



xipe totek
revista de filosofía y ciencias sociales

otros mundos, otras voces
manejos energéticos
1ª parte

XVII encuentro de filosofía
jesuitas de américa latina
3ª parte

INDICE

OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES, 1ª PARTE

Presentación

Nos han Robado Nuestra Parte Mágica 2

Grandes Horizontes

Fenómenos Extraños, Fraudes, Biblia, Catecismo Romano, Fundamentos, Magia, Filosofía y Ciencia, Astrología, Esoterismo, Kybalion, Chakras, New Age 5
Dr. Jorge Manzano, SJ

XVII ENCUENTRO DE FILOSOFÍA DE LOS JESUITAS DE AMÉRICA LATINA 3ª PARTE

Fundamentos Filosóficos de una *Civilización de la Pobreza* 49
Dr. Antonio González, SJ

Liberalismo, Darwinismo Social y Neoliberalismo 66
Dr. Vicente Durán, SJ

SOCIEDADES LATINOAMERICANAS Y SU PROBLEMÁTICA

En Chiapas el Gobierno pretende Secuestrar la Historia 83
Lic. Felipe Liévanos Valencia

Haití: Doce Años después de la Caída de Duvalier 88
Patrick Charles, SJ



OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES

¡Nos han robado nuestra parte mágica!

Siempre ha habido seres humanos que real o supuestamente realizan eventos portentosos, al manejar **energías** que los demás desconocemos. Hay nombres: magia, hechicería, chamanismo, doctrinas esotéricas, metafísica, ensueños, clarividencia, curaciones, brujería, *trabajitos*, canales o *channeling* -entre los cuales los muy de moda contactos angélicos-, parapsicología y otros. En este ciclo descartamos del todo, y no tratamos para nada, el asunto de los llamados *extraterrestres*. ¡Qué importan nombres y verbos ante eventos cuyos protagonistas llegan sólo a balbucear! Es verdad que *los hombres de razón* suelen descalificar esos simples nombres, pues solemos descalificar como irreal o inválido lo que no entendemos. Y así como no aceptamos la posibilidad de aprender algo de los jóvenes, tampoco la de aprender algo de lo que llamamos, por usar un epíteto cortés, *fenómenos extraños*. Por ello es de admirar lo que decía un griego antiguo: "Mi estilo de envejecer es aprender algo nuevo cada día".

En otoño 1993 intentamos ofrecer al público de Guadalajara, en el ciclo de conferencias OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES, la experiencia de iniciados en algunos de los campos mencionados y, juntos, realizar una reflexión o experiencia fructífera. Tenemos ahora la satisfacción de ofrecer a los lectores de XIPE-TOTEK las memorias de ese ciclo.

No nos arredró la vastedad de los problemas: ¿Hay energías extrañas? ¿O nosotros nos hemos hecho extraños a ellas? ¿Perdimos el don de ser magos en lo cotidiano? ¿Se trata de una energía, o de varias? ¿Hay unidad en esos fenómenos, y otros similares, o son dispares? ¿Tienen validez? ¿Qué dice la Biblia al respecto? ¿Sobre qué línea va el NUEVO CATECISMO ROMANO? ¿Qué rechazan, y por qué? ¿Se oponen al conocimiento, al manejo energético? ¿Cómo se oponen brujería y fe? ¿Cómo reaccionamos nosotros mismos?

La mera curiosidad o la gozosa admiración serían muy sanas. Pero, a pesar de nuestras invalidaciones, a veces sentimos displicencia, miedo, aun terror; indicio de que es demasiado tenue el velo que separa nuestro mundo de aquellos otros mundos y de aquellas otras voces; y de que en el fondo no nos sentimos tan ajenos a esos inquietantes fenómenos, y de que formamos parte de, inodados en, ellos más de lo que imaginamos.

Evocamos ahora dos pasajes ya célebres. En el camino al conocimiento, el primer enemigo natural que hay que vencer es el *miedo*, duro y traicionero. Vencido el miedo, se obtiene la *claridad*, el segundo enemigo, pues puede deslumbrarnos, y hacernos creer que nuestra claridad es la única; que no hay otras claridades, como si nuestra perspectiva -para usar un lenguaje nietzscheano- fuera la única. Vencida la claridad, se obtiene *poder*, el enemigo más terrible de todos, si uno lo considera suyo y aplasta a los demás, precisamente por haber invalidado otras claridades, y entonces uno pierde el camino de la sabiduría. Vencido el poder, aparece el más cruel enemigo, que no puede ser vencido del todo, la *edad*, que exige ya descansar; como si olvidáramos que donde hay rutina ya no está el Espíritu.¹

"Le hice una última pregunta, si tenía idea a dónde se habían ido el Nagual y Genaro. Ella, levantando los brazos y mirando al cielo,

1 Cf. Carlos Castaneda, ENSEÑANZAS DE DON JUAN, que presentamos con retoques y propia interpretación.

hizo con ellos un movimiento de asombro indescriptible y dijo, exclamando, que no había límites para esa tan bella inmensidad".²

Este ciclo intenta ser la escucha amorosa a un mensaje divino, como quien recibe un regalo. El regalo es el cosmos, del que forma parte el hombre mismo. El cosmos es un misterio por investigar, y el hombre, como decía Sófocles, es el mayor de los misterios, cuyas posibilidades nadie puede limitar, ya que en el orden del conocimiento, el ser humano, el entendimiento *puede devenir todas las cosas*, como pensó Aristóteles, pensamiento recogido con cariño por Tomás de Aquino pues para ellos *conocer es ser*.³ En este ciclo atendemos sólo a los fenómenos inquietantes, los que tienen realidad como fenómenos, dejando por supuesto de lado los que no son sino broma o fraude, por desgracia numerosísimos. Muchos piensan de manera espontánea que ahí actúan fuerzas ocultas, entes extraños materiales o espirituales. La mayoría siente inquietud, miedo, aun terror. Ofrecemos una cantidad muy grande de información, y quisiéramos contribuir a liberarnos de esos sentimientos de inquietud, miedo y terror, y convertirlos en alegría, admiración y amor por la creación divina.

Comenzaremos trazando los *grandes horizontes* en que se desarrollaron las conferencias, y que entonces ofrecimos, desde antes de comenzar, en un folleto de trabajo; y que ahora ofrecemos, muy enriquecido, a los lectores de XIPE-TOTEK. Después vendrán las *conferencias* propiamente tales, y una breve reseña de los *eventos de arte* que las acompañaron; y al final presentaremos las conclusiones y los conatos de explicación de los fenómenos extraños. El ciclo se extenderá a lo largo de varios números de nuestra revista, máxime que simultáneamente continuaremos el ciclo ya comenzado del XVII ENCUENTRO DE FILOSOFÍA DE LOS JESUITAS DE AMÉRICA LATINA.



2 Cf. Carlos Castaneda, fin de EL SEGUNDO ANILLO DE PODER.

3 Santo Tomás, SUMA TEOLÓGICA I q. 14 a.1 in c., donde cita el DE ANIMA DE ARISTÓTELES; II c. 12 n. 4 (Th. Lect 24,557) y III c. 8 n. 1 (Th. Lect 13, 787).



GRANDES HORIZONTES

Jorge Manzano, SJ*

I. FENOMENOS EXTRAÑOS

Consciente de que es imposible recoger todos, quisiera concretar a qué tipos de fenómenos atenderemos en este ciclo, las explicaciones que suelen darse, y nuestras interrogantes.

I.1 INVOCACIONES, CANALES Y APARICIONES, INSPIRACION, POSESIONES

I.1.1 Antigüedad clásica¹

Los griegos iban al templo de Apolo en Delfos, a pedirle su mensaje particular (ni siquiera hoy día es raro el que alguien quiera recibir, de entidades superiores, un mensaje apropiado para la vida; por ejemplo las per-

* Dr. en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma.

1 Cf., por ejemplo, Platón, FEDRO 244a-245e.

sonas que van a que les hagan su *carta astrológica*). Apolo no respondía directamente, sino a través de un intermediario, la *pitonisa*. Esta se ponía en estado de trance, la cabeza se le revolvía violenta, sudaba, se estremecía, entraba en convulsiones, y de pronto, con una voz que no era la suya, daba el mensaje pedido. No siendo habitual su comportamiento exterior, los griegos decían que le había dado la *μανία*.² Y es que Apolo había entrado en ella para hablar por su boca, pero ¿qué cuerpo puede resistir, sin inmutarse, un embate divino?

El segundo caso es el de quien alguna vez, sin que lo esperara, entraba en éxtasis. Se quedaba inmóvil, como estupefacto; regresaba a la realidad cotidiana, por ejemplo tras varias horas, y creía que habían pasado sólo unos cuantos segundos. Contaba que un dios se había comunicado con él, y le había pedido ser su portavoz para indicar al pueblo su divina voluntad, que se le hiciera tal o cual rito de purificación o de iniciación. Ese comportamiento inhabitual era también una manía, signo para los griegos de que el dios sí se le había comunicado.

Tercer caso, el de quien de pronto salía con una obra tan maravillosa de arte, que nadie podría aceptar que realmente fuera una obra suya, sino de un dios, máxime cuando lo veían como exaltado en el momento de su creación artística. Esa exaltación inhabitual, o manía, sólo podía explicarse por una intervención divina. Aquí en particular, alguna de las nueve musas había entrado en él.

El cuarto caso es quizá el más sorprendente y patético. Había algunos ritos de corte programado y lógico; no así el del dios Díónysos. Llegaba un fiel al templo, y de súbito comenzaba a convulsionarse; otro rodaba como si su cuerpo estuviera hecho de metal rígido; otro echaba alaridos; otro, carcajadas; una mujer se arrastraba por el suelo como si fuera una serpiente; otra, como si fuera un oso; y mientras más fieles llegaban, más se aceleraban sus movimientos; había murmullos ininteligibles; algunos echaban

2 Con este fenómeno se relaciona el arte adivinatorio *μαντική* en general, palabra que como puede apreciarse está relacionada con *μανία*.

espumarajos por la boca; otros parecían no ver, pues aunque tenían abiertos los ojos, sólo se veía la parte blanca; y pudiera ser que a pesar de los movimientos desordenados y frenéticos en variadas direcciones y a diversas velocidades, los participantes ni se tocaran, como si vieran, y calcularan con alta precisión todos los movimientos. Un observador imparcial de nuestros días podría pensar que estaban epilépticos, o que se habían vuelto locos; y los habría enviado al hospital o a una clínica psiquiátrica. Los griegos, no; para ellos a esas gentes les había dado la manía, esto es, el dios Diónysos los poseía y, como dijimos, su comportamiento habitual sólo podría explicarse por la posesión divina; y ningún cuerpo humano queda incólume ante el embate divino.

En resumen, los griegos llamaban manía a los fenómenos mencionados, que llamaríamos hoy *estados alterados de conciencia*, y, como no había explicación posible, la atribuían a una presencia divina.

1.1.2 Hoy día

No sería imposible, aunque sí prolijo, mostrar que fenómenos parecidos se han seguido dando a lo largo de la historia; para nuestro intento hablaremos solamente de nuestro evanescente siglo XX, por más que pudiera pensarse que en siglo tan científico ya no se darían esos extraños fenómenos.

Aun en países considerados muy cultos tenemos actualmente las sesiones de espiritismo. La persona que hace de médium pasa por fenómenos parecidos a los de la pitonisa de Delfos. Es quizá una dama frágil, endeble; pero sale por su boca la voz hombruna del espíritu masculino invocado, y habla de asuntos privados, conocidos solamente por la persona que invoca y por el invocado cuando estaba en vida. Quien invoca ya no puede dudar de que el espíritu habló por boca de la médium. Notemos que se trata de la misma estructura de la antigüedad: un estado inhabitual de conciencia es humanamente inexplicable; *por tanto* -¡glorioso entimema!- la causa debe ser del orden preternatural; en este caso el alma invocada del difunto.

Igualmente se presenta el caso de personas que reciben mensajes de seres superiores en cuanto a ciertas acciones o ritos que el pueblo debe realizar, para librarse de ciertos peligros. Por ejemplo, alguien oye murmullos interiores de un ser superior -no ángel, ni santo- y entra en una especie de trance, en que le parece oír el claro mensaje: la gente debe irse a tal o cual montaña, para librarse de las terribles catástrofes que van a sobrevenir hacia el fin del milenio. Entraría aquí el caso de apariciones celestiales, como la muy famosa de Medugorje.³ El éxtasis de estas personas sería explicable solamente, de nuevo, por la intervención preternatural.

El caso que parece más trivial es el de la inspiración de las musas; no lo es tanto, sino que sin más usamos la frase en la vida cotidiana. Para apreciar el fenómeno conviene ir a personas y momentos especiales, como lo que se cuenta de Tchaikowski, que de pronto le parecía oír dentro de su cabeza nuevas e intensas creaciones musicales, con tal vehemencia que la cabeza daba la impresión de ir a explotar. Esas creaciones musicales parecían que no eran de él, sino que le eran comunicadas *de arriba*, por lo demás típico rasgo del romanticismo.

El caso más dramático es el cuarto. Supongamos un barrio en que viven varias parejas no correctamente casadas; un día sale a la calle un joven, que hasta entonces parecía del todo normal, y comienza a convulsionarse, los cabellos se le ponen tiesos; los ojos muestran sólo la parte blanca, y sale mucha espuma de su boca; una señora, aterrorizada grita que busquen un sacerdote para que le eche un exorcismo al joven; el sacerdote viene con agua bendita y bendiciones, y el joven se pone a proferir groseras blasfemias. La gente no duda: está endemoniado, máxime si habla en lenguas extrañas, y adivina los pensamientos de otras personas. Por lo demás, concienzudos exámenes médicos eliminan la posibilidad de epilepsia o de alteraciones cerebrales. La realidad de los fenómenos es innegable. Lo interesante, y dudoso, es la interpretación: el estado alterado de conciencia *sólo* puede explicarse como una intervención diabólica.

3 Estas apariciones han hecho furor en el mundo entero; pero hay que notar que los obispos yugoeslavos nunca han dado su visto bueno; y que la Santa Sede ha mostrado gran cautela.

Sin embargo algo parecido se da en ambientes piadosos, en particular durante las sesiones de los carismáticos: digamos, por variar, que se trata de una joven, que en la exaltación religiosa se pone rígida, o cae al suelo, y empieza a profetizar y hablar en lenguas extrañas. Las personas en ese ambiente, no dudan: se trata de la intervención directa del Espíritu Santo, o sea, que en este caso no se da una explicación meramente preter, sino sobrenatural: pues esos fenómenos prodigiosos supuestamente no tendrían sino causalidad directa divina.

En resumen, los casos mencionados de la antigüedad clásica y los de nuestros días tienen en común el recurso inmediato a explicaciones del orden preter y aun sobrenatural, para los fenómenos a los que no se les encuentra una explicación humana plausible. Este es el punto preciso que tratamos de estudiar, para no caer sin más en el pecado capital de la pereza, que no quiere investigar, sino que inventa explicaciones, no obstante las tragedias que tales explicaciones han provocado en la historia.

1.2 BRUJERIA

1.2.1 *En la antigüedad occidental*

Tampoco aquí haremos un recorrido histórico de la brujería, sobre lo cual seguramente hay bibliotecas enteras, pues se ha dado, de una u otra manera, a lo largo de todas, o casi todas las culturas, desde, por citar a alguien, la famosa Medea -en realidad mucho antes- hasta nuestros días. En plan de mera propuesta arriesgo una definición. Brujería es el poder influir, de manera portentosa, en los fenómenos de la naturaleza y/o en el estado físico, psíquico y aun espiritual de otras personas, de acuerdo con, o al margen o en contra de la voluntad de éstas, por la intervención provocada de potencias preternaturales (en particular del diablo, en el caso de ambientes cristianos). Hago notar que en esta definición quedan incluidos los casos tanto de influjo favorable como desfavorable, en algún aspecto, a las personas. Además, por comodidad tomo aquí como sinónimas las palabras *brujería* y *magia*.

Se atribuye a brujos y brujas gran diversidad de efectos, según culturas y tiempos, como el maniobrar con los fenómenos meteorológicos: hacer, a voluntad, que caiga o no un rayo, que se desate o no la tempestad; beber la sangre de sus víctimas, o de convertirlas en animales, tener clarividencia y predecir el futuro o revelar secretos ocultos, preparar bebrages asesinos o de amor, producir enfermedades, hacer mal de ojo, matar niños o adultos, hacerse invisibles, ser insensibles al dolor en los puntos del cuerpo tocados por el diablo, volar en machos cabríos o en palos de escoba, participar en los aquelarres en honor del demonio. Todos estos fenómenos portentosos se debían atribuir al demonio, o potencias preternaturales, pues supuestamente quedaba excluida una causa natural.

Uno de los objetivos de nuestro ciclo es llegar a ver si esos portentos, los reales, no los fantaseados ni los fraudulentos, pudieran tener una explicación natural, con las potencialidades ordinarias del ser humano y de la naturaleza, en cuyo caso la definición de brujería sería la siguiente: brujería es el poder influir, de manera portentosa, en los fenómenos de la naturaleza y/o en el estado físico, psíquico y aun espiritual de otras personas, de acuerdo con, o al margen o en contra de la voluntad de éstas, por manejos de energías naturales desconocidas por el común de las personas.

1.2.2 En nuestro mundo prehispánico

Me reduciré al mundo náhuatl, según comunicaciones a título personal, pues todavía no hay literatura confiable. La razón de esto es que sabiendo Cuauhtémoc que los aztecas perderían la guerra contra los españoles, decidió, junto con sus principales o *tatloani*, guardar entre pocas familias de entre ellos el tesoro de su sabiduría, que un día iba a tener su renacimiento o *Izkalotl*.⁴

Digamos que la palabra *brujo* es de origen occidental europeo. Esa palabra no pertenece al mundo náhuatl, que más bien conoce tres niveles de conocimiento o grados de sabiduría. El primero es el del

4 La mayor parte de las aportaciones son del profesor náhuatl Akamzihuatl. Cf. XIPE-TOTEK, vol. II, No. 8, 1993.

curandero, que realiza sanaciones. El segundo es del *hechicero*, quien, además de ser curandero, tiene amplio conocimiento de la naturaleza, de tal modo que a voluntad puede realizar diversos efectos metereológicos, como rayos y tempestades; entre éstos se contarían los famosos *graniceros*, quienes pueden evitar que la granizada caiga sobre la cosecha, y a voluntad desvían la granizada hacia un terreno en que no haga daños. El tercero es el del *nahual*, quien, además de las propiedades de curandero y de hechicero, está plenamente identificado con la naturaleza, y es capaz de realizar los más espectaculares portentos; y no que se trate de realizar lo espectacular por lo espectacular, sino que es un gran maestro, que encauza a sus discípulos en el camino de la sabiduría. A estos tres tipos de hombres de conocimiento, los conquistadores trataron despectivamente como *brujos*, con el consabido *razonamiento* de que los eventos portentosos para la razón inexplicables, *tendrían* que ser obra diabólica. Con ello los conquistadores perdieron la oportunidad no sólo de comprender el *nuevo mundo*, sino que también perdieron una vez más la oportunidad de recuperar su parte mágica, de que otrora ya habían sido saqueados. Por *el tesoro de Cuauhtémoc* entendieron el oro, que para la cultura náhuatl era sólo *el sudor de los dioses*, y perdieron la perla preciosa de la sabiduría. Para ellos quedó como *nahual*, simplemente un brujo que podía *transformarse* en un animal. De que podía, lo podía, pero en qué sentido, y con qué objetivo, y con qué elementos -digamos energías naturales, y no intervención diabólica-, es asunto que discutiremos en este ciclo.

