento de tropas hacia los Altos y la Lacandona (17.10.98); por su parte, la COCOPA espera una comunicación oficial sobre estos movimientos (18.10.98), al mismo tiempo que busca un pronto encuentro con el EZLN (20 y 21.10.98).

Los zapatistas envían nuevos comunicados para reanudar el diálogo con la COCOPA y la sociedad civil. "Estamos apelando otra vez a quienes han sido fundamentales en este proceso, a esos hombres, mujeres, niños y ancianos que se hacen voluntad y acción colectiva bajo el nombre de *sociedad civil* .. sumamos

ahora el llamado al Congreso de la Unión, para que aporte a la paz y se una al esfuerzo por detener la guerra de exterminio que el Ejecutivo federal perpetra en el sureste indígena mexicano ... estamos tratando de retomar el puente con la comisión legislativa y retomararlo justo donde quedó. Por eso esta carta y este breve recuento de historias y retos pendientes, por eso este breve trazo de lo que puede ser camino de paz o nueva frustración. Ahora, como antes, nos esperan tiempos difíciles. El cálculo torpe del gobierno sobre el proceso electoral de 1997 arruinó el proceso de paz y el esfuerzo conciliador de la COCOPA. Las complicaciones en el escenario político se repiten y aumentan hoy" (18.10.98).

La COCOPA exige garantías para el eventual encuentro y el EZLN denuncia las provocaciones militares ante el diálogo (28.10.98). Se entiende así la gravedad de los actuales movimientos del ejército federal, puesto que el *Aguascalientes* de La Realidad está cercado por varias guarniciones. Antes era vigilado con sobrevuelos rasantes, ahora son convoyes que pasan dos veces al día (4.11.98). Estas movilizaciones militares ponen en peligro no sólo el encuentro con los legisladores, sino también con los representantes de la sociedad civil, encuentro ya fijado y programado para el 20, 21 y 22 de noviembre de 1998 en San Cristóbal de las Casas (18.10.98). Da la impresión de que el ejército federal quien trata de impedir esos encuentros. Tanto, que algunos miembros de la comisión legislativa dudan si acudir o no al encuentro programado el 6, 7 y 8 de noviembre. Marcos pregunta si no reaparece el fantasma de Chinameca del 10 de abril de 1919 o la trampa del 9 de febrero de 1995 (28.10.98). Al momento de terminar de redactar el presente artículo, la COCOPA toma el acuerdo de dejar en libertad a sus miembros para que asista el que quiera y pueda. Quienes claramente han dicho que no asistirán denuncian la falta de garantías para la realización del encuentro. En la práctica, sólo irán 6 de los 16 miembros (6.11.98).

Un grupo de políticos e intelectuales llaman al pueblo de México a luchar por la paz, para que la guerra y la muerte no

se prolonguen indefinidamente como en otros países hermanos; al gobierno federal le piden que haga retirar las fuerzas militares de la zona de conflicto, y que demuestre ante el país y el mundo su genuina voluntad de concertar un diálogo firme y duradero; al Congreso de la Unión le piden realizar acciones permanentes, comprometidas y profundas a favor de la paz y facilitar la actividad de sus representantes en la COCOPA; a ésta le piden mantener una posición clara a favor de los intereses de los chiapanecos y de toda la sociedad; y a los zapatistas, proseguir con las medidas anunciadas para realizar el diálogo lo más pronto posible (3.11.98).

Se siguen escuchando las voces internacionales en torno a la guerra de Chiapas. El *Foro de Sao Paulo*, que reúne a los partidos de izquierda de toda América Latina, se pronunció por una salida política al conflicto en Chiapas y en otras latitudes, como en Colombia. Lo mismo hizo el *Consejo Internacional de Paz*, en el que participan tres Nobel de la Paz -Oscar Arias, Desmond Tutu y el Dalai Lama- manifestó su profunda preocupación por la situación de deterioro en las comunidades indígenas de Chiapas” (4.11.98)

Los zapatistas se preguntan si la actitud del gobierno es de represalia, ya que ellos han optado por dialogar no con el gobierno sino con la sociedad civil, la COCOPA y el Congreso de la Unión; o la de impedir el diálogo para acusar luego de intransigentes a los zapatistas (28.10.98). Quizá va quedando claro que el gobierno busca la solución militar, para poder explotar los ricos yacimientos petroleros sin la molesta presencia de las comunidades indígenas.