En otros ambientes nuestros prehispánicos es común el uso de la palabra *chamán*. De hecho tuvimos conferencias sobre chamanismo, cuyas memorias publicaremos. Debemos notar que "es erróneo emplear el término como sinónimo de *oculto* o como denominación de una religión que venera la naturaleza o de un culto esotérico... Tiene que ver con la interrelación de la Fuerza de Vida de uno mismo con el espíritu de todo lo demás, ya sea humano, animal vegetal, mineral o celestial; la individualidad *interior* que penetra en el *interior* de todo lo demás. El chamanismo conecta al individuo con la naturaleza y con otros niveles de existencia; no busca manipular, controlar ni explotar, sino más bien atraer la cooperación voluntaria y el apoyo activo de todas las formas de vida hacia el empeño mutuo de autodesarrollo y crecimiento que es la evolución espiri-

tual... El chamanismo nada tiene que ver con lo que se ha dado en llamar sobrenatural porque se trata en esencia, de una actividad natural y holística. Reconoce que todo, en sí mismo, es un sistema de energía inmerso en un Sistema de Energía mayor, y que por lo tanto cada sistema está vinculado a los Sistemas de Energía de todo lo demás...".⁵

"Si bien los chamanes no se ciñen a un dogma o religión establecidos, creen en un entramado de energía universal en que se apoya todo lo vivo. Según el chamanismo, todos los elementos del entorno están vivos y así mismo todos tienen su fuente de energía en el mundo espiritual. Las rocas, plantas, animales, nubes y viento están cargados de vida, y les debemos respeto para el mantenimiento de la armonía y la salud. Los chamanes consideran que todas las formas de vida están interrelacionadas y que es preciso un equilibrio de apoyo mutuo entre ellas para que la humanidad sobreviva. Nuestra tarea consiste en comprender este equilibrio y vivir en armonía con él, teniendo siempre en cuenta a la naturaleza en toda nuestra actuación. El entramado de energía en la naturaleza es quien da vida y constituye el origen de toda actuación acertada... los chamanes siempre han sido pragmáticos, y han desarrollado lo que mejor les ha funcionado".⁶

En este ciclo discutiremos no sólo los fenómenos mismos, sino también el sentido de ciertos términos de interés, como *sobrenatural*, *preternatural*, *espiritual*.

5 Kenneth Meadows, INICIACIÓN CHAMÁNICA, Roca, México, D.F., 1993, p. 12. La cita emplea la palabra *sobrenatural*. El autor pudo haber añadido *preternatural*. En este ciclo haremos oportunamente la distinción. El término *holístico* expresa que todas las cosas del cosmos están interrelacionadas energéticamente.

6 José y Lena S. Stevens, EL PODER INTERIOR, Robin Book, ed. México, D.F., 1993.



Los seis niños de Međugorje en éxtasis. Luis E. López Padilla, *ADVERTENCIAS MARIANAS A LA HUMANIDAD*. Librería Parroquial de Clavería, 2ª ed. 1987, México, D.F.



Conan Doyle, un ministro protestante *prohibicionista* y el espíritu de un borracho, en la ciudad de Nueva York, U.S.A. Cfr. C.M. de Heredia, SJ, *LOS FRAUDES ESPIRITISTAS*, 4ª ed., BUENA PRENSA, México, D.F.



NOTA DE JORGE MANZANO: Dos tomas de la famosa película *EL EXORCISTA*. En la primera, todo el cuerpo de la niña es agitado y convulsionado con gran violencia, como si *algo* o *alguien* la moviera. En la segunda, la niña es visualizada por el P. Karras, el exorcista joven, como si se hubiera transformado en su madre ya difunta; la anciana madre emite quejas y peticiones, con su propio tono de voz e incluso le habla en griego, pues ella era griega. La niña no conocía al P. Karras ni a la madre de éste, ni sabía griego, ni los temas de que se hablaba. Por estas razones se da por supuesto que la niña estaba posesa. Como autor de estos artículos considero que ciertamente no se trataba de posesión, como veremos a lo largo de nuestro ciclo.

II. BROMAS Y FRAUDES

Estos casos para nada los consideramos en nuestro ciclo. Pero vale la pena referirse a ellos brevemente, pues parece que a este capítulo pertenece la mayoría de los fenómenos que se presentan. Bastaría citar un libro del jesuita mexicano Carlos M. de Heredia,⁷ que hizo furor en su tiempo, y que sigue siendo muy actual, sobre los fraudes espiritistas. El libro recoge no sólo conferencias, sino experiencias y actuaciones ante auditorios muy variados, especialmente en Estados Unidos. Ante los atónitos espectadores producía los *portentosos* fenómenos de los espiritistas, como levitación de mesas y otros objetos, apariciones ectoplasmáticas, fotografías de los difuntos *aparecidos*, escritura automática, respuestas a preguntas que *sólo* el difunto y el invocante podían conocer, etc. Y no dudó en enfrentarse nada menos que a Sir Arthur Conan Doyle, el célebre creador de Sherlock Holmes, y que era consumado espiritista. El lector podrá darse cuenta de las ingeniosas maneras de producir esos trucos. También criticó la posición de muy acreditados moralistas como Noldin, Lehmkühl y Ferreres, quienes teniendo en cuenta que los fenómenos "exceden por completo las fuerzas humanas y las fuerzas naturales de la humanidad",⁸ concluyen que hay intervención diabólica. Carlos M. Heredia se complace en negar aquel "exceden".

Daremos algunos ejemplos. Carlos M. de Heredia cita el caso de las hermanas Fox, que fueron convictas, y confesas, que la producción de golpes con que los *espíritus* respondían eran producidos por ellas con los dedos gordos de los pies.

Conan Doyle presentó dos libros en que pretendía dar la prueba científica de la existencia real de hadas, gnomos y otros seres invisibles o formas subhumanas. Se trata de fotografías a niños, en

7 Primero fue editado en inglés, en 1922: *SPIRITISM AND COMMON SENSE*; pero luego, ya muy enriquecido fue publicado en español: *LOS FRAUDES ESPIRITISTAS Y LOS FENÓMENOS METAPSÍQUICOS* (1930). Tuve a la mano la 4ª edición, 1944. BUENA PRENSA, México, D.F.

8 Op. cit., 4ª ed., pp. 300-308.

que, al ser reveladas, aparecían esos seres. Carlos M. de Heredia dijo que se trataba de dobles exposiciones; calificó a Conan Doyle de infantil y mixtificador; y se tomó el lujo de sacarle una foto, que una vez revelada mostraba a Conan Doyle y a un fantasma; por supuesto que había gente que mantuvieron bajo estricto control al P. Heredia, para evitar que hiciera manipulaciones tramposas; no obstante, las hizo, con humor excelente.⁹

Mostró igualmente cómo se realizan con técnica, y no por medio de los espíritus, las *materializaciones*, por ejemplo las célebres manos de parafina,¹⁰ o las formaciones ectoplasmáticas, que "representan caras, manos, pies y aun cuerpos más o menos completos". Se presenta el caso de la médium Eva C. y de su hipnotizadora y dama de compañía Julieta Bisson: soberbias formaciones de ectoplasma. El P. Heredia no estuvo en ninguna séance, pero observando las fotografías notó que Eva C. usaba tres grandes peinetas: "Como entonces se usaba el pelo largo, nada era de extrañar que la médium, para sujetarlo, necesitara de una peineta; pero ser tres y tan grandes nos pareció algo sospechoso... Se nos ocurrió una idea: fuimos a una tienda... y buscamos unas peinetas de barra hueca, volviendo con ellas triunfantes a casa. Abrimos cuidadosamente los dos extremos de la barra y empezamos a introducir gasa muy delgada -alias ectoplasma-, quedando sorprendidos de la gran cantidad que de esa materia se podía ocultar en la barra hueca de una peineta *chica*. Más de un metro de gasa de cuatro centímetros de ancho. Luego tomamos una estampa impresa en papel de seda de 20x30 centímetros y después de enrollarla cuidadosamente la introdujimos, sin dificultad, en la barra de otra de las peinetas y en la tercera pusimos más ectoplasma, esto es, más gasa. Hicimos algunas experiencias y el resultado fue maravilloso. Nos valimos de una horquilla para introducir la gasa y en menos de diez segundos logramos hacer desaparecer el ectoplasma (?). Ahí estaba pues uno de los secretos de Eva para *materializar caras y ectoplasmas* sin gran dificultad... Este fenómeno de materialización y desmaterialización (?) lo produci-

9 Op. cit., pp. 214-219.

10 Op. cit., pp. 207-213

mos, de ordinario, en nuestras conferencias con sorpresa grande del público".¹¹

El Delegado Apostólico asistió a una conferencia del P. Heredia, en Washington. Se ve que quedó impresionado, porque luego lo invitó a una conferencia privada en la Delegación, a que asistió un centenar de personas cualificadas: obispos, monseñores, doctores de universidad, médicos, diplomáticos, abogados y hombres de negocios. Les advertí, dice el P. Heredia,¹² "que no tengo poderes sobrenaturales... ni trato con los espíritus, ni pacto con el diablo, y que todo lo que voy a hacer es pura trampa". El auditorio "cayó en el garlito" pues creían que no había trampa en la presentación de los fenómenos *espiritistas*. "La admiración fue mayúscula cuando poniéndome las manos, S.E. de un lado y un señor obispo del otro, sentados varios alrededor de una mesa, en menos de dos segundos que duró la oscuridad, vinieron *los espíritus*, desabrocharon a uno la sotana, a otro le lanzaron el bonete a varios metros de distancia y, cuando volvió a iluminarse la estancia, S.E. muy apurado andaba buscando su *zucheto* o solideo, pues los espíritus se lo habían llevado y puesto en la cabeza de un doctor de la Universidad, que ocupaba un asiento a bastante distancia. Pero la sorpresa subió de punto, cuando, en plena luz y rodeando una pesada mesa S.E., tres obispos y dos doctores, habiendo puesto sobre la mesa las manos, y sin que yo me acercara a ella, empezó la mesa a levantarse en el aire... varios hicieron instintivamente la señal de la Cruz. Pero lo que dejó estupefacto al señor Delegado y le hizo creer, como él me lo dijo después, que lo que yo hacía era por intervención diabólica, fue lo siguiente: le rogué fuera a su despacho y en un papel escribiera una pregunta, sin que nadie lo viera. Hecho esto, pusiera el papel en un sobre y lo sellara guardándose el sobre en la cartera para que nadie tuviera la menor noticia de lo que contenía... volvió S.E. al salón y sin que a nadie mostrara lo escrito, en unas pizarras que él mismo había limpiado y marcado con letras para que constara que nada había escrito en ellas, estando éstas perfectamente atadas con unas cintas,

11 Op. cit., pp. 82-86; 202-206.

12 Op. cit., pp. 123-126.

al abrirlas de nuevo encontró escrita en una de ellas la siguiente respuesta: *Cuando sea nombrado cardenal*, que correspondía a la pregunta hecha por él secretamente...: *¿Cuándo volveré a Roma? Y en efecto, así sucedió años después. Además... le revelé privadamente dos cosas perfectamente secretas y que él era el único que sabía".* El Delegado presionó al P. Heredia, y éste tuvo que explicarle, aunque bajo secreto, la técnica empleada.

O sea, que los *fenómenos extraños* suelen ser fraudulentos. A esos los olvidamos. Atenderemos a los casos reales, de cuya existencia no duda el P. Heredia (los llama *metapsíquicos*). Oportunamente daremos nuestras explicaciones y, por supuesto, las de él.

III. TEXTOS BÍBLICOS RELEVANTES

DEUT 18,9-15: "Cuando entres en la tierra que va a darte el Señor tu Dios, no imites las abominaciones de esos pueblos. No haya entre los tuyos quien quemé a sus hijos o hijas, ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes. Porque el que practica eso es abominable para el Señor... Sé íntegro en tu trato con el Señor tu Dios. Esos pueblos que tú vas a desposeer escuchan a astrólogos y vaticinadores, pero a ti no te lo permite el Señor tu Dios. Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor tu Dios...".

JER 29,8-9: "Así dice el Señor: ...No se dejen engañar por los profetas adivinos que viven entre ustedes; no hagan caso de los sueños que ellos sueñan, porque les profetizan embustes en mi nombre, y yo no los envié"

GÁL 5,19-21: "Las acciones que proceden de los bajos instintos son conocidas: lujuria, inmoralidad, libertinaje, idolatría, magia, enemistades, discordia, rivalidad, arrebatos de ira, egoísmos, partidismos, sectarismos, envidias, borracheras, orgías y cosas por el

estilo. Y los prevengo, como ya los previne, que los que se dan a eso, no heredarán el reino de Dios".

COMENTARIO

Es claro que quedan prohibidas la idolatría, la magia o brujería, la adivinación, el espiritismo. La pregunta clave para comprender el sentido y el alcance de los textos es por qué se prohíben esas prácticas y qué se entiende por ellas.

Conviene hacer una nota sobre la atmósfera bíblica general. Dios Padre tiene un solo amor que es su único Hijo, que es su única Palabra, su única gloria, esplendor e imagen. De ahí que también el Antiguo Testamento prohíba las imágenes materiales de Dios. A nosotros nos ama en su Hijo, quien al encarnar se presenta como la imagen visible de Dios. Se comprende entonces la antigua prohibición de las imágenes (por ejemplo LEV 26,1; DEUT 5,8) para que el pueblo, no cayendo en idolatría, estuviese preparado para recibir a quien es la verdadera imagen del Padre. Que haya un pueblo escogido indica que de ese pueblo nacerá el Cristo, y que Dios tiene un solo amor. No que se excluya a los otros pueblos; lo que se excluye son otros amores, esto es, la multiplicidad en Dios.

Notemos el carácter fuertemente mesiánico del texto del DEUTERONOMIO. En sentido estricto, el único sacerdote, el único mediador y el único profeta, el único que es Palabra Divina, es el Hijo encarnado, Jesucristo. De ahí la prohibición de que se presentaran otros profetas que pretendieran ser o pronunciar palabra divina, a no ser los enviados por Dios a manera de preuncio del que iba a llegar.

Como el Cristo nacería de entre el pueblo escogido, éste debe distinguirse de los demás pueblos, idólatras en la perspectiva bíblica, pues no adoran al Dios verdadero el Creador, sino a multitud de dioses falsos, creados por la mente o el corazón humano. Los sentidos del hombre primitivo detectan, por todas partes, energías que los superan, pero no detectan las energías en sí, sino sólo sus efectos. Y en ellas entonces tienden a ver divinidades. Ven el agua de un río, pero no la fuerza o energía que lo mueve; ven vida en el

mar, en los bosques y montañas: piensan en ninfas y nereidas. Pero hay hombres que ocasionalmente descubren en sí mismos un mecanismo que maneja energías especiales, con las que pueden realizar efectos maravillosos; no ven las energías mismas, sino los efectos, y no sabiendo que se trata de energías materiales con que han sido dotados por el Creador, atribuyen todo a poderes ocultos preternaturales y caen así en lo que estrictamente se llama hechicería -relacionada con la idolatría-, o sea la atribución de efectos, generalmente maravillosos, a poderes preternaturales, superiores al hombre, poderes con realidad y acción independientes del Dios verdadero. Y ese es el peligro que acecha al pueblo escogido, el contagio de esa actitud de los pueblos paganos, que lo apartaría de su Dios. Un caso típico es de los hombres que se consideran adivinos del futuro de otros, a manera de canales que transmiten el mensaje de supuestos dioses, cuando el Dios de Israel es el único que conoce el futuro -por serle todo presente en la eternidad-, y el único que puede revelarlo.

Es muy claro el deseo amoroso de Dios en el texto del DEUTERONOMIO, que pide a su pueblo que sea perfecto y sin mancha en la fidelidad: y la promesa divina, ante tantos supuestos mensajes, de que enviará su profeta verdadero.

Con esta explicación es ya obvio el sentido y alcance de los textos citados de JEREMÍAS y de GÁLATAS, y otros que pudieran citarse. Nos contentamos con LEV 20,6: "Si uno acude a nigromantes y adivinos -en el latín de la VULGATA: hariolos y phytones. Los phytones estaban supuestamente inspirados por el demonio- para prostituirse con ellos, me enfrentaré con él, y lo extirparé de su pueblo". Puede parecer curioso el texto, pues en principio se va con un adivino a otras cosas y no a prostituirse. Con la explicación dada arriba, el sentido es claro: el dirigirse a canales de otros dioses es una idolatría, y ésta es prostitución y adulterio contra Dios. (La relación de la humanidad hacia Dios viene expresada en la Biblia de varias maneras, una de ellas la de amado-amada, o esposo-esposa)

Es claro, por otra parte, que no se prohíbe el conocimiento en sí, sea técnico o científico. Ya es trivial el decir ahora que en siglos pasados nuestros teléfonos o videos hubieran sido considerados

efectos de brujería. El estudio y manejo de las energías de que venimos hablando no se prohíbe en la Biblia cuando se les considera y trata como fuerzas naturales. Sin embargo es explicable la reticencia de la Iglesia por el peligro latente que encierra ese tipo de estudios, pues en el momento más inesperado reaparece la actitud del hombre primitivo que seguimos siendo, y caemos fácilmente en la credulidad en fuerzas preternaturales, antidios o paralelas a Dios; y en el otro peligro, de usar tales fuerzas para dañar al prójimo.

IV. TEXTOS DEL NUEVO CATECISMO ROMANO

IV.1 En la 3ª parte, 1ª sección, capítulo 1º, artículo 8, III La diversidad de pecados

1852: La variedad de pecados es grande. La Escritura contiene varias listas. La carta a los GÁLATAS opone las obras de la carne al fruto del Espíritu: "Las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales prevengo a ustedes como ya los previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios" (5, 19-21; cfr. ROM 1, 28-32; 1 COR 6, 9-10; EF 5, 3-5; COL 3, 5-8; 1 TIM 1, 9-10; 2 TIM 3, 2-5).

IV.2 3ª parte, 2ª sección: Los Diez Mandamientos Capítulo 1º, III "No habrá para ti otros dioses delante de mí"

2110: El primer mandamiento prohíbe honrar a dioses distintos del único Señor que se ha revelado a su pueblo. Proscribe la superstición y la irreligión. La superstición representa en cierta manera una perversión, por exceso, de la religión. La irreligión es un vicio opuesto por defecto a la virtud de la religión.

LA SUPERSTICION

2111: La superstición es la desviación del sentimiento religioso y de las prácticas que impone. Puede afectar también al culto que damos al verdadero Dios, por ejemplo, cuando se atribuye una importancia, de algún modo, mágica a ciertas prácticas, por otra parte, legítimas o necesarias. Atribuir su eficacia a la sola materialidad de las oraciones o de los signos sacramentales, prescindiendo de las disposiciones interiores que exigen, es caer en la superstición (cfr. Mt 23,16-22).

LA IDOLATRIA

2112: El primer mandamiento condena el politeísmo. Exige al hombre no creer en otros dioses que el Dios verdadero. Y no venerar otras divinidades que al único Dios. La Escritura recuerda constantemente este rechazo de los "ídolos, oro y plata, obra de las manos de los hombres", que "tienen boca y no hablan, ojos y no ven...". Estos ídolos vanos hacen vano al que les da culto: "Como ellos serán los que los hacen, cuantos en ellos ponen su confianza" (SAL 115,4-5,8; cfr. IS 44,9-20; JER 10,1-16; DAN 14,1-30; BAR 6; SAB 13,1-15, 19), Dios por el contrario, es el Dios vivo (JOS 3,10; SAL 42,3, etc.), que da vida e interviene en la historia.

2113: La idolatría no se refiere sólo a los cultos falsos del paganismo. Es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios. Hay idolatría desde el momento en que el hombre honra y reverencia a una criatura en lugar de Dios. Trátese de dioses o de demonios -por ejemplo, el satanismo-, de poder, de placer, de la raza, de los antepasados, del Estado, del dinero, etc. "No pueden servir a Dios y al dinero", dice Jesús (MT 6,24). Numerosos mártires han muerto por no adorar a la Bestia (cfr. AP 13-14), negándose incluso a simular su culto. La idolatría rechaza el único Señorío de Dios; es, por tanto, incompatible con la comunión divina (cfr. GÁL 5,20; EF 5,5).

2114: La vida humana se unifica en la adoración del Dios único. El mandamiento de adorar al único Señor da unidad al hombre y lo salva de una dispersión infinita. La idolatría es una perversión del

sentido religioso innato en el hombre. El idólatra es el que "aplica cualquier cosa más bien que a Dios su indestructible noción de Dios" (Orígenes, Cels 2,40).

ADIVINACION Y MAGIA

2115: Dios puede revelar el porvenir a sus profetas o a otros santos. Sin embargo, la actitud cristiana justa consiste en entregarse con confianza en las manos de la Providencia en lo que se refiere al futuro y en abandonar toda curiosidad malsana al respecto. La imprevisión puede constituir una falta de responsabilidad.

2116: Todas las formas de adivinación deben rechazarse: el recurso a Satán o a los demonios, la evocación de los muertos, y otras prácticas que equivocadamente se supone desvelan el porvenir (cfr. DEUT 18,10; JER 29,8). La consulta de horóscopos, la astrología, la quiromancia, la interpretación de presagios y de suertes, los fenómenos de visión, el recurso a médiums encierran una voluntad de poder sobre el tiempo, la historia y, finalmente, los hombres, a la vez que un deseo de granjearse la protección de poderes ocultos. Están en contradicción con el honor y el respeto, mezclados de temor amoroso, que debemos solamente a Dios.

2117: Todas las prácticas de magia o de hechicería mediante las que se pretende domesticar potencias ocultas para ponerlas a su servicio y obtener un poder sobrenatural sobre el prójimo -aunque sea para procurar la salud-, son gravemente contrarias a la virtud de la religión. Estas prácticas son más condenables aún cuando van acompañadas de una intención de dañar a otro, recurran o no a la intervención de los demonios. Llevar amuletos es también reprehensible. El espiritismo implica con frecuencia prácticas adivinatorias o mágicas. Por eso la Iglesia advierte a los fieles que se guarden de él. El recurso a las medicinas llamadas tradicionales no legitima ni la invocación de las potencias malignas, ni la explotación de la credulidad del prójimo.

COMENTARIO

Ya es común citar el prólogo al NUEVO CATECISMO ROMANO, donde dice que está destinado "a servir como un punto de referencia para los catecismos o compendios que sean compuestos en los diversos países". Para nuestro tema es un magnífico punto de referencia.

El primer texto no es sino la cita ya vista de GÁLATAS. Así que atenderé más bien al segundo texto del NUEVO CATECISMO ROMANO, que es toda una explicación de diversos textos escriturísticos. Y más que comentario, entresacaré las frases relevantes para nuestro tema. Y hago notar que mi comentario anterior, como es fácil de ver, está inspirado en este NUEVO CATECISMO ROMANO.

Pido al lector lea mis dos comentarios en unidad, para evitar repeticiones.

Sobre la idolatría, 2112 a 2114. "El primer mandamiento... exige al hombre no creer en otros dioses que el Dios verdadero. Y no venerar otras divinidades que al único Dios".

"La idolatría... consiste en divinizar lo que no es Dios... Trátese de dioses o de demonios..., de poder, de placer, de la raza, de los antepasados, del Estado, del dinero...".

Sobre adivinación y magia, 2115 a 2117. El NUEVO CATECISMO ROMANO critica la curiosidad malsana; y le contrapone la actitud del cristiano que es la de prever -es criticada la imprevisión irresponsable- junto con la confianza en la divina Providencia.

Todas las formas de adivinación (v. 2116), como recurso a demonios, médiums, astrología, quiromancia son rechazadas. Pero es capital el por qué de ese rechazo: porque suelen acompañarse del deseo de granjearse la protección de poderes ocultos, en contradicción con el amor que debemos solamente a Dios. Lo mismo se diga de las prácticas de magia o de hechicería (v. 2117), por las que se pretende domesticar potencias ocultas para ponerlas al propio servicio y obtener un poder sobrenatural sobre el prójimo.

Con estos datos pido al lector relea el último párrafo de mi comentario a los textos bíblicos, y el final del texto del NUEVO CATECISMO ROMANO. Se ve, por ejemplo, que no reprueba el uso de las medicinas llamadas tradicionales, pero sí el que se invoque a potencias malignas y se explote la credulidad del prójimo.

V. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES

A manera de acercamiento a la problemática

V.1 El secreto general de la magia reside en que el hombre queda identificado con la naturaleza. Qué raro que la naturaleza obedezca a un hombre así, cuando ya le comunicó sus secretos; o, si se quiere, qué raro que el hombre domine la naturaleza pues él sabe cómo funcionan los hilos energéticos ocultos. Hay sucesos triviales que a nadie llaman la atención, pues cualquier ser humano algo conoce de la naturaleza; pero en este ciclo atendemos a fenómenos que por no caer bajo el dominio común resultan inquietantes. Y desearíamos convertir esa inquietud en gozo.

V.2 Ciertas disciplinas esotéricas afirman que somos seres energéticos. Tal afirmación, al menos así, en bloque y sin distingos, no puede ponerse en duda. Baste observar que la temperatura de nuestro cuerpo es superior a la del medio ambiente, y por eso al tocar un cadáver nos parece helado, como salido del refrigerador; y no es que esté helado, sino que estamos acostumbrados a que el cuerpo humano, vivo, tenga una temperatura mayor.

V.3 Usando un lenguaje sencillo, los seres energéticos irradian energía al exterior. Un ejemplo sencillo lo tendríamos en una estufa que encendemos en la oscuridad y la ponemos en alto, de modo que no veamos su resistencia eléctrica encendida; se nota sin embargo un resplandor que irradia. Nada raro que nosotros tengamos aura, a manera de irradiación energética, aura invisible porque no cae dentro del espectro accesible a los ojos comunes y corrientes, pero visible a ojos con ciertas características naturales o adquiridas por ejercicio. Puede decirse que somos transmisores de energía.

V.4 **Las auras nos expresan**, pues el aura es algo de uno mismo, así como el rostro o los movimientos de las manos y del cuerpo expresan no sólo nuestro exterior, sino también el interior. No cabe parecer raro que personas expertas, al ver nuestra aura, puedan conocer mucho de nuestro interior.

V.5 Henri Bergson, uno de los filósofos estrella de este siglo, y que estudió mucho los fenómenos parapsicológicos, aunque no llegó a conclusiones decisivas, presentó en forma nueva una teoría antigua: **los seres humanos son receptores maravillosos de cuanto sucede en el universo entero**; de las diversas ondas que tienen que ver con nuestros sentidos todos, y tal vez también de los diversos pensamientos y voliciones, al menos en cuanto de alguna manera influyen, que influyen, en el cuerpo. Todo queda archivado en nuestro cuerpo, o, si se quiere, en el conjunto corpóreo espiritual que somos. El para qué de esos archivos con información tan enorme es algo que nos escapa, y a lo que tratamos de acercarnos en este curso de otoño. Por lo pronto ese conjunto que somos selecciona de esos archivos la información útil para el momento presente que vivimos, y es la que pasa a la conciencia cotidiana. El para qué de esa selección es obvio, pues nos permite atender eficazmente a los sucesos de la vida normal, que nos interesan vitalmente.

Si las cosas son así, podemos explicar multitud de fenómenos extraños. Bergson¹³ ilustra con un caso famoso en Francia. Durante la Primera Guerra Mundial, una señora tuvo de pronto una visión clarísima, como si estuviera ella misma ahí, del frente de guerra, y vio cómo caía su esposo. Cesó la visión, y la señora fue a preguntar a la oficina de informes sobre los soldados. La tranquilizaron: no había noticias. Pero al poco tiempo la llamaron: su esposo había muerto aquel día. Después, un soldado que había estado ahí llegó a visitar a la señora y le describió los sucesos y el lugar. Todo fue exactamente como ella lo había visto.

El fenómeno se explicaría según lo dicho, porque esa escena es grabada en todos los cuerpos del universo, pero sale del archivo

13 Henri BERGSON, *ŒUVRES*, 2e. edit, 1964, PUF, París, pp. 860-878 (L'ÉNERGIE SPIRITUELLE, III, (FANTÔMES DE VIVANTS).

escondido y aparece a la conciencia de una persona no sólo interesada vitalmente en ello, sino con características peculiares. Uso a propósito la vaga frase *características peculiares*, para indicar lo que suele llamarse *personas predisuestas*. Quizá ayude a comprenderlo, más que rebuscadas teorías, un símil del orden mecánico. Hoy día hasta los niños saben manejar la televisión; saben que con un botón la encienden o la apagan. Digamos que los seres humanos no sabemos cuál sería o cómo funcionaría esa especie de botón que haría aparecer a la conciencia un evento lejano en el espacio presente o pasado. Pero es posible que un aparato de televisión no tenga en orden los contactos, y que por alguna vibración especial, como ligero temblor por cualquier causa que sea, se encienda y se apague sola. Tal sería el caso de la señora, que sin haber hecho nada, de pronto ve la escena lejana.

Esto es, no es nada difícil explicar la clarividencia de presente y de pasado. La de futuro en rigor no se da; pero como algunas personas pretenden tenerla, estudiaremos el fenómeno en este ciclo.

V.6 A propósito de otros temas, dice el mismo Henri Bergson¹⁴ que un cuerpo está donde actúa, y no sólo donde se encuentra materialmente. Lo ejemplifico con el trivial ejemplo de quien me da una buena noticia por teléfono, o quien representa una comedia en la televisión, o a quien veo que va sonriente por la calle o en el trabajo. Yo, que he disfrutado todo ello, pasaré el día muy contento, aunque no me dé cuenta directa de la causa, pues me ha rodeado una atmósfera saludable. Supongamos en cambio que alguien me hace mala cara ya al salir de mi casa, que en el camino otro me niega un pequeño favor, y que en el trabajo un colega anda de un humor insoportable. Quizá no sabré ni por qué, pero ese día resulta pesado para mí, pues uno o varios me han circundado de una especie de smog maligno psíquico, aun físico. Estamos en el supuesto de que las diversas energías se entrecruzan e influyen una en otra. He mencionado actos que se dan al azar; pero hay otros que adrede tratan de influir, y lo hacen normalmente, como se da en los casos de una orden dada por un jefe, o de un intento de sugestión.

14 Henri Bergson, *ib.*, 667-703 (L'ÉVOLUTION CRÉATRICE, III, DE LA SIGNIFICATION DE LA VIE).

Nadie diría de los casos anteriores tan obvios, que sean casos de magia o brujería; sino que se **da un entrecambio de energías entre transmisor y receptor**. Se suscita la pregunta de si es posible realizar lo que en México se llama un *trabajito*, un hechizo o embrujamiento. Parece que la respuesta afirmativa no es de tanta maravilla, y lo estudiaremos en este ciclo, pues no se trataría sino del mismo entrecambio energético -y no de poderes preternaturales-, pero ahora dirigido por personas expertas con habilidad natural o con habilidad adquirida, por un conocimiento que el llamado mago o hechicero dirige y controla. Tan es así, que no sólo se da la habilidad de realizar un mal a alguien, sino también de protegerlo o de protegerse con técnicas naturales. Que el llamado brujo atribuya sus resultados a fuerzas preternaturales puede explicarse o porque él mismo así lo cree, ignorando que maneja fuerzas naturales, o porque con ello intente sugestionar a los demás y aumente así la posibilidad de éxito.

VI. BREVES NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO MAGICO, FILOSOFIA Y CIENCIA, en esquema¹⁵

Ya desde la aurora del pensamiento occidental se plantea el problema de lo uno y de lo múltiple. ¿Hay simplemente muchas cosas, y nuestra mente las unifica en la noción de un mundo? ¿O hay un mundo, y es nuestra mente la que hace las divisiones entre las cosas diversas? ¿Finito e infinito son dos, o una sola realidad? ¿Cuál es mi realidad más profunda, la de este momento, la de hace diez

15 Para este artículo aproveché estas obras, con adiciones y retoques míos: Juan David García Bacca, *EL POEMA DE PARMÉNIDES*, Impr. Univ., México, 1943; Juan A. Nuño, *LOS MITOS FILOSÓFICOS*, FCE, México, 1985, quien menciona a Lévi-Strauss, *PENSÉE SAUVAGE (EL PENSAMIENTO SALVAJE*, México, FCE, 1964). Henri Bergson, *L'ÉNERGIE SPIRITUELLE* (1919); y *L'INTUITION PHILOSOPHIQUE* (1911) publicado en el libro *LA PENSÉE ET LE MOUVANT* (1934); ambos en *ŒUVRES*, 2ª ed. París, PUF, 1963.

años, o la de dentro siete años? ¿Lo decisivo es la multitud de yo-es, o su unidad? Las preguntas son sin número en torno al problema general.

Parménides, ss VI-V a.C., es, en su poema LA NATURALEZA, canal del mensaje de la diosa. El mensaje divino es inefable, y Parménides no usa, para expresarlo, el nítido *logos*, sino el *mito*, esto es, un parpadeo, titubeo o balbuceo: hay la senda de la verdad, y la senda de la opinión. Siguen la primera quienes piensan el ser uno; la segunda, quienes piensan las cosas en su diversidad y no en su unidad de lo ente (así como amANTE es quien realiza el amar, y oyENTE quien realiza el oír, así ENTE es quien realiza el ser. Ente hay que entenderlo no como sustantivo, sino como participio activo).

Si pienso los jazmines en cuanto jazmines, hago botánica; los leones en cuanto leones, hago zoología; los astros en cuanto astros, astronomía; los ladrillos en cuanto ladrillos, albañilería; y en todos esos casos no estoy, en el fondo, pensando, sino solamente opinando; y lo que expreso no es sino opinión. Pero puedo pensar los jazmines en cuanto ente, los leones en cuanto ente, los astros en cuanto ente, los ladrillos en cuanto ente. Eso es lo que se llama pensar de veras, y cuando lo expreso estoy diciendo algo en verdad. Si en las últimas frases no atiendo a los nombres concretos como jazmín, león, astro, ladrillo, obtengo siempre ente; y ente no dice diversidad, sino la unidad en que todo confluye. Sólo hay verdad en el conocimiento de esa realidad total llamada ser. Parménides inicia así la gran corriente filosófica del ser, por donde irán grandes filósofos, como los escolásticos, Heidegger y otros, cada uno con su libre aportación.

El descubrir ideas que puedan ser miradas nítidas cada una diversa de la otra, es un paso siguiente, el de Platón. Antes de Platón, en Parménides, la **verdad** aparece como atmósfera luciente, unitaria, sin fisuras, ni condensaciones en puntos luminosos sueltos que serían las ideas platónicas. Parménides experimenta la misma impresión que el dormido cuando abre de repente los ojos a la luz del pleno sol: percibe un bulto de luz, una como inmensa esfera luminosa, radiante, tan deslumbrante que ningún objeto particular resulta en sí visible y separado. El ser de Parménides, dice García Bacca, está en

tensión, en estado de involución explosiva, de donde podrán salir jazmines, leones, astros, ladrillos y todas las cosas concretas. Platón ya ve estrellas distintas. El hombre primitivo, a lo Parménides, ve el universo en bloque; no se atreve ni a tocar nada; todo es tabú, sagrado, inviolable. El día que se atrevió a cortar una fruta, o matar un animal, o desviar algo de su curso debió temer destruir algo de sí mismo, o que se le viniera todo el universo encima. El hombre primitivo no se ve a sí mismo separado, sino en unidad frente al árbol, animales, ríos. Se siente unido por tantos hilos al universo entero, que por cualquier parte se puede jalar de él; y éste sería el principio de la magia. El hombre primitivo no sabe separar, dividir, cortar. El cosmos se lo dividieron después.