## MUJERES SUMISAS EN EL CINE MEXICANO

*Dr. Luis García Orso, SJ\**

En la cultura mexicana y en su tradición fílmica ya nos habíamos identificado con la figura de la mujer sacrificada, resignada, sometida a cantidad de condicionamientos sociales, culturales y religiosos, oprimida por la conducta machista, destinada a una vocación de martirio cotidiano por el bien de los suyos. El melodrama mexicano ganó cantidad de público dentro y fuera de México gracias a las lágrimas que tan entregadamente nos ofrecieron las abuelitas y madres representadas por Sara García, Libertad Lamarque o Marga López. A principios de los años setentas el cine mexicano se abrió a otras temáticas, guiones y directores. Y hoy, a finales del milenio, en un momento crítico para la producción cinematográfica, la figura de la mujer sigue reluciendo en las cintas mexicanas, pero con un rostro muy diferente, casi contrario: el de la mujer que rompe con todo sometimiento y toma sus propias decisiones. Estos ejemplos de fin de milenio están llenos de sabor

*\*Ex-rector y Profesor del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C. en Guadalajara, Jalisco.*

*Ahora Prof. del Instituto Teológico de México, D.F.*

y de reflexión. Presento los que me parecen más significativos y de más calidad.

Hace cinco años, en 1993, Alberto Isaac, el cineasta colimense fallecido en 1998, filmó la aventura de cuatro mujeres de Comala que abandonaron a sus maridos decididas a darse un respiro y una novedad en sus vida rutinarias de madres de familia y esposas. Las tales MUJERES INSUMISAS llegan hasta Los Ángeles, California después de un arduo pero también jocoso itinerario de aprender a vivir como mujeres antes que como sumisas madres y esposas. A pesar de sus notable fallas en el ritmo del guión y en la definición de los personajes secundarios, la película abre una veta rica de posibilidades en el cine mexicano, aún no del todo aprovechada.

En la misma frontera con California, en Tijuana, María Novaro fija EL JARDÍN DEL EDÉN, en donde tres jóvenes mujeres, una norteamericana, una chicana y una mexicana, coinciden en la búsqueda de una mejor ubicación de sus vidas. Lamentablemente, las diversas historias que conforman la película resultan muy poco claras, interesantes y convincentes, y el mundo interior femenino queda oculto por la cantidad de *mexican curious* que amontona la película.

En 1994, Jorge Fons traslada a las vecindades de la ciudad de México una novela del egipcio Naguib Mahfouz, con un espléndido y redondo guión de Vicente Leñero: EL CALLEJÓN DE LOS MILAGROS. Cada personaje y cada historia están retratados con sinceridad, con realidad y con enorme afecto, seres humanos que intentan jugarse su libertad antes que el destino les imponga su propio juego. De los protagonistas, Alma (Salma Hayek) apuesta ilusionada por salir de su casa, de su medio social, de sus romances ingenuos, pero su insumisión tiene el engaño de confiar más en su propia belleza y en la fascinación del otro mundo, que en apelar a su propia realidad. La tragedia habrá de enseñarle.

EL ANZUELO de Ernesto Rimoch, 1995 nos entretiene la mayor parte de la película en el reflejo de nuestra sociedad matriarcal a través del desarrollo de una boda. Al final del filme, del descubrimiento de la verdad será más fuerte para la joven recién casada que el lazo matrimonial y los convencionalismos sociales, y la novia vestida de blanco sale corriendo detrás del hombre que es todo lo contrario de su macho y aprovechado marido.

Precisamente este enfrentamiento directo al machismo mexicano, personificado en la figura mítica y legendaria de Pancho Villa, será el argumento central en la obra de Sabina Berman e Isabelle Tardán ENTRE PANCHO VILLA Y UNA MUJER DESNUDA, llevada a la pantalla por ellas mismas en 1995. La película funciona como un buen compendio, fresco, ingenioso, divertido, satírico, de las viscosidades por las que atraviesa la pareja convencional hombre-mujer en la clase media urbana y de la poca claridad que encuentra sobre cómo vivir su relación más allá de los estereotipos acostumbrados.