Juan A. Nuño hace ver que Aristóteles ya practica la separación en ciencias particulares, pero que es el mismo Aristóteles quien pone la primera piedra de la metafísica como ciencia del ser; y que con Aristóteles comienza el ciclo de las filosofías mágicas que aspiran a un saber total que llegue incluso hasta prefigurar el curso del mundo y de la historia.

Ya habíamos dicho que el principio general de la magia es precisamente el que el hombre esté hecho uno con el cosmos. El movimiento *New Age* vuelve a ver el cosmos en su unidad, y ahora con el apoyo de la ciencia actual, en su unidad energética, en que todo queda interrelacionado; y que aspira a reencantar de nuevo el mundo que los hombres habían desencantado. Aludimos también, en este artículo, páginas atrás, tratando de los *presupuestos fundamentales*, al parecer de Bergson, de que un cuerpo está no sólo donde se encuentra, sino también ahí donde actúa; esto es, en el cosmos entero.

Parménides, Aristóteles, Ortega y Gasset, Bergson tendrían un pensamiento mágico, no en el sentido de que ellos practicaran la magia, sino que piensan por dentro de la misma manera que por dentro funcionan los brujos al filosofar sobre el cosmos. Se distinguirían porque Parménides y Ortega y Gasset, desde sus alturas metafísicas, ven con desdén a los científicos, arrogancia en que no caen ni Aristóteles ni Bergson (¡extraña alianza!). Aristóteles fue quizá más científico que filósofo. Bergson considera el desdén de los

filósofos hacia los científicos como un insulto no sólo, ni tanto, a la ciencia, sino sobre todo a la filosofía misma, pues parecería insinuarse que la filosofía no tiene contacto con lo real. En este sentido es equilibrada la perspectiva de Bergson sobre el cosmos y el pensamiento. También se sitúa aquí el pensamiento mágico de Hegel. La unidad en sí, dentro de sí, del Absoluto, se exterioriza para sí, fuera de sí, y vuelve en sí y para sí. La dialéctica es un continuo desdoblarse y reunificarse; o usando una metáfora fácil, Hegel arma y desarma continuamente, separa y reúne, hacia la reunificación total. Y es que Hegel detesta los dualismos.

Juan A. Nuño pone también en la lista a Marx y a Engels. Aquí sólo recojo la mención que hace de Lévi-Strauss, quien se esfuerza por establecer que no hay ni oposición ni ordenación temporal entre magia y ciencia. La tesis vulgar atribuye a la magia la condición de preámbulo histórico de la ciencia; más bien habría que ponerlas en paralelo, como dos estrategias diversas de conocimiento. La magia privilegia los procedimientos intuitivos e imaginativos; la ciencia, la percepción y el raciocinio. Lévi-Strauss es neutral: ambas, magia y ciencia son válidas como enfoques de lo real. Son sincrónicas: pueden coexistir histórica y culturalmente.

Si ciertas filosofías de la totalidad tienden a despreciar a las ciencias, con mayor razón a la magia, desdeñada también por las ciencias. La magia, de su parte, imagina un conocer súbito e integral, en vez de trabajar pacientemente en las labores parciales; conoce lo todo y exige la subordinación de las partes a ese todo, y aun niega que los conocimientos parciales -ciencias varias- sean válidas, o a lo más les concede ser etapas momentáneas e insuficientes del conocimiento total. Así, coinciden las filosofías de la totalidad con el pensamiento mágico. Propio de éste es ver el todo como un cosmos necesario, compacto, cerrado, lugar de entrelazo de las causas, con rigurosa necesidad. Tal es la visión *holística* del cosmos. ¿Peligra la libertad humana? Aplican todos la causalidad mecánica también al mundo del espíritu? No parece que lo hagan todos. La magia es omniexplicativa: y en esto coincide con las filosofías totalizantes como las de Spinoza y de Hegel, y por otro lado también con ciertas tendencias científicas que aspiran a una ciencia unificada bajo el esquema de totalidad.

VII. BASES GENERALES DE LA ASTROLOGIA, Y SU ALCANCE

VII.1 Es difícil negar que los astros influyan en las personas. El dato más evidente, mencionado ya desde antiguo, es el influjo material del sol sobre los seres vivos de nuestro planeta, o el de la luna sobre las mareas; o el influjo psíquico sobre los lunáticos. Los demás astros o grandes masas materiales y energéticas, tendrán también su influjo sobre nuestro planeta aunque no sea tan obvio. Siendo el ser humano, o constando de energía material, parece claro que también habrá algún influjo sobre nosotros, si se quiere del orden energético material, pero que no puede dejar de pervadir el orden del psiquismo.

VII.2 A lo largo del tiempo mucha gente ha estudiado este punto, y publicado obras de mayor o menor valor. Personalmente creo que se está todavía lejos de establecer conclusiones científicas. Entre los grandes no puedo dejar de citar al sabio franciscano Roger Bacon, del siglo XIII, de vastos intereses en el orden de la ciencia.

VII.3 Suponiendo, y es mucho suponer, que se contara con conclusiones válidas científicamente, considero que habría una manera sana de usar la astrología. Usando las diversas variables del caso, una persona conocería el influjo material o psíquico que los astros pudieran ejercer para tal fecha. Entonces esa persona toma, en el orden del espíritu las decisiones convenientes, y las lleva a cabo en el orden externo.

VII.4 Lo malo del asunto es que el recurso a la astrología puede ser conducido por, o conducir a, dos funestos errores. El primero, atribuir los efectos a poderes mágicos provenientes de un ser o seres independientes de Dios, lo cual ha reprobado siempre la Sagrada Escritura. Otro, el claudicar la propia libertad y responsabilidad. En efecto, mucha gente ve en la astrología una especie de fatalismo o determinismo contra el cual nada se puede hacer. Este caer en fatalismos no tiene nada que ver con el cristianismo, que deja siempre a salvo la libertad. Pero tenemos miedo de ser libres, de tomar las propias decisiones y el rumbo de nuestra vida; y en el fondo

nos gusta que nos digan: tal es tu destino. La opinión de Roger Bacon es que los astros sí influyen de alguna manera en nosotros, pero que no tocan el libre albedrío.

Como comentario añadido una experiencia casual que tuve hará unas dos décadas en Berlín. Compré un periódico muy popular entre los obreros, que cada día presentaba horóscopos. Ahí mismo se advertía que la dirección del periódico no se responsabilizaba en caso de que algún horóscopo no se realizara. Lo más notable fue un artículo de ese día, con entrevista a un alto jefe de gran industria alemana. Se había dado órdenes a los jefes de personal que lo primero que hicieran fuera recibir a los obreros y preguntarles por su horóscopo. Caso de que el horóscopo resultara negativo, el jefe de personal obsequiaba un día de descanso a ese obrero. La medida resultaba cara, pero la experiencia arrojaba que salía más caro el dejar trabajar ese día al obrero. De hecho se producían accidentes de trabajo en que el obrero quedaba dañado físicamente, y echaba a perder maquinaria o herramientas. Parece obvia la explicación: el obrero se dejaba seducir o sugerir por el horóscopo leído. Y lo mismo puede suceder a cualquiera de nosotros: por la confianza puesta en el horóscopo programamos hasta la última célula de nuestro cuerpo para uno u otro desastre. Un hombre comete un asesinato y va dar a la cárcel; le echa la culpa al destino, al influjo de los astros; y con eso abdica de su libertad.

VII.5 Hoy está muy extendido en todo el mundo; no sé si Francia o Alemania se lleven la palma en el recurso a la astrología. Algunos por divertirse; otros más en serio; pero me temo que la mayor parte de la gente caiga en los errores mencionados.

VIII. ESOTERISMO

Bajo el nombre de *esoterismo* se comprenden ciertas doctrinas que no se comunican a todos indiscriminadamente, sino sólo a ciertas personas selectas. Es sabido que Platón tuvo escritos esotéricos, exclusivos para los miembros de La Academia; y Aristóteles lo

mismo, para los miembros de El Liceo; que ambos tuvieron también escritos exotéricos dirigidos a toda clase de público; y que curiosamente, perdidos los escritos esotéricos, se conservaron más bien los exotéricos de Platón; mientras que sucedía lo contrario con Aristóteles. En el párrafo I de este artículo, veíamos que la cultura náhuatl se hizo esotérica con motivo de la conquista, pero que ahora se estaba abriendo al exterior.

En la materia que nos ocupa son famosas desde antiguo las *doctrinas esotéricas*, una alta sabiduría que no se comunica a todos, pues no todos entenderían; pero tampoco a todos los que entenderían, pues algunos de ellos usarían esos conocimientos para hacer daño. Esas doctrinas recogen una enseñanza muy antigua, que se remonta por ejemplo al rey Salomón, y aun antes a tiempos remotos en Egipto, en especial a Tot, en griego Hermes Trismégisto, o el tres veces grande, Maestro de maestros. La enseñanza supuestamente se ha mantenido intacta por un reducido número de hombres de cada época. Lo que se publica puede ser entendido a un cierto nivel, por cualquier lector; pero en el nivel profundo lo comprende sólo el verdadero discípulo, así que no obsta el que se publiquen muchos libros, pues, aunque sean entendidas las frases, quedan veladas a quienes no corresponde.

En este ciclo nos acercaremos, hasta donde sea posible, a estas doctrinas. En el párrafo siguiente, el IV de este artículo introductorio al ciclo, pondremos un esquema del Kybalion egipcio. La presentación del párrafo presente, tan general, se dirige a un objetivo concreto que pasamos a ver.

Las doctrinas esotéricas afirman que a lo largo de la historia han tenido maestros muy elevados, a quienes dan títulos diversos, como el de *avatares*, y citan nombres. En las listas diversas aparecen siempre Pitágoras y Jesús; y algunos consideran a Jesús como el más grande de todos, y no dudan en llamarlo *Hijo de Dios*. Dicen que Jesús viajó a Oriente, y que ahí fue iniciado. Se fundan en el llamativo silencio de los evangelios sobre el tiempo de la vida de Jesús entre los 12 años, cuando se les perdió a sus padres en el templo de Jerusalén y los 27 ó 30, cuando empezó su vida pública. Esto es, la sabiduría de Jesús, su doctrina y milagros, la recibió de otros

grandes Maestros. Con ello niegan implícitamente la divinidad de Jesús. Tales aserciones son presentadas como incontrovertibles. Notemos sin embargo que no aportan ninguna prueba histórica de que Jesús haya realmente viajado tan lejos en esa época; y que toda la fuerza de su argumento se funda en la premisa de que siendo tan maravillosas la sabiduría y la vida de Jesús, *tuvo* que haberla recibido de otros maestros. Esa verdad, como lo hice notar, que casi nadie duda en llamarlo *Hijo de Dios, Cristo, llevado por el Espíritu*; pero si se atiende bien a las frases, eso también se dice de los maestros. En el cristianismo sucede lo mismo con nosotros, pero hay una seria diferencia, que en el cristianismo Jesús es Hijo de Dios por naturaleza; nosotros lo somos por gracia. Por lo demás parece no valer el gran argumento del silencio de los evangelios sobre la época mencionada de la vida de Jesús; porque en realidad el silencio no es tan absoluto. Cuando Jesús fue a Nazareth, su *patria chica* y "se puso a enseñar en la sinagoga, la muchedumbre se maravilló diciendo: ¿De dónde le viene a éste tales cosas, y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada, y cómo se hacen por su mano tales milagros? ¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José y de Judas de Simón? Y sus hermanas ¿no viven aquí entre nosotros? Y se escandalizaban de él" (cf. Mc 6, 1-3, y otros pasajes similares). Nazareth era pequeño; Jesús bien conocido como el carpintero del pueblo; y por eso la gente se maravillaba, lo cual no hubiera sucedido si Jesús hubiera viajado un buen tiempo al exterior.

IX. EL KYBALION. Esquema

IX.1 1ª parte: Los principios herméticos¹⁶

Mentalismo. Primer principio hermético: Todo es mente. El *todo* es espíritu o mente, por más que se oculte bajo apariencias materiales o energéticas. Esto es, la verdadera naturaleza de la energía y de la materia es espíritu. La filosofía especula sobre lo cognoscible; la religión intuye la existencia del *todo* y la relación entre uno mismo y El. Y no que diga que el *todo* es mera energía material; es más bien mente viviente; inefable, infinito, absoluto, eterno, inmutable. [El *todo* equivale a lo que unos llaman Dios; los griegos, *ὄψια*; Hegel, Absoluto ...]. Si el el cosmos es de naturaleza espiritual o mental, la transmutación mental es el arte de cambiar las condiciones del universo, trátase de la energía o de la muerte. Tal transmutación es la magia. [En su momento, haremos las precisiones convenientes sobre el uso de ciertas nociones; aquí, por ejemplo las de *material*, *espiritual*, *mental*.]

Correspondencia. Segundo principio: Como arriba es abajo, como abajo es arriba. Desconocemos muchos planos, pero aplicándoles este principio llegamos a comprender mucho de ellos. La filosofía hermética considera que el universo puede dividirse en tres grandes clases de fenómenos, conocidas como los tres grandes planos: plano físico, plano mental y plano espiritual.

Vibración. Tercer principio: Nada está inmóvil; todo se mueve, todo vibra. Desde el más puro espíritu hasta la más grosera forma de materia, todo está en vibración. El estudiante aprende a controlar sus propias vibraciones. Los maestros ven en el principio el cetro del poder. Recordar a Heráclito.

16 De entre la inmensa literatura extraigo el presente esquema del libro: TRES INICIADOS, EL KYBALION, ESTUDIO SOBRE LA FILOSOFÍA HERMÉTICA DEL ANTIGUO EGIPTO Y GRECIA, Kier, Buenos Aires, 1975. Ocasionalmente hago retoques de vocabulario, para mayor claridad. Mis breves comentarios personales los coloco entre paréntesis cuadrados.

Polaridad. Cuarto principio: Todo es doble; todo tiene dos polos; todo, su par de opuestos. Los semejantes y los antagónicos son lo mismo; los opuestos son idénticos en naturaleza, pero diferentes en grado; los extremos se tocan; todas las verdades son semiverdades; todas las paradojas pueden reconciliarse. Para los hermetistas el conocimiento a fondo de este principio permite comprender los propios estados mentales y el de los demás; y, desde luego, les permite influir en ellos.

[Algunas frases tienen fuerte sabor hegeliano. Pero el problema general lo trataron los filósofos griegos presocráticos; se preguntaban, por ejemplo si calor y frío eran dos realidades diversas, o sea, si lo que había en el mundo era mera multiplicidad; o si calor y frío no eran en el fondo sino lo mismo, pero en diverso grado; y lo mismo se planteaban respecto de seco y húmedo. La doctrina hermética así lo afirma; y extiende a todos los terrenos esa polaridad; como arriba y abajo, luz y oscuridad. En muchos casos el principio es obvio. Pero el problema se complica cuando los herméticos extienden el principio al terreno moral. Amor y odio serían la misma realidad, pero en diverso grado; y lo mismo sucedería con el par Bien y Mal. No parece poder objetarse que amor y odio coincidan en la noción y realidad de *sentimiento* y de *pasión*, pero parece difícil admitir que entre ellos no haya sino diferencia de grado, y que no haya un salto cualitativo entre ellos. El afirmar que así como hay izquierda hay derecha; como un arriba, un abajo; como un sur, un norte; así hay también bien moral y mal moral, parece una especie de justificación metafísica del mal. Los escolásticos, siguiendo a Platón y a Plotino, dicen que el mal ¡no existe! en cuanto realidad metafísica, sino que lo definen como la ausencia privativa del bien que debería haber sido puesto. Hegel, al menos como lo ve Kierkegaard, vendría a coincidir con los herméticos en esta especie de justificación metafísica del mal moral. Por ejemplo, el Adán inocente tiene que pasar dialécticamente a su contrario, Adán pecador. Y la reunificación de los dos momentos sería Adán redimido. Esto es, que tanto el pecado de Adán como la redención realizada por Cristo serían momentos necesarios dialécticamente. De hecho, los herméticos no niegan la libertad humana.]

Ritmo. Quinto principio: Todo fluye y refluye, todo tiene sus periodos de avance y retroceso, todo asciende y descende; todo se mueve como un péndulo. El ritmo es la compensación. El principio se manifiesta en la creación y destrucción de mundos, en el progreso y decadencia de las naciones, en los estados mentales del hombre. Los hermetistas no pueden impedir que el principio opere, pero han descubierto ciertos métodos para escapar a sus efectos. El Maestro se polariza a sí mismo, conscientemente, en el punto donde debe quedarse, y neutraliza la oscilación rítmica pendular que tendería a arrastrarlo hacia el otro polo.

Causa y efecto. Sexto principio: Toda causa tiene su efecto; todo efecto tiene su causa; todo sucede de acuerdo con ley. La *suerte* no es más que el nombre que se da a una ley no conocida... Nada escapa a la ley. Los maestros utilizan el principio en vez de ser sus instrumentos; obedecen sin más a la ley de causa y efecto en los planos superiores al que se encuentran, pero colaboran para regir en su propio plano.

Generación. Séptimo principio: Todo tiene sus principios masculino y femenino. En el mundo físico este principio se manifiesta como sexo, pero en los planos superiores toma formas más elevadas. Los herméticos afirman con nitidez que nada tienen que ver con prácticas degradantes. Como ejemplos en el orden físico se citan por ejemplo: atracción y repulsión. En el ser humano se hace la distinción entre el *yo* y el *mí*. El aspecto de *mí* incluye gustos, sentimientos, hábitos, características; los diversos estados de conciencia, que son producidos; así que el *mí* es una especie de matriz mental, o la parte femenina. Quien los produce es el *yo*, que sería la parte masculina. Digamos que el *yo* proyecta una energía al *mí*. En los fenómenos telepáticos se ve que la energía vibratoria del principio masculino de una persona (transmisor) se proyecta hacia el principio femenino de otra (receptor). Y así también en la sugestión e hipnotismo. [El *yo* vendría a ser la *substancia* de los escolásticos; el *mí*, los *accidentes*, especialmente los psicológicos.]

Este principio no se aplica al *todo* en cuanto tal, pues está más allá del género; el *todo* no es dual, sino *uno*; pero sí se aplica el principio cuando el *todo* se manifiesta en el plano inferior de la

generación o creación. [Los pensadores que, como Parménides, Plotino y Spinoza, ven las cosas desde el balcón de la eternidad, suelen tener problemas para explicar este cosmos cambiante. También para los hermetistas este cosmos cambiante es una paradoja, pero insisten en que se le debe tratar como algo real, y no aceptan que los discípulos lo vean como irreal. Se trata del problema de lo uno y de lo múltiple, bajo su aspecto infinito-finito, que los escolásticos trataron de resolver con la doctrina de la analogía. Los herméticos hablan de planos diversos; reconocen la materia como algo real, pero al mismo tiempo no la ven como una cosa en sí, ni como si tuviera existencia separada de la mente del *todo*. En su momento veremos hasta qué punto se trata o no de panteísmo.]

IX.2 2ª Parte: Los axiomas herméticos (selección)

1. Para cambiar tu estado espiritual, cambia tu vibración. Se requiere atención y voluntad deliberada.
2. Para destruir un grado de vibración no deseable, opera con el principio de polaridad, y concentra tu atención en el polo opuesto al que deseas suprimir. Por ejemplo: si tienes miedo, es inútil tratar de matar el miedo; más bien cultiva el valor.
3. La mente... puede transmutarse de grado en grado, de vibración en vibración. Es posible entonces cambiar nuestra propia polaridad, así como la de los demás.
4. El ritmo puede neutralizarse mediante el arte de polarización. Ya dijimos que el Maestro, elevándose mentalmente al plano superior, hace que la oscilación del péndulo mental se manifieste en el plano inferior, mientras él permanece en el otro, y libra así, a su conciencia, de la oscilación contraria. El Maestro se sitúa más bien en el *yo* que en el *mí*.
5. Nada escapa al principio de causa y efecto; pero uno puede emplear las leyes del plano superior para dominar a las del inferior. Así se convierte uno en causa, más que quedar reducido a mero efecto. Los herméticos avanzados buscan un plano de acción mental superior, y dominando sus propias cua-

lidades se crean un nuevo carácter, cualidades y poderes, mediante los cuales se sobreponen a su ambiente ordinario; son directores en vez de dirigidos.

6. La verdadera transmutación hermética es un arte mental. O sea, que el ambiente externo se influencia mediante el poder de la mente. El *todo* es mente; el cosmos es mental.

X. CHAKRAS FUNDAMENTALES DENTRO DEL CUERPO, Y SUS FUNCIONES, en esquema

Nota: Chakra es un centro energético. Hay innumerables en nuestro cuerpo, pero se suelen citar los siete más importantes. El que uno ande bien o mal influye en el estado de los chakras, que pueden sentirse o visualizarse. Inversamente, si modifico el estado de los chakras eso refluye en mi estado general. Hay técnicas de manejo de chakras, por ejemplo, masajes energéticos.

1er. Chakra RADICAL: Localizado en la base de la espina. Tiene que ver con la supervivencia: programación para mantener vivo el cuerpo. Si mi cuerpo se ve de súbito en grave peligro, o si mis condiciones de subsistencia son precarias, *algo pasa* en este chakra, y el iniciado puede darse cuenta no sólo de que algo pasa, sino de *qué pasa*.

2o. Chakra BASAL: Tres dedos debajo del ombligo. Percepción de sentimientos y emociones de otras personas; de vibraciones ajenas (en casos extremos, duplicación de emociones). Creatividad emocional; sentimientos sexuales y sensuales.

3er. Chakra PLEXO SOLAR: Dos dedos encima del ombligo. Distribución de energía. Trabaja como el motor energético o bomba, distribuyendo energías vitales a través del cuerpo. Se relaciona con

la unificación de nuestro poder a nivel espiritual. Es la llave para descubrir y adueñarnos de nuestro potencial humano.

Experiencias astrales: experiencias del ser fuera del cuerpo (sueños, distracciones). Memoria astral: de las experiencias astrales. (Cordón de plata)

4o. Chakra CARDIACO: A la altura del esternón. Relacionado con la afinidad consigo mismo, o con una persona, o grupo.

5o. Chakra COMUNICATIVO: En la hendidura de la garganta. Habilidad de oír seres sin cuerpo físico. Voz interior, o comunicación entre la personalidad y el ser. Telepatía, banda amplia: comunicación no verbal con grupos de personas. Telepatía, banda angosta: comunicación no verbal con una o dos personas. Intuición pragmática: intuición precognitiva comunicativa.

6o. Chakra FRONTAL: En el centro de la cabeza, o tercer ojo. Clarividencia: habilidad de ver energía y/o seres sin cuerpo. Intuición: llega a un concepto o conclusión sin usar los procesos lógicos.

7o. Chakra CORONA: En la cima de la cabeza, o mollera. Comunicación con la energía cósmica. Habilidad de dejar el cuerpo físico propio y permitir la entrada de otro ser o entidad con fines comunicativos.¹⁷ Dos factores esenciales: un alto grado de programación genética a nivel físico, y el consentimiento del ser para dejar el cuerpo enteramente. Conocimiento: habilidad de simplemente estar y saber.

17 En mi interpretación personal, ese "permitir la entrada de otro ser o entidad" no es sino el acceso al gran archivo de datos que tenemos, según lo insinué en *presupuestos fundamentales* de este artículo, y que discutiremos a lo largo del ciclo.

XI. NEW AGE, NUEVA ERA, en esquema sucinto

XI.1 Notas iniciales: Este tema ciertamente no pertenece a nuestro ciclo; ni hemos tenido conferencias al respecto, de manera que no hay memorias que publicar en XIPE-TOTEK. Sin embargo ahora presentamos un esquema sucinto precisamente para precisar los horizontes de nuestro ciclo; en este caso, por qué terreno no incursionamos. No pretendo tomar partido ni en pro ni contra, sino hacer una presentación lo más neutralmente objetiva que sea posible. Y no que rehúya el hacerlo, sino que no es éste el momento. Ya de salida el tema es difícil, por lo casi imposible que es dar una definición. Para muchos *New Age* es simplemente un tipo de música moderna; pero se trata de algo más. Siendo difícil definir fenómeno tan complejo, se suele describir con algunos rasgos típicos; pero no cada entusiasta de *New Age* presenta todos esos rasgos. Expongo aquí más bien mi propio resumen de algunas lecturas, y mis puntos de vista, que corresponden al modo como suele presentarse el fenómeno en México -y no en Europa o en otras partes-, y que me parecieron útiles para los asistentes a nuestro Curso de Otoño 1993 en Guadalajara.¹⁸

XI.2 Nueva Era: En 4320 a.C. el sol entró en Tauro, y aparecieron las religiones de Egipto, Creta y Mesopotamia, que adoptaron el toro como emblema divino. En 2160 a.C. el sol entró en Aries, y apareció la religión mosaica que tomó el carnero como símbolo de la divinidad. El 21 de marzo del año 1 de nuestra era, el sol entró en Piscis, y apareció la religión cristiana, con el pez como

18. Uso libremente varias fuentes de datos, en especial el editorial de la CIVILTÀ CATTOLICA, 142 (1991/IV 541-552), II *New Age*. UNA NUOVA SFIDA PER IL CRISTIANESIMO. De esta obra, Elisa García presenta un extracto en español: *New Age, un Nuevo Reto para el Cristianismo*, en SELECCIONES DE TEOLOGÍA, Barcelona, v. 32, No. 126, abr-jun 93. Es magnífica la presentación del Cardenal Godfried Daneels, en su Carta Pastoral LE CHRIST OU LE VERSEAU (CRISTO O ACUARIO) Malinas 1990, Cristóbal Sarríás, LA NUEVA ERA, Sal Terræ, septiembre 1992, Santander. De gran interés es la INSTRUCCIÓN PASTORAL SOBRE EL NEW AGE de Norberto Rivera Carrera (7 de enero 1996, México-Tenochtitlán), Arzobispo de la ciudad de México, elevado a la púrpura cardenalicia en febrero 1998), que decidí no tomar en cuenta para

símbolo de Cristo. Ahora el sol está pasando de Piscis a Acuario, símbolo de la abundancia, y entrará en él hacia el año 2160. O sea, el cambio de época cada 2160 años -algunos dan otras cifras- conlleva grandes cambios en el universo. Según otra versión complementaria, Piscis representa la mente, tan poderosa que tiene dominado al hombre; lo que simbolizan los peces, encerrados en el agua o mente. Diríamos que el hombre pisciano es mera mente, y olvida o desdeña otros aspectos de su realidad. **Acuario**, el hombre con su cántaro que derrama agua -esto es, que la domina-, domina la mente, ya no es esclavizado por ella. La Nueva Era es la era acuariana, cantada por los hippies en los sesentas, la era del amor, de la paz, de la fraternidad universal, de la luz, de la abundancia.

La religión correspondiente será mundial, reconciliará todas las religiones mostrando su origen y objetivo común. La moral será también común, fundada en la verdad eterna. Y *el Cristo* será universal. La Nueva Era no será obra de una sola persona ni de un grupo a manera de líder, sino la *dulce conjura* de muchos; ni se da en ellos estructura jerárquica; esto es, no tienen la pretensión, como algunos pudieran pensar, de crear una iglesia paralela. Podríamos decir que estamos ante un anhelo espiritual de realizar lo que no se ha realizado. Da la impresión de que para los de Nueva Era el cristianismo de hoy -al igual, y quizá no tanto como las instituciones de otras religiones- sería una institución esclerotizada por el formalismo, legalismo, racionalismo y autoritarismo tanto en el terreno de la fe como en el de la moral. Algunos critican *la institución* en sí misma; la mayoría, sólo la manera como la realizan los diversos encargados de ella.

Todo esto es inquietante si sigue uno de los posibles caminos lógicos, que de hecho algunos podrían seguir: que los de *New Age* nieguen los dogmas y la moral. No sería quizá tan inquietante, si

este artículo, pues su Instrucción fue muy posterior a nuestro ciclo OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES, donde los puntos que aquí se exponen aparecieron en el folleto de trabajo de que dispusieron los asistentes a las conferencias. La mencionada Instrucción se debe tomar en cuenta cuando se aborde explícitamente el tema.

podiera establecerse un diálogo para precisar nociones y objetivos. Menciono muy de pasada solamente uno de los temas del diálogo, en cuestiones morales, que suele desconocer el gran público: los maravillosos instrumentos que grandes pensadores, por ejemplo Tomás de Aquino, han proporcionado a la Iglesia: el discernimiento, que encuentra la medida en lo que es difícil de medir, como el punto medio en las virtudes morales; o la *epiqueya*, considerada por Tomás la reina de las virtudes morales; por no hablar de la *gnome*. Con ese instrumental se desvanecerían las dificultades de muchos jóvenes contra lo que consideran estrechez de la moral cristiana.

Otro peligro posible sería que por afirmar *el Cristo universal* se niegue la divinidad de Jesús de Nazareth. Algunos sí lo hacen, y presentan a Jesús simplemente como un gran iniciado, como vimos en el párrafo VIII de este artículo, que recibió su sabiduría de supuestos viajes a Egipto o a la India -va implícito que no sería Hijo de Dios en sentido estricto-; pero esta idea no puede atribuirse sin más a todos los de *New Age*.

XI.3 Los de *New Age* buscan una espiritualidad: *Subjetivamente* sienten frialdad, incompreensión y falta de seguimiento de parte de las Iglesias establecidas, cuando quisieran intimidad y muestras de interés y cercanía. Además, por un malentendido, difícilmente atribuido a ellos, ven en varias religiones, en particular el cristianismo, una religión fundada en el miedo. Y se han sentido atraídos por las religiones orientales, en particular por las prácticas del hinduismo yogui, y del budismo zen. No siempre se da el caso de cambio de religión; en México es excepcional. Más bien conservan la propia religión, pero les atrae el tipo de meditación oriental para encontrar lo divino. Seguramente no se les ha sabido comunicar los tesoros y posibilidades de los diversos tipos de oración y meditación cristianos, a que ellos, en su búsqueda, tienden por instinto certero.

A los ojos de las precisas y finísimas definiciones clásicas del cristianismo, es claro que la expresión verbal de algunos de *New Age* es en ocasiones ambigua, aun heterodoxa, especialmente en el caso de ciertas famosas damas, grandes vedettes, de Estados Unidos. Por ejemplo cuando algunos dicen que aspiran a la experiencia mística que les haga sentir que son una centella de la Conciencia absoluta;

que buscan el ensimismamiento y la iluminación, para experimentar la identificación con el Absoluto universal; y en esa fusión con el Uno llegar a la paz total. La expresión es defectuosa; y fácilmente puede leerse como la negación de la trascendencia de Dios, o la afirmación del panteísmo. Pero habría que ver si no hay otras lecturas posibles; y, con el ánimo de que al cristiano nada le es ajeno, tratar de ver lo que hay en el interior, esto es, si hay una búsqueda sincera de la cercanía con Dios. Hemos de reconocer que los grandes místicos del cristianismo y de otras religiones, tienen dificultades para expresarse; y ellos mismos reconocen que no se expresan, sino que a lo más balbucean. En mi opinión los pensadores católicos podrían afocar más al interior de las personas y a lo que quieren decir, que a sus formulaciones titubeantes o incorrectas.

Por otro lado no resulta estrambótico decir que, algunos, no todos, los de *New Age*, intentan llegar a una espiritualidad en contra de unos valores materiales groseros que en aras del poder y de la riqueza oprimen, ahogan y aplastan al ser humano, comenzando por segregarlo del todo, a manera de célula sola; desligándolo así de bellas posibilidades.

XI.4 Los de *New Age* toman el modelo científico: Según el cual la materia no está constituida por partículas, sino por ondas energéticas. Y consideran el universo como una totalidad, un organismo en que las ondas energéticas se interrelacionan e interactúan entre ellas. Se pueden ver las cosas del mundo en su diversidad; pero en este modelo se ve la unidad fundamental de todo, como vibraciones energéticas. Tal es el **modelo holístico del cosmos**. Gran parte de la música Nueva Era intenta introducirnos en esa atmósfera cósmica. La manera holística de ver el cosmos no es nueva; ya los griegos antiguos lo veían como un gran animal vivo, y por ende con alma.

Y se presenta el intento de reencantar y resacralizar el cosmos, de devolverle su magia, pues los intelectuales exagerados, han desencantado el mundo. Si afocamos la palabra *todo*, y le damos un sentido rígido, diremos que los de la *New Age* niegan la diferencia entre espíritu y materia, entre Dios y el hombre. Pero eso no lo hacen todos los de *New Age*, y no puede caracterizarse así todo el movimiento *New Age*.

XI.5 Se dice que los de la *New Age* recurren a la psicología: Por ejemplo a la de Jung, sea para una terapia, sea para ampliar la conciencia y la experiencia llamada mística. Se proponen desarrollar el hemisferio derecho del cerebro -privilegiado en Oriente-, sede del instinto, la emoción, la fantasía, los sueños, la intuición, y armonizarlo con el hemisferio izquierdo -privilegiado en Occidente-, sede de la razón, el lenguaje y el cálculo. Parece muy legítimo ese deseo de **armonía** consigo mismo, con Dios, con los demás hombres, y con la naturaleza, de ahí el interés ecológico de la Nueva Era. Tal ideal no es en realidad tan nuevo, sino muy antiguo; baste citar a Platón y las culturas prehispánicas de nuestro continente, por ejemplo la náhuatl. Si se desdeña la inteligencia, se cae en algo nada humano que es lo irracional; si la inteligencia desdeña otros aspectos se cae en otro escollo también nada humano, en otra mutilación.

En el campo psicológico, algunos recurren a las **experiencias límite**, como revivir el propio nacimiento, o viajar a los umbrales de la muerte; experiencias llamadas transpersonales: al salir del propio yo, la conciencia se dilata hasta sentirse uno con la conciencia universal, con la energía cósmica. Si se quiere podría decirse que se trata de un viaje al origen del cosmos, al famoso átomo inicial de Laplace, de entropía cero, de la energía de donde brotó el universo. Dirimir hasta dónde se trata de una meditación espiritual, o de mera fantasía, es algo que sobrepasa los límites de este pequeño artículo, que trata simplemente de indicar algunas pistas de por dónde van los de Nueva Era.

A la experiencia mencionada ayudan como excelentes provocadores, catalizadores o aceleradores la **música, danza y artes marciales**. Habría que ver con fina atención las semejanzas y diferencias con la meditación occidental, *más bien* de tipo intelectual, aunque no exclusivamente de tipo intelectual. Ya señalé antes que muchas personas desconocen, lamentablemente, los tesoros de la meditación cristiana. Baste citar a Ignacio de Loyola, que propone modos tan diversos de oración, como la intelectual de meditación por tres potencias, el discernimiento a base de mociones, y la aplicación de sentidos; en el primer método predomina el trabajo intelectual, y no en los otros dos; pero el intento de todos, también del primero, no es la mente, en último término, sino ante todo el corazón.

Algunos de *New Age* usan alucinógenos para *facilitar* las experiencias dichas. Qué tanta validez pueda tener tal medida, es punto que no tocamos aquí,¹⁹ pues el uso de alucinógenos *no* es característica de *todos* los que se consideran ser de la Nueva Era.

XI.6 Entre los rasgos de *New Age* se menciona a los canales, variante del espiritismo: No es necesaria una sesión especial; algunas personas de pronto sienten recibir mensajes de difuntos o de entes superiores, por ejemplo voces, o visiones, mensajes a veces apocalípticos. Suele decirse que este fenómeno consueña con la visión holística de que todo es uno, incluso espíritu y materia, Dios y hombre. Dejando de lado que no todos los de *New Age* tienen esa visión reduccionista, está el hecho espontáneo de personas, que sin pensar en *New Age* tienen la sensación de sentirse canales. No puede dudarse siempre de que les suceda algo real, y de que lo interpreten como mensaje; habría que tratar de explicar por qué les sucede eso, y cuál sería la verdadera explicación, tema que ciertamente pertenece a nuestro ciclo.

XI.7 En el aspecto médico suelen recurrir a las medicinas alternativas: Como homeopatía y acupuntura, también con la noción de armonía: atender no sólo el punto directamente enfermo, sino todo el cuerpo; es más la psiqué misma. La idea no es tan reciente; se remonta al menos a Platón, diálogo CARMIDES, que la reproduce como ya antigua.

XI.8 Nota final: Decía al inicio que *New Age* es un fenómeno complejo, pues cada simpatizante tiene características variadas, que no se pueden atribuir a todos, y falta una definición precisa. Y pido excusas a nuestros lectores por no presentar afirmaciones absolutas, sino que continuamente usaba frases como "algunos de la Nueva Era" o "no todos", o "no necesariamente", pero tratando de ser objetivo no podía hacer otra cosa, y caí en la cuenta de que está por establecerse aquello que es común (Aristóteles diría *la esencia* de la

19 Sí lo hicimos en nuestro Curso de Primavera 1992, ciclo de conferencias sobre la problemática de las *drogas*, y cuyas memorias aparecieron en la revista XIFE-TOTEK, 1995.