PROFUNDO CARMESÍ de Arturo Ripstein, 1996 lleva hasta el extremo la insumisión de la mujer en la protagonista que rompe con la legalidad, el matrimonio, la familia, las buenas costumbres, para seguir al hombre del que está locamente enamorada. No hay lógica que valga en esta conducta desaforada y transgresora de la protagonista y su amante, más que el hecho mismo de haber decidido tomar ese camino. La película da una vuelta de tuerca al tema de insumisión pues finalmente la mujer tiene que someterse al mundo que ella misma ha roto.

Parecería que el cine mexicano de los últimos cinco años repite el tema de la mujer que se aventura a unas decisiones y a un camino en que no se sabe qué sigue, pero en el que vale la búsqueda de una nueva ubicación como mujer en la sociedad. ¿QUIÉN DIABLOS ES JULIETTE? de Carlos Marcovich, 1997 tiene la espontaneidad de un documental en esa búsqueda, que aquí va de La Habana a Nueva York pasando por la ciudad de México, sin que claramente sepamos cuándo la ficción es más real que los hechos sucedidos.

Jaime Humberto Hermosillo vuelve a su musa preferida, María Rojo, para ofrecernos *DE NOCHE VIENES*, *ESMERALDA*, basada en un cuento de Elena Poniatowska. Todo el desenfado, la frescura y el divertimento de la historia es un claro ejemplo de esta tendencia actual de la mujer por vivir su libertad y contagiar libertad. Esmeralda tiene cinco maridos a la vez, y a cada uno de ellos tan diferentes, aunque los vea pocas veces, les regala exactamente lo que necesitan. Esmeralda es transparente, alegre, libre, llena de vida, y será precisamente en un juzgado civil donde estas cualidades se enfrentarán a la ley, al sometimiento, al juicio, a la autoridad. Ahí Esmeralda será capaz de liberar a los hombres de aquello que más los aprisiona.

Nuevamente una odisea casi mágica, en un viaje con intercesores que va desde Tlacotalpan, Veracruz, hasta Los Ángeles, California, es el hilo de *SANTITOS* de Alejandro Springall, 1997. Ante la muerte de su hija adolescente, cuando su vida ya no parece tener sentido, Esperanza reencontrará la realidad de su propio nombre al hacer un camino lleno de sorpresas al que la invita el mismísimo san Judas Tadeo.

Y en *EL EVANGELIO DE LAS MARAVILLAS* de Arturo Ripstein, 1998 refrescaremos un hecho religioso muy controversial sucedido en Puruarán, Michoacán, en los años setentas, por la formación de una secta religiosa, la Nueva Jerusalén, que desafía a toda autoridad política o eclesiástica. Al final de la historia cinematográfica, una joven doncella queda como líder indiscutible de una comunidad que se vive como manifestación del paraíso en la tierra.

Finalmente vale la pena mencionar un pequeño cortometraje de siete minutos: *ADIÓS MAMÁ* de Ariel Gordon, 1997, en el que una ancianita de apariencia bondadosa, tierna, elegante y respetable, se revela más astuta y aprovechada que el joven de la fila en un supermercado. Un divertido ejemplo de cómo nos va sorprendiendo la nueva presentación de la mujer en el cine mexicano.

Mujeres insumisas: buscan, prueban nuevos caminos, se rebelan, toman decisiones propias, rompen moldes acostumbrados, ofrecen otras alternativas... Pero la sociedad mexicana de fin de milenio ofrece muchos otros ejemplos, muy ricos y valiosos, que sin embargo no han sido aún tocados por el cine producido en México: mujeres líderes y protagonistas indiscutibles en escuelas, centros de salud, sindicatos, comunidades eclesiales, misiones, organizaciones de derechos humanos, organizaciones vecinales, agrupaciones de lucha civil, etc. No hay una sola película comercial que ofrezca esta otra cara de México. Mientras esto no suceda, la verdad de la nueva presencia de la mujer en México seguirá oculta, casi mutilada. ¿Será que hay algo más poderoso que sigue sometiendo todos los proyectos de liberación de la mujer?