Nueva Era; algo que quizá se intuye, pero no se deja atrapar con precisión conceptual). Añádase que algunos críticos incluyen a sectas satánicas, a grupos que buscan estados alterados de conciencia -en realidad por estudio, diversión o terapia-, a gnósticos, a quienes aceptan la reencarnación y la doctrina del karma, a quienes recurren al tarot o lectura corporal o de manos, a quienes usan cristales como talismanes armonizadores del cuerpo, o intentan contacto con la tierra o con el cosmos superior para llenarse de energía. En fin, que algunos consideran a *New Age* como un eclecticismo que toma cuanto le viene bien. El artículo mencionado de la CIVILTÀ CATTOLICA hace al final equilibrado balance, subrayando que de caer en los peligros que he mencionado, *New Age* se opone radicalmente al cristianismo; sin embargo advierte que en todo caso los movimientos espirituales de hoy, incluido *New Age*, merecen toda nuestra atención, pues en esos movimientos hay personas que buscan sinceramente a Dios y que quieren dar sentido a la propia vida. La actitud del cristiano debe ser de escucha, de diálogo y de discernimiento crítico. El título del artículo es ya en sí fascinante: NEW AGE, UNA SFIDA PER IL CRISTIANESIMO. Coincide con una de las frases tajantes del Don Juan de Carlos Castaneda: "En cuanto le acontece, el guerrero no ve ni premios ni castigos, sino un desafío (*sfida*), una provocación para dar lo mejor que puede, más allá de sus posibilidades".





FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE UNA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA*

Dr. Antonio González, SJ**

La llamada ética del discurso de K. O. Apel ha encontrado una acogida favorable en América Latina.¹ Se trata sin duda de una acogida justificada: la ética del discurso intenta una fundamentación de la ética que no pierda de vista la actual situación del mundo. Frente a todo escepticismo y frente a todo relativismo cultural, la ética del discurso intenta posibilitar una justificación racional de la ética. Como ha mostrado K. O. Apel, todo discurso humano, incluido también el discurso del escéptico moral, presupone siempre ciertas normas morales, las cuales no pueden ser negadas sin cometer una *contra-*

* Artículo publicado en la Revista ECA, Estudios Centroamericanos, no. 583, año III, mayo 1997, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Jefe del Depto. de Filosofía de la UCA, San Salvador.

1 Cf. E. Dussel (ed.), DEBATE EN TORNO A LA ÉTICA DEL DISCURSO DE APEL. DIÁLOGO FILOSÓFICO NORTE-SUR DESDE AMÉRICA LATINA, México, 1994.

dicción performativa.² Todo el que argumenta en un discurso acepta ya el derecho de todos los participantes a la vida, a la palabra, a seguir el mejor argumento, etc. Desde esta perspectiva universalista, la ética del discurso pretende enfrentar los urgentes problemas éticos que se le plantean a la humanidad contemporánea, tales como la justicia internacional o la crisis ecológica. Se trata, obviamente, de problemas dotados de una gran relevancia para la filosofía en América Latina. Sin embargo, quisiera poner de relieve en estas páginas una dificultad filosófica de la ética del discurso desde la perspectiva de la pobreza existente en un mundo como el nuestro.

1. ETICA DEL DISCURSO Y ETICA DE LA LIBERACION

Enrique Dussel ha presentado de distintos modos un argumento contra la ética del discurso. Desde la perspectiva de una **ética de la liberación**, Dussel ha señalado que en cualquier comunidad de comunicación hay siempre personas que están excluidas. Ellas no toman parte en el diálogo, y se encuentran excluidas de los consensos que realmente se alcanzan. La ética del discurso sería una reflexión elaborada en el contexto de las instituciones democráticas del primer mundo, mientras que la ética de la liberación trataría de representar la perspectiva de los empobrecidos y excluidos. Y es que, según Dussel, los verdaderos impulsos éticos no surgen en el diálogo con aquéllos que comparten los mismos intereses y categorías, sino ante el rostro demacrado de aquéllos que han sido marginados por el sistema. Por ello, el verdadero punto de partida de la ética no es el diálogo con los iguales, sino la interpelación por el *otro*. La razón práctica no es simplemente una razón dialógica, sino también una *razón del otro*.³

2 Cf. K. O. Apel, "*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*", en su *TRANSFORMATION DER PHILOSOPHIE*, vol. 2, Frankfurt, 1988 (4ª ed.), pp. 358-435).

3 Cf. E. Dussel, "*Die Vernunft des Anderen. Die 'Interpellation' als Sprechakt*", en E. Fornet-Betancourt (ed.), *DISKURSETHIK ODER BEFREIUNGSETHIK*, Aachen, 1992, pp. 96-121.

La respuesta de la ética del discurso es sobradamente conocida. Apel subraya que en todo acto discursivo de un participante en una comunidad *real* de comunicación se presupone como condición de posibilidad del diálogo una comunidad *ideal* de comunicación. Y en esta comunidad ideal de comunicación se tienen en cuenta todos los afectados por las decisiones colectivas, incluso los miembros de las generaciones futuras. Por eso, todo participante en el discurso está obligado a adoptar la perspectiva de los fácticamente excluidos de la comunidad real de comunicación, en la medida en que ellos son afectados por los consensos que en ella se alcancen. Y esto entraña el imperativo de ampliar a largo plazo el ámbito de los que fácticamente participan en la comunidad real de comunicación.

Obviamente, no todos los representantes de la ética del discurso pueden aceptar el universalismo del planteamiento de Apel. En el planteamiento de J. Habermas se subraya que no es necesario presuponer como condición de posibilidad del discurso una comunidad ideal de comunicación, sino que basta con recurrir a los recursos morales fácticamente presentes en cada *mundo de la vida*.⁴ El problema de este planteamiento consiste en que el propio mundo de la vida se convierte en una frontera que impide la acogida de quien pertenece a otro mundo de la vida, lo que a la postre implica un cierto etnocentrismo. En cambio, Apel siempre puede hacer valer el deber de ampliar toda comunidad real de comunicación en nombre de la comunidad ideal.⁵

En ocasiones se ha hablado de una complementariedad entre los planteamientos de Dussel y Apel.⁶ Sin duda, los puntos de partida y, por tanto, los acentos, son distintos. Mientras que la ética de la

4 Cf. J. Habermas, *MORALBEWUßTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN*, Frankfurt, 1988 (3ª ed.), pp. 53-125.

5 Cf. Luis Manuel Sánchez Martínez, "*Hacia una Filosofía Ética no Etnocentrista*", en E. Dussel (ed.), *DEBATE EN TORNO A LA ÉTICA DEL DISCURSO DE APEL*, op. cit., pp. 148-162.

6 Cf. H. Schelkshorn, "*Diskurs und Befreiung*", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *DISKURSETHIK ODER BEFREIUNGSTHIK*, op. cit., pp. 181-207.

liberación parte de los pobres, la ética del discurso parte de las comunidades de comunicación realmente existentes. Pero ello no obsta para que ambos planteamientos se puedan complementar. La ética de la liberación siempre podrá llamar la atención sobre los derechos de los excluidos de la comunidad real de comunicación, mientras que la ética del discurso podrá proporcionar una fundamentación capaz de rebatir los argumentos del escéptico. Frente a la ética de la liberación, el escéptico siempre puede decir que él no ha tenido ninguna experiencia del rostro del otro como interpelación ética. Pero, en la medida en que el escéptico argumenta, ha aceptado ya los presupuestos éticos del diálogo. Por eso, la ética de la liberación necesitaría de la ética del discurso para obtener fundamentaciones definitivas de las normas morales, mientras que la ética del discurso siempre podrá ser advertida por la ética de la liberación sobre la existencia de muchos excluidos de la comunidad real de comunicación.

2. ETICA DEL DISCURSO Y CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA

Sin embargo, esta aparente complementariedad entre los planteamientos de Apel y Dussel no significa necesariamente que la ética del discurso pueda ser siempre compatible con una ética filosófica que quiera asumir la perspectiva del llamado *tercer mundo*. Para ello puede ser útil comparar la posición de Apel con algunas afirmaciones que aparecen en la obra de Ignacio Ellacuría.

Tanto Apel como Ellacuría hacen en sus escritos una misma observación.⁷ Se trata de una observación muy interesante, pues está cargada de consecuencias para una filosofía ética que quiera abordar problemas sociales y ecológicos. Ambos pensadores constatan que la

7 Cf. K. O. Apel, *"La Pragmática Trascendental y los Problemas Éticos Norte-Sur"*, en E. Dussel (ed.), *DEBATE EN TORNO A LA ETICA DEL DISCURSO DE APEL*, op. cit., pp. 37-54; I. Ellacuría, *"Utopía y Profetismo"*, en I. Ellacuría und J. Sobrino (Hrsg.), *MYSTERIUM LIBERATIONIS*, Madrid, 1990, vol. 1, pp. 393-442, especialmente pp. 406-407.

forma occidental de vida no es universalizable. Aunque Ellacuría, a diferencia de Apel, no proviene de una tradición kantiana, utiliza en este caso la idea kantiana de la universalización como criterio moral, citando explícitamente a Kant.⁸ Para ambos filósofos, la universalización de la forma de vida occidental causaría una crisis ecológica tan profunda que haría prácticamente imposible la sobrevivencia de la humanidad sobre la tierra. Desde ambas perspectivas se diagnostica la situación de un modo semejante. Y ambos piensan que esta situación entraña un grave problema ético. Pero curiosamente, las consecuencias éticas que obtienen ambos filósofos son distintas.

Para Apel, la imposibilidad de universalizar la forma occidental de vida debería llevar a que los pueblos pobres cuestionaran sus pretensiones de imitar el desarrollo de Europa y Estados Unidos. Estos pueblos deberían percibir que la calidad de vida no es lo mismo que el nivel de vida. Por eso, los pueblos pobres del mundo deberían buscar un camino propio hacia el desarrollo, sin poner en peligro la supervivencia humana en el planeta.⁹ En cambio, Ellacuría extrae otras consecuencias de la misma situación. Para él, la forma occidental de vida, en la medida en que no es universalizable, ha de ser declarada inmoral. El problema, desde su punto de vista, está en la forma occidental de vida, y sólo secundariamente en las pretensiones de los pobres de imitarla. Esto no significa, obviamente, la obligación de acabar de un plumazo con la forma de vida occidental, pero sí el imperativo de transformarla radicalmente hasta que sea verdaderamente universalizable. Desde la perspectiva de Ellacuría, no son primeramente los pobres los que han de corregir sus pretensiones, sino más bien los pueblos supuestamente *desarrollados*. Entre todos deben esbozar una nueva civilización, donde haya posibilidades de supervivencia para todos. Y esto es justamente lo que Ellacuría llamaba una **civilización de la pobreza**.¹⁰

8 Cf. I. Kant, KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT, p. 54.

9 Cf. K. O. Apel, "La Pragmática Transcendental y los Problemas Éticos Norte-Sur", op. cit., pp. 50-51.

10 Cf. I. Ellacuría, "Utopía y Profetismo", op. cit., pp. 419-442.

En este momento se podría señalar que las diferencias entre un planteamiento y otro no son insuperables, y que cabría buscar una convergencia entre ambos. Es normal que desde la perspectiva del mundo rico se intenten cuestionar las pretensiones de desarrollo de los pobres, mientras que desde la perspectiva de los ricos se pone el acento en la reforma del nivel de vida de los ricos. Tendríamos una diferencia de acentos, que se podría ir superando mediante el diálogo. No cabe duda de que esto es cierto: ambas perspectivas podrían ser convergentes, y se podrían diseñar estrategias para aproximarlas bajo condiciones de igualdad y reciprocidad. Sin embargo, *de esa posible convergencia no se deduce que ambas perspectivas se puedan derivar de los principios de la ética del discurso*. A mi modo de ver, la primer perspectiva, consistente en cuestionar las pretensiones de los pobres, es constitutiva de la ética del discurso, mientras que de esta ética no es tan fácil concluir la necesidad de cuestionar la forma occidental de vida.

La ética del discurso pone su punto de partida en la comunidad real de comunicación. Pero las comunidades reales de comunicación no están estructuradas todas por igual. En el llamado *primer mundo* existen las instituciones sociales y jurídicas adecuadas para asegurar mejor o peor estructuras permanentes de diálogo. Se trata, sobre todo, de las instituciones de la democracia occidental. En Europa y Estados Unidos, estas instituciones no son meras formas sin contenido, sino que constituyen parte de la experiencia cotidiana de muchos ciudadanos. En cambio, en el llamado *tercer mundo*, las instituciones que posibilitan el diálogo no sólo son endeble, sino que son progresivamente debilitadas por los procesos de globalización. Sin duda, se puede criticar a la democracia occidental desde la perspectiva de que ella solamente atañe a los asuntos internos de los pueblos ricos, mientras que las relaciones de éstos con el mundo pobre no están sometidas a ningún tipo de control democrático. Las instituciones internacionales que existen son profundamente antidemocráticas, y su falta de democracia repercute justamente en favor de aquellos países que se llaman a sí mismos *democráticos*. Pero esta crítica no afecta a la ética del discurso, porque ella subraya justamente la obligación de ampliar las comunidades reales de comunicación en nombre de la comunidad ideal de comunicación.

El problema está en otra parte. Y consiste precisamente en que *las comunidades reales, estables y duraderas de comunicación, junto con todas sus instituciones democráticas, son justamente una parte constitutiva de esa forma de vida occidental que no es universalizable*. Para los partidarios de una **civilización de la pobreza**, esa forma de vida no es éticamente aceptable, puesto que no es universalizable. Pero para la ética del discurso es mucho más difícil renunciar a esa forma de vida, porque ella contiene las condiciones de posibilidad del discurso democrático. Por supuesto, la comunidad ideal de comunicación, que según Apel siempre está presupuesta en nuestro discurso, debe cuestionar toda comunidad real de comunicación. Sin embargo, el cuestionamiento no puede ser tan radical que declare como éticamente inaceptable a la comunidad real de comunicación. Si la ética del discurso quisiera criticar radicalmente la forma de vida occidental, cometería una especie de *contradicción performativa*, pues tendría que criticar justamente una de sus condiciones de posibilidad. Una ética de la responsabilidad no puede admitir que el diálogo destruya sus propias condiciones de posibilidad. El diálogo es en la ética del discurso algo así como la fuente de la que manan todos los demás valores y las decisiones éticas, y por eso resulta poco responsable, mediante un cuestionamiento de la forma de vida occidental, poner en peligro las instituciones que posibilitan el diálogo. En la ética del discurso el diálogo se convierte en un *bien supremo* del que se derivan todos los demás bienes y deberes.

Esto significa que en el procedimiento de una ética que se entiende a sí misma como *ética procedimental* aparece justamente la tendencia a legitimar su propio punto de partida con todas sus condiciones de posibilidad. Desde la perspectiva de la **civilización de la pobreza** es posible, en cambio, la pregunta sobre si todos los presupuestos del diálogo son aceptables. La búsqueda de las condiciones de posibilidad del discurso se puede encontrar con una sorpresa desagradable, pues pudiera suceder que una de esas condiciones de posibilidad no sea precisamente una condición ética. La forma de vida occidental, siendo una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo, no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad sobre el planeta.

3. FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE UNA ALTERNATIVA

En lo que sigue, trataremos de esbozar una fundamentación de la ética que pueda sostener el planteamiento de una **civilización de la pobreza**. En esta fundamentación hemos de intentar salvaguardar el alto valor del diálogo para la ética, sin por ello vernos obligados a admitir cualquier condición de posibilidad del discurso. Además, esta fundamentación debe ser *trascendental* en el sentido mismo en que la ética del discurso utiliza esta expresión. Es decir, la fundamentación debe ser accesible para todos, con independencia de cuál sea la tradición moral, cultural y religiosa a la que pertenezcan. Ciertamente, la mayor parte de nuestras actuaciones morales se resuelven en el marco de una tradición determinada. Sin embargo, los problemas éticos auténticos se presentan cuando esa tradición se vuelve insuficiente para resolver problemas morales. Esto sucede, por ejemplo, cuando se plantean problemas nuevos -pensemos en los problemas causados por los avances médicos-, o cuando varias tradiciones compiten entre sí. Obviamente, el encuentro con el otro, ajeno a la propia tradición y marginado, puede ser el origen de la pregunta moral. Pero ese encuentro, en sí mismo, no constituye una fundamentación de la ética. Hay encuentros xenófobos con el otro, y la propia tradición se puede desarrollar en esa dirección. Por eso, una fundamentación se ha de situar en un plano que resulte ineludible para cualquier tradición. Según la ética del discurso, este plano ineludible no es otro que el lenguaje, pues ningún escéptico puede salirse del mismo sin cometer una *contradicción performativa*. Hemos visto las dificultades de ese planteamiento. ¿Hay otro punto de partida que no nos obligue a aceptar la forma de vida occidental como presupuesto del diálogo?

3.1. Alteridad y razón

El punto de partida de la ética de la liberación viene siendo la experiencia del rostro del otro. Sin embargo, el escéptico moral bien puede decir que esta experiencia no es trascendental. Si este punto de partida se sustituye por la vida, el escéptico moral puede también

señalar que a él solamente le interesa la vida propia, y esto no necesariamente, pues también podría optar por el suicidio o la eutanasia. Aquí vamos a renovar el punto de partida en la alteridad, pero el término *alteridad* va a cobrar un sentido nuevo. En todo acto humano se hacen presentes distintas cosas, de muy diversa índole. Pues bien, todas estas cosas que se actualizan en nuestros actos, lo hacen pretendiendo ser radicalmente otras respecto a su actualización. Tomemos, por ejemplo, un acto perceptivo. En este acto tenemos no sólo ciertas propiedades de la cosa, como su tamaño, color, volumen, etc. Además, en nuestro acto la cosa se ha presentado *en nuestra percepción* como si fuera radicalmente independiente de toda percepción. No se trata de la alteridad de la cosa con respecto a mi subjetividad, sino de la alteridad de la cosa en mi acto perceptivo con respecto a cualquier acto. La cosa no se actualiza como referida a mi subjetividad, y ni siquiera como referida a mi acto de percepción. La cosa actualizada solamente remite a sí misma, como si fuera independiente de cualquier percepción. Incluso en sueños y alucinaciones, las cosas se actualizan como si fueran radicalmente otras respecto al acto de ensoñación o de alucinación.¹¹

Obsérvese que no nos estamos refiriendo aquí a la alteridad de la otra persona, sino a la alteridad de cualquier *cosa*, sea o no personal. El término *cosa* tiene aquí un sentido enormemente neutral, que subraya la mera actualización de algo ante nuestros actos, por mucho que los contenidos de lo actualizado y los actos implicados en su actualización puedan ser enormemente diferentes entre sí. En cualquier caso, todo lo actualizado en nuestros actos, se presenta con una radical alteridad. No se trata solamente de algo que aparezca en nuestros actos de percepción. También en los actos de representación, de imaginación, de pensamiento, de volición, etc., se actualizan las cosas como si fueran independientes de estos actos.

11 Esta alteridad radical de las cosas en nuestros actos ha sido subrayada en la tradición fenomenológica especialmente por X. Zubiri, cf. su *INTELIGENCIA SENTIENTE*, Madrid, 1981-1983 (3 volúmenes). Sin embargo, no podemos llamar a esta alteridad *realidad*, cf. mi trabajo "*Hacia una Filosofía Primera de la Praxis*", en J. Alvarado (ed.), *MUNDIALIZACIÓN Y LIBERACIÓN*, Managua, 1996, pp. 327-358.

Por eso, la alteridad en este sentido no es una experiencia contingente, sino un carácter ineludible de todo acto humano. Por eso, la alteridad puede ser considerada como un momento trascendental de nuestros actos. Y nuestros actos mismos son, en cuanto tales, también trascendentales, pues son ineludibles. El escéptico no puede negar el discurso y sus presupuestos sin cometer una contradicción performativa. Sin embargo, el cínico puede permanecer fuera del diálogo, persiguiendo sus propios intereses.¹² Sin embargo, el cínico no puede abandonar sus propios actos. Siempre estamos actuando, y en estas actuaciones hay siempre ineludiblemente un momento de alteridad.

La alteridad aparece también en los actos de razón. La razón se pregunta cómo podrían ser las cosas más allá de nuestra experiencia. El punto de partida de esa pregunta es, claro está, la alteridad de las cosas en nuestra experiencia. Como las cosas en nuestra percepción se presentan como independientes de cualquier percepción, estamos abocados a preguntarnos por lo que las cosas sean con independencia de toda percepción. La luz verde en nuestra percepción es, por ejemplo, el punto de partida de la pregunta sobre si la luz consiste en ondas o partículas. La física actual no intenta simplemente aplicar ciertas categorías eternas a la experiencia. Ella más bien se pregunta por el fundamento de las cosas que hay en nuestra experiencia. Los fotones postulados por la física son, por ejemplo, el fundamento de los colores que hay en nuestra percepción. A este fundamento más allá de nuestros actos se le denomina usualmente realidad.¹³ La ciencia busca la realidad de las cosas, por más que esto exija un proceso inacabable. Y para ello la ciencia tiene que crear siempre nuevas categorías, alterando incluso nuestras representaciones del espacio y del tiempo. Solamente así puede profundizar en busca de lo real. Dicho en términos kantianos: la ciencia no consiste solamente en entendimiento, sino también en razón.

12 Cf. E. Dussel, "*Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der 'Diskursethik' zu dem der 'Befreiungsphilosophie')*", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *DIE DISKURSETHIK UND IHRE LATEINAMERIKANISCHE KRITIK*, Aachen, 1993, pp. 55-65.

13 Cf. Ch. S. Peirce, *COLLECTED PAPERS*, Cambridge, Massachusetts, 1931-1958, vol. 5, 430.

3.2. *El dinamismo de la razón práctica*

Hay también un uso práctico de la razón. Por *uso práctico* entendemos aquí no sólo el ejercicio de la razón en cuestiones morales, sino también en cuestiones estratégicas. Circulamos, por ejemplo, por una autopista en verano. En la distancia vemos una superficie brillante. Puede haber agua sobre la autopista. Pero puede ser también un reflejo del sol sobre el asfalto. Nuestras posibilidades de actuación depende de cuál sea la realidad de esta superficie. Si es agua, habremos de disminuir la velocidad, pero no si es un simple reflejo el asfalto. Nuestra actividad cotidiana consiste en una continua elección entre diversas posibilidades de actuar. Esta elección no es arbitraria, sino que pende de lo que pensemos que son las cosas con independencia de nuestra experiencia. La razón opta entre posibilidades, y lo hace determinando cuál pudiera ser la realidad de las cosas. La razón no es un momento extrínseco a nuestra praxis, sino una dimensión constitutiva de ella, pues cualquier opción entre diversas posibilidades exige un uso práctico de la razón.

Este dinamismo de la razón práctica tiene una especial relevancia para la ética. Nuestra praxis cotidiana tiene ya ciertos bienes elementales. Hay cosas que son placenteras, agradables y atractivas. Otras nos resultan dolorosas, desagradables y repulsivas. Sin embargo, estos bienes y males elementales no son suficientes para determinar cuáles han de ser nuestros fines morales. Si quiero un bien como la salud, he de aceptar en ciertas ocasiones una medicina desagradable. Por eso, el placer, el agrado y la atracción no son definiciones suficientes del bien moral. Más allá de nuestros intereses en ciertos bienes elementales, cada grupo social nos señala fines, deberes y valores que los trascienden y organizan. Es la *moral concreta*, destinada a orientar nuestras actuaciones morales. De hecho, la mayor parte de nuestra praxis moral se limita a adoptar los fines, deberes y valores de una moral concreta. Pero, en ocasiones, esta moral concreta es insuficiente. Se trata, por ejemplo, del conflicto entre diversas posibilidades de actuar moralmente -conflicto de deberes-, el cual con frecuencia tiene que ver con la aparición de nuevas posibilidades de actuar, no previstas en la moral concreta tradicional.

Ante distintas alternativas, la razón práctica se ha de decidir por una determinada posibilidad. Y ha de justificar su opción. En esta justificación no se puede decir simplemente que una determinada actuación es ética porque obedece a mis intereses, o a mis valores. Como vimos anteriormente, la razón trasciende los propios actos y las propias categorías, intentando alcanzar la realidad de las cosas. Esto no sucede solamente en el uso estratégico de la razón, sino también en su uso ético. Mi propia persona, mi propia praxis, mis propios intereses, son considerados por la razón desde el punto de vista de la realidad que los trasciende y que es común a todos los actores. En el plano de la realidad, mis intereses y categorías están en el mismo plano que los intereses y los valores de las otras personas. Desde el punto de vista de la realidad, en el que la razón trata de situarse, soy un *otro entre otros*.

El *principio de universalización*, considerado desde esta perspectiva, no es un intento etnocéntrico de imponer mis propias categorías a los demás. Es más bien el resultado de un dinamismo racional que tiende a poner a mi persona, mis intereses y mis categorías en el mismo plano que las personas, los intereses y las categorías de los demás. La universalización, así considerada, es una universalización constitutivamente plural, y entraña un profundo respeto a los intereses y opiniones de los demás. Es más, este dinamismo de la razón adquiere su verdadero sentido cuando me encuentro con otros que, en lugar de compartir mis intereses y categorías, pretenden hacer valer intereses y categorías muy diversos. Sin embargo, el dinamismo de la razón es verdaderamente *universalizador* porque invita a situar los intereses y categorías de *cualquier* persona implicada en una praxis concreta en el mismo nivel que los intereses de *cualquier* otra persona afectada por esa praxis.

De este dinamismo surge precisamente la *regla de oro*, tantas veces formulada en diversas religiones y culturas: no puedes querer para otros lo que no quieres para ti.¹⁴ No se trata, claro está, de

14 La regla se encuentra en el Mahabharata hinduista, en el Udanavarga budista, en el Confuzianismo, en el Taoísmo, en el Talmud, en el Islam y en MATEO 7; 12.

obligar a todos a querer lo mismo, sino más bien a atender -dialógicamente- a lo que otros quieren, porque ello tiene la misma prioridad que aquello que uno mismo quiere.

Es interesante recordar que Kant había hablado de un *hecho de la razón*. También aquí hemos procedido a analizar la razón práctica como un hecho. Sin embargo, en la filosofía de Kant, el hecho de la razón aparece como una simple conciencia inmediata del deber. En cambio, nuestro análisis de la razón como hecho nos ha mostrado algo muy distinto. El hecho de la razón no es una conciencia inmediata del deber, sino un dinamismo que surge a partir de aquella alteridad que encontramos en todos nuestros actos. No estamos propiamente ante un *hecho de la razón*, sino ante la razón misma como hecho. Situados ante personas que tienen otros intereses y categorías, la alteridad que aparece en *todos* nuestros actos como un momento constitutivo de *toda* cosa, nos mueve a trascender los propios intereses y categorías. No estamos ante una experiencia que se pueda tener o no. El dinamismo de la razón es un dinamismo verdaderamente *trascendental* en el sentido antedicho, porque, al caracterizar a todo acto resulta un dinamismo ineludible, incluso para quienes no participan en el discurso o para quienes no tienen experiencias especialmente sensibles con el otro. Es la dimensión inexorablemente ética de la razón práctica.

3.3. Algunas observaciones complementarias

Obviamente, cualquier persona se puede resistir al dinamismo de la alteridad. Ello sucede justamente cuando permanecemos en nuestros propios intereses y categorías, sin osar a trascenderlas. No es otra cosa que una renuncia a la razón para permanecer en los propios intereses y en el propio entendimiento. Y esto puede suceder incluso en el diálogo, pues es perfectamente posible permanecer en los intereses y en las categorías del propio grupo social. En cambio, si seguimos a la razón práctica, los propios intereses y categorías nos aparecen situados en el mismo plano de la realidad que los intereses y categorías de otras personas. La razón puede incluso tratar de entender los propios intereses y categorías desde la perspectiva de los otros. La razón ética es por eso, *una razón del otro*. Y esto surge precisamente a partir del dinamismo de la trascendencia que es

propio de la razón. No estamos ante una experiencia que se pueda tener o no, sino ante un dinamismo que surge de la alteridad propia de todo acto humano.

Desde esta estructura trascendental de la razón práctica se puede entender el diálogo. Nunca podemos entender los intereses y las categorías de los demás si no nos disponemos a dialogar con ellos. Esto no se debe simplemente a que seamos seres esencialmente lingüísticos, pues este tipo de afirmaciones plantean inexorablemente todos los problemas del naturalismo clásico. La mentira no es una perversión de la esencia del lenguaje, sino una forma del mismo.¹⁵ Sin embargo, la razón práctica no sólo nos impulsa a participar en el discurso, sino también a ser sinceros en el mismo, pues la sinceridad no es más que un modo de poner los propios intereses y categorías en el mismo plano que los intereses y categorías de los otros. La asunción de la perspectiva de otros y la participación sincera en el discurso surgen de la misma estructura trascendental de la razón práctica. Porque las cosas se actualizan como radicalmente otras en nuestros actos, estamos obligados a trascender nuestra perspectiva y a asumir la perspectiva de los demás. Entendido así, el discurso ético no puede ser primariamente un diálogo con aquéllos que piensan igual que nosotros, sino más bien un diálogo, todo lo precario que se quiera, con aquéllos que entienden el mundo de otra manera. El diálogo racional es un diálogo con el otro.

No hemos tratado aquí a la razón como una facultad, sino como un momento de la actividad humana. Dicho helénicamente, nuestra consideración no ha sido *katà dýnamin*, sino *kath' enérgeia*. No nos hemos preguntado por las condiciones de posibilidad de un hecho, sino que hemos analizado ese hecho. Por eso no hemos sido constreñidos a abandonar nuestros actos, para investigar las estructuras de la subjetividad o la intersubjetividad. Nuestra perspectiva no ha sido subjetivista, sino *praxeológica*. Por *praxeología* entende-

15 Aunque no habría lenguaje si se mintiera sistemáticamente, ello no significa que el lenguaje, por su propia naturaleza, esté orientado a la verdad. Simplemente significa que la mentira necesita de algunas verdades. Si afirmamos que el lenguaje tiende por su esencia a la verdad, estamos reformulando el viejo naturalismo en términos lingüísticos.

mos un análisis de nuestros actos. Y este análisis incluye los actos racionales orientadores de nuestra praxis. Una filosofía de la praxis no tiene por qué ser una filosofía de la subjetividad que determina esta praxis.¹⁶ Tampoco tiene por qué ser una filosofía del lenguaje que organiza e interpreta nuestra praxis. Una auténtica filosofía de la praxis ha de ser y permanecer como un análisis de nuestra praxis. Los actos lingüísticos no le interesan a una filosofía de la praxis en cuanto expresiones de unas condiciones trascendentales de posibilidad de la praxis, sino en cuanto actos. La dimensión social y dialogal de la praxis se puede encontrar en la praxis misma, y no primariamente en sus condiciones de posibilidad. Ciertamente, la pregunta por las condiciones de posibilidad de un hecho es una pregunta legítima. Sin embargo, ella trasciende nuestros actos y, por tanto, los límites de un análisis praxeológico. Ahora bien, con ello no se ha perdido nada decisivo para la fundamentación de la ética, pues, como hemos visto, es posible una fundamentación praxeológica de la misma.

Esta fundamentación praxeológica no constituye ningún naturalismo. No nos hemos referido a la naturaleza humana ni a la esencia del lenguaje, sino solamente a una estructura de los actos de razón. Tampoco hemos apelado a una *realidad en sí* sobre la que todos habrían de ponerse de acuerdo para poder fundamentar la ética. Solamente nos hemos referido a los actos de razón en cuanto determinados por la alteridad que aparece trascendentalmente en todos nuestros actos. Se trata de una alteridad ineludible, no sólo en los actos lingüísticos, ni tampoco únicamente en los actos de percepción de otra persona, sino en todo acto. Incluso para un ser que no compartiera nuestra naturaleza sería válida nuestra fundamentación de la ética, con tal de que las cosas se presentaran en los actos de ese ser como radicalmente otras, obligándole a preguntarse por su realidad. Tampoco chocamos con la ley de Hume, que permite extraer conclusiones con *debe* a partir de premisas con *es*. Y es que el dinamismo de la razón práctica no es un puro hecho, enunciable solamente con un *es*. El dinamismo de la razón práctica representa ya una obligación primordial: la de situar a las demás

16 Esto es lo que no distingue Habermas en su crítica a la *filosofía de la praxis* de origen marxista, cf. J. Habermas, *DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE. ZWÖLF VORLESUNGEN*, Frankfurt, 1985, pp. 95-103.

personas en el mismo plano que la propia persona. La primera premisa contiene ya una obligación, de modo que no se violenta ninguna ley de la lógica si a partir de esa obligación general se concluyen obligaciones derivadas. Si partimos de un hecho que incluye una obligación, la lógica ha sido plenamente respetada. La cuestión es más bien encontrar este hecho y analizarlo adecuadamente.

Finalmente, hay que señalar que este planteamiento no es atemporal ni histórico. La razón práctica no crea de la nada un querer válido para todos los tiempos y lugares. De hecho, ya estamos queriendo ciertos bienes elementales, y evitando males elementales. Y este querer está social y lingüísticamente orientado en cada uno de los grupos humanos. Tanto los intereses concretos en nuestros bienes como las categorías que los organizan socialmente se encuentran, por tanto, en un proceso de devenir histórico. Por otra parte, no está dicho de una vez por todas quiénes son los *otros* con los que me encuentro y en función de los cuales estoy obligado a relativizar mis intereses y categorías. Se trata de algo contingente, que se va modificando a lo largo de la historia humana. No sólo eso. Incluso mi intelección de los otros como otros humanos varía históricamente. No todas las sociedades han delimitado del mismo modo el elenco de lo humano y, por tanto, el elenco de aquellos frente a los cuales he de relativizar mis propios intereses y categorías. Esto significa de nuevo que son los avatares históricos concretos -y especialmente las luchas emancipatorias- las que van definiendo el ámbito de intelección moral. La razón práctica es indefectiblemente una razón históricamente situada.

4. CONCLUSION

Hemos intentado una fundamentación de la ética que permanece en el nivel de la praxis. La filosofía occidental ha abandonado con frecuencia la praxis para investigar sus condiciones de posibilidad en una sustancia o un sujeto. Esto lo hace también cuando busco las

condiciones de posibilidad de los actos lingüísticos en las estructuras de la intersubjetividad. La consecuencia es normalmente que la praxis se abandona para ser enjuiciada desde otras instancias. Sin embargo, estas instancias no son tan inmediatas y obvias como lo es la praxis misma. En cierto modo, tenía razón Nietzsche cuando exigía que la ética no se convirtiera demasiado apresuradamente en un idealismo metafísico. Aquí no hemos abandonado la praxis, ni siquiera en nombre de una metafísica de la vida. Hemos permanecido en el análisis de la praxis, y hemos encontrado en la razón práctica un hecho ético. Y esta razón no fue considerada como facultad, sino simplemente como un acto director de nuestra opción de posibilidades. En la praxis misma encontramos estructuras éticas que la pueden guiar.

Estas estructuras pueden conducirnos en determinadas circunstancias al diálogo. Pero el discurso no es, en este programa de fundamentación, un *bien supremo* que no pueda ser cuestionado sin hacer tambalearse el edificio entero de la ética. Desde la perspectiva de una ética praxeológica es posible cuestionar la forma de vida occidental, en la medida en que no es universalizable. Y este cuestionamiento atañe a las estructuras que hacen posible el diálogo, en la medida en que son parte de esta forma de vida que no resulta compatible con las formas de vida de los demás, y que desde luego parece no ser en modo alguno universalizable. El diálogo auténtico es sin duda un objetivo de la razón ética práctica. Pero no es la fuente de todas las normas, y por ello debe ser puesto en tela de juicio cuando no alcanza a todos, permaneciendo unido a una forma de vida éticamente incorrecta. En cambio, una ética praxeológica tiene que esbozar la utopía de una civilización de la pobreza. Esta utopía no es una simple visión ideal, sino el intento real para hacer compatibles las formas de vida de todos los seres humanos en un planeta más justo.



LIBERALISMO, DARWINISMO SOCIAL Y NEOLIBERALISMO

**Algunas reflexiones a propósito
de la Carta de los Provinciales L.A.
de la Compañía de Jesús***

*Dr. Vicente Durán, SJ***

INTRODUCCION

Al final del Documento de Trabajo que acompaña la CARTA DE LOS PROVINCIALES LATINOAMERICANOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS titulada EL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA, se nos invita a todos los jesuitas latinoamericanos para que, desde la rica diversidad de nuestros apostolados, iniciemos pronto "un proceso de estudio y discernimiento sobre el neoliberalismo, la pobreza y la ruptura de nuestras sociedades, a emprender en todos nuestros apostolados tareas para enfrentar esta realidad", y a hacerlo en un "esfuerzo

** Reflexión presentada por el autor en el XVII Encuentro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Guadalajara, México, julio de 1997.*

*** Dr. en Filosofía, con la tesis sobre la Filosofía Moral de Kant, en Hochschule für Philosophie, en München, Alemania.*

espiritual, intelectual y práctico".¹ El texto mismo de la Carta de los Provinciales es quizá más explícito al respecto, pues se nos lanza a la tarea, por cierto nada fácil, de "emprender al lado de muchos otros, a partir de nuestras universidades y centros de estudio, investigación y promoción, un esfuerzo intelectual de gran envergadura en ciencias sociales, teología y filosofía, para conocer el neoliberalismo, explicar su racionalidad profunda y sus efectos sobre el ser humano y la naturaleza".² Así, nuestro esfuerzo intelectual y filosófico por comprender mejor el fenómeno del neoliberalismo no sólo deberá "acompañar el camino de las víctimas, desde comunidades de solidaridad", también se nos invita a "comunicar por todos los medios los resultados del análisis sobre el neoliberalismo, los valores que deben ser preservados y promovidos y las alternativas posibles".³ Los filósofos jesuitas de América Latina estamos en la obligación de tomar en serio la realidad del neoliberalismo y lanzarnos a su estudio y análisis.

Las reflexiones que siguen son un modesto intento por profundizar en las raíces mismas del concepto del neoliberalismo desde las posibilidades que la reflexión filosófica ofrece, y con el fin de ganar alguna claridad para poder proponer alternativas razonables a este fenómeno que amenaza con destruir la vida y la esperanza de millones de hermanos y hermanas nuestros en nuestro continente latinoamericano. Enfrentar filosóficamente el neoliberalismo no es tarea fácil, pues, como veremos, entre la realidad social y económica del neoliberalismo y su concepto filosófico existen rupturas y oscuridades que deben ser resueltas y discutidas. Por eso me voy a concentrar, primero, en el análisis histórico-filosófico del término mismo, para luego proponer algunas reflexiones que se inspiran en un concepción filosófico-política que, en la filosofía contemporánea, merecen nuestra atención y análisis.

1 Me sirvo de la edición mexicana de la misma Carta, editada por Miguel Romero, SJ, México, 1997, p. 37.

2 IDEM., p. 12

3 IDEM., p. 13.

Asumo que conocemos suficientemente el texto de la Carta de los Provinciales y sobre todo, del Documento de Trabajo que la acompaña y amplía. Por eso no me voy a detener en analizar el contenido de la misma. Quiero simplemente recordar algunos elementos un tanto generales del Documento que me parece importante tener en cuenta.

- a) Por neoliberalismo el Documento entiende "una concepción radical del capitalismo que tiende a absolutizar el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional".⁴
- b) El Documento no se detiene a verificar si, efectivamente, el contenido que allí se le da al término neoliberalismo corresponde o hace justicia al *movimiento filosófico liberal* en el sentido de que el neoliberalismo en América Latina sea una nueva versión del pensamiento de los clásicos liberales John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill y otros, movimiento que acompaña y configura también el movimiento social y político más amplio y conocido como *ilustración europea* y en el cual necesariamente habría que incluir también a pensadores y filósofos como Rousseau, Hobbes, Kant, Hegel y muchos otros.
- c) Lo anterior no puede ser considerado como un defecto del Documento ya que su preocupación principal es denunciar un fenómeno social, económico y político que está teniendo consecuencias lamentables para la vida real de la mayoría de los latinoamericanos. La gran preocupación del Documento es la realidad histórica y no el término mismo del neoliberalismo; esa preocupación fundamental legitima a la vez que limita las pretensiones del Documento.
- d) Según el Documento, la realidad global del neoliberalismo en América Latina resulta incompatible con una visión cristiana del hombre, la sociedad, la economía y la política, y ello a

4 IDEM., p. 16.

pesar de que se reconoce que no todo en él ha de ser rechazado.⁵ Considero importante añadir aquí que la realidad global del neoliberalismo, tal y como el Documento lo presenta, no sólo resulta incompatible con una visión cristiana del hombre y de la sociedad, sino que es también incompatible con un planteamiento ético coherente que tome en serio el valor fundamental de la persona humana y de las relaciones entre los hombres, los pueblos y las culturas.

- e) En su denuncia del neoliberalismo, el Documento hace énfasis en los aspectos económicos y sociales del neoliberalismo y a mi juicio allí radica su mayor virtud, dado que introduce diferenciaciones que, para todos los que no somos especialistas en economía política, son decisivas para comprender mejor el asunto: por un lado se denuncian clara y decididamente los *problemas de pobreza estructural que el neoliberalismo ahonda*, tales como la mala distribución de la riqueza, la precariedad del capital social y el peligro que significan los mercados sin control social, pero por otro lado se afirma que "el neoliberalismo no es igual a la economía que reconoce la importancia del mercado de todos los bienes y servicios sin absolutizarlo, ni es igual a la democracia liberal. Oponerse al neoliberalismo no significa estar en contra de la utilización eficiente de los recursos de que dispone la sociedad, no significa delimitar la libertad individual, no significa apoyar el socialismo de Estado".⁶ La diferenciación que introduce el Documento:

5 En la p. 18 dice el Documento: "No se nos escapan los elementos positivos de la movilización internacional llevada a cabo por las transformaciones tecnológicas que han permitido disminuir las enfermedades, facilitar las comunicaciones, acrecentar el tiempo disponible para el ocio y la vida interior, hacer más cómoda la vida en los hogares". Habría que preguntar, sin embargo, si estos elementos positivos se deben en realidad al neoliberalismo. En la p. 19 el Documento dice de las políticas de ajuste económico: "Estas medidas de ajuste han tenido aportes positivos como la contribución de los mecanismos de mercado para elevar la oferta de bienes de mejor calidad y precios, la reducción de la inflación en todo el continente, el quitar a los gobiernos tareas que no les competen...".

6 IDEM., p. 17.

1. Entre a) los problemas estructurales que el neoliberalismo y la absolutización del mercado ahondan y b) el reconocimiento de la importancia del mercado de bienes y servicios, así como
2. Entre a) neoliberalismo y b) democracia liberal, resulta, a mi juicio, verdaderamente importante y orienta buena parte de la reflexiones que siguen.⁷

NEOLIBERALISMO Y DARWINISMO SOCIAL

Quiero proponer a continuación una tesis crítica y fuerte. La he tomado de un escrito breve pero sugerente de Luis Sebastián publicado hace ya ocho años en España.⁸ La tesis es simple: lo que se ha dado en llamar neoliberalismo en realidad es *no-liberalismo*, es la negación del liberalismo, es el abandono del humanismo liberal y su lamentable sustitución por lo que puede ser llamado *darwinismo social*. Según este autor, y de nuestra parte asumimos esta tesis, "el *darwinismo social* es conceptualmente contradictorio y prácticamente incompatible con los valores que promovía o intentaba promover el liberalismo tradicional".⁹

Sin pretender profundizar en las raíces histórico-filosóficas del liberalismo, recordemos cómo en Europa el paso del *Ancien Régime*, con una economía controlada por el monarca y la nobleza, a una sociedad burguesa, se logró gracias a ideales liberales como libertad -de mercado-, igualdad -frente a la ley- y fraternidad. En los regímenes absolutistas la economía estuvo sometida al control estatal

7 Me parece que estas diferenciaciones están contenidas ya en la obra del célebre jesuita alemán Oswald von Nell-Breuning: *EL CAPITALISMO. EXAMEN CRÍTICO*, Herder, Barcelona, 1980, p. 132, donde se establece la posibilidad de una *economía de mercado no capitalista*.

8 "La Gran Contradicción del Neo-Liberalismo Moderno o la Sustitución del Humanismo Liberal por el Darwinismo Social", editado por CRISTIANISME I JUSTICIA, Barcelona, 1989.

9 De Sebastián, p. 7.

que favorecía los intereses y las arcas de los grandes señores. Durante el renacimiento, y hasta bien entrado el siglo XVII, el sistema mercantilista favorecía los monopolios reales, y el acceso a los bienes del mercado estuvo fuertemente controlado desde el centro. La creación y distribución de la riqueza no podía ser entregada al azar o a la improvisación. Había que buscar y favorecer el provecho del Estado y por tanto también de aquéllos que lo controlaban. Cada Estado protegía su propio provecho, sus productos y las estructuras comerciales necesarias para su distribución y mercadeo. Las iniciativas económicas individuales eran controladas y muchas veces ejercidas en contra del monarca y de las políticas proteccionistas de sus representantes en el gobierno.

Frente a ello, y como alternativa, aparecen las fuerzas del mercado: el control de la economía y de la distribución de la riqueza empieza a ser visto no como garantía sino como impedimento y contraproducente para la sociedad en su conjunto, y en particular para los intereses de las clases emergentes. Frente al control, surge la idea de que el mercado se controla a sí mismo, se regula mediante las leyes mismas del mercado. La autorregulación parece ser un modo más abierto e inteligente para garantizar que los productos y la riqueza lleguen a donde deben llegar. Aparece así el fantasma de la *mano invisible* de Adam Smith: cada empresario se deja llevar por ella para lograr el mayor beneficio posible. *Laissez faire, laissez passer* es la clave para que el sistema económico se regule a sí mismo. El precio justo de un producto ya no es el que fija una autoridad central, el precio justo procede del equilibrio del mercado, de la autorregulación, de la competencia franca entre agentes económicos iguales ante la ley. Como muy bien lo dice De Sebastián, para los liberales clásicos *la competencia era una cosa muy seria*; no sólo porque analíticamente la competencia implica el concepto de igualdad fundamental frente al Estado y frente a la ley, sino también -y ante todo- porque la competencia intenta algo que nos parece fundamental de cara al neoliberalismo de hoy en América Latina: pretende unir en una sola actividad económica el egoísmo individual y el bien común: para una sociedad es bueno -es justo- que los precios de los productos para el bienestar social estén determinados no por una autoridad dominada por intereses particulares sino por la autorregulación misma del mercado. Veamos la cita completa "el

conflicto entre individualismo-egoísmo y el bien común, se resuelve por la acción de la competencia sobre las decisiones individuales. Si se eliminara la competencia del sistema económico, desaparecería el vínculo entre el interés individual y el bien común. Sin competencia resultaría una sociedad donde domina la ley del más fuerte, donde los intereses particulares de los que han encadenado las fuerzas de la competencia -los monopolios- dominan sobre los intereses generales. En esta sociedad no habría igualdad de oportunidades, ni libertad económica, ni eficiencia social".¹⁰ El liberalismo clásico pretende no sólo que las leyes del mercado son más eficientes, sino que pretende también que hacen más justicia a la igualdad fundamental de los individuos respecto de sus iniciativas económicas. La negación del liberalismo clásico se encarna en los monopolios y en las leyes que establecen o favorecen desmesuradas cuotas de poder o control sobre los mercados. Para la mentalidad clásica liberal la función del Estado consiste precisamente en garantizar el principio de justicia o de equilibrio entre egoísmo individual y bien común. Allí donde se dan privilegios, donde existen monopolios o cuotas de poder sobre los mercados que interfieren de modo arbitrario sobre la competencia, allí es donde precisamente se justifica la intervención de la autoridad en los asuntos de la economía.

No pretendo desconocer o minimizar los resultados históricos de la puesta en marcha de esta mentalidad liberal a través de las instituciones del capitalismo occidental. Las desigualdades sociales y las injusticias de clase que surgieron del capitalismo liberal orientado por el *laissez faire* no fueron -ni son- una invención del marxismo. Lo que quiero destacar aquí, y que para el análisis del concepto del liberalismo es importante, es que detrás del concepto de competencia se esconde una pretensión de contenido ético: "una defensa de la libertad económica individual y de la igualdad de oportunidades en el mercado"¹¹ que, para ser realidad, requiere de un ordenamiento jurídico y político cuyo punto de partida es la libertad e igualdad de todos los agentes económicos. Los derechos individua-

10 IDEM., p. 13.

11 IDEM., p. 15.

les, por mucho que los apreciemos y valoremos, han de ser limitados y restringidos a partir de los derechos de los demás. La definición del derecho de Kant como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"¹² expresa mejor que nada lo que el liberalismo pretende y quiere ser: defensa de la libertad individual y construcción del bien común a partir de ella. Esta es una pretensión, si se quiere utópica, pero cuyo contenido moral está lejos de poder ser despreciado o ignorado. Antes de Kant, Adam Smith, padre del liberalismo clásico, había escrito: "lo que mejora las condiciones de la mayoría nunca puede considerarse como un inconveniente para el conjunto. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz, si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables".¹³

La Revolución Industrial significó una transformación importante de la mentalidad liberal. La competencia cada vez fue más restringida y los nuevos monopolios eran ya una incontenible realidad en Europa y Norteamérica a finales del siglo XIX. Las grandes empresas reemplazaron a los individuos como agentes económicos. Sin embargo, el lenguaje utilizado para referirse a las relaciones entre los individuos entre sí y con el Estado fue el mismo que se utilizó para referirse a las grandes empresas. Era el lenguaje de los clásicos liberales, el lenguaje de la libertad, de la autorregulación y de la emancipación. Sin más, se fue aceptando la idea de que los individuos y las empresas son libres en el mismo sentido. Lo que se podía predicar de la libertad de una persona podía predicarse de la libertad de una empresa o de un grupo o asociación económica. La defensa de los individuos y sus libertades pasó a ser defensa de las grandes empresas. El proyecto político que pretendía alcanzar una mayor libertad real y no puramente trascendental se puso al servicio no de las personas, sino de los grandes consorcios de los nuevos ricos del mundo. Ya no eran las personas las que, en el lenguaje de Kant, eran *finis en sí mismos porque no tenían precio*

12 "Metafísica de las Costumbres", TECNOS, Madrid, 1989, p. 39.

13 Citado por De Sebastián, p. 16.

sino dignidad,¹⁴ sino los grandes empresarios, sus monopolios y sus industriales intereses. La libertad se justificaba por el mercado y para el mercado y no por o para la dignidad humana. El *homo economicus* reemplazó la aparentemente fría fórmula kantiana del *homo noumenon*.

Así, la popular imagen del pez grande que se come al chico porque tiene la *libertad* para hacerlo, nos sirve para introducir lo que sigue: el neoliberalismo es *no-liberalismo*, es más bien *darwinismo social*. Así suele caracterizarse las ideas de pensadores como el británico Herbert Spencer (1820-1903) y el norteamericano William Graham Summer (1840-1910).¹⁵ Entusiasmados con las ideas de Darwin, se intentó establecer un paralelo entre evolución biológica y evolución social. El proceso de selección natural, que Charles Darwin acertadamente limitó y restringió a los fenómenos y procesos biológicos, sirvió de modelo para que se pensara que también en los fenómenos sociales y económicos aparecen nuevas especies, que éstas derivan de especies anteriores, que esta evolución es el resultado de un proceso y una selección natural, y que esta selección obedece a variaciones que para nada dependen de la voluntad o de la decisión humana. La lucha de los individuos por alcanzar los recursos limitados del medio ambiente, factor determinante para la selección natural biológica, se constituyó en modelo para comprender la lucha entre las personas y los grupos sociales por alcanzar los recursos económicos. Las especies económicas menos aptas desaparecerán y se mantendrán las especies más aptas para imponerse, pues el trasfondo de la especie humana no es la igualdad sino la desigualdad: unos son más aptos para apropiarse del medio que otros y por ello mismo se imponen. Así surgen también las clases sociales: corresponden o son la expresión de un proceso de selección natural. Lo moral no es otra cosa que una manera de expresión de lo

14 Ver: FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES, Porrúa, México, 1975, p. 48.

15 En lo que sigue me sirvo del análisis que del *darwinismo social* hace la ENCICLOPEDIA INTERNACIONAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES. Aguilar, Madrid 1974. Recomiendo también la lectura del, quizá, más importante libro de Herbert Spencer en lo que se refiere al *darwinismo social*: PRIMEROS PRINCIPIOS, Editorial EMCA, Buenos Aires, 1945.

biológico, y la medida de lo moral es la defensa de la propiedad y del acceso a los bienes. La estratificación social es también natural.

La idea central aquí puede ser descrita así: el bienestar de una sociedad en su conjunto, depende de que haya en ella algunos peces grandes que se impongan a los peces chicos. Para todos -para la especie- es bueno que los grandes se impongan. Pero *bueno* significa aquí no *moralmente bueno* a partir de una ley moral que vale para todos, sino *naturalmente bueno* gracias a la ley de la evolución, esto es, que las cosas no pueden ser de otro modo. Andrew Carnegie, el millonario promotor de Herbert Spencer en los Estados Unidos, llegó a escribir cosas tan increíbles como ésta: "Aun los más pobres tienen que ver este argumento y estar de acuerdo en que las grandes sumas acumuladas por unos pocos de sus conciudadanos y gastadas en objetivos sociales, de los que las masas sacan beneficios, les son más valiosas que si estuvieran dispersas a través de los años en cantidades pequeñas".¹⁶ Aquí nos topamos con una sutil frontera entre *darwinismo social* y cinismo social. Pero como lo dice De Sebastián "esta es la verdadera filosofía social del capitalismo de los oligopolios".¹⁷

Una característica importante de este modo de pensamiento social es que las funciones del Estado se reducen al mínimo, por no decir que tienden a desaparecer. El título de la obra de Herbert Spencer *EL HOMBRE CONTRA EL ESTADO*¹⁸ dice mucho al respecto. Los gobiernos suelen intervenir en los procesos de evolución social con fatales consecuencias: entorpecen el curso de la selección natural de escenarios y actores sociales. De ser la intermediación menos arbitraria que cabe imaginar para resolver los problemas sociales, como era en la propuesta libertaria de los liberales clásicos, el Estado pasa a ser ahora el obstáculo para que estos problemas se solucionen por sí mismos obediciendo a las leyes cuasi-naturales de

16 Citado por De Sebastián, p. 21.

17 *IDEM.*, p. 21.

18 *THE MAN VERSUS THE STATE* (1884); traducción castellana en Aguilar, Buenos Aires, 1960.

la evolución social. Una ley del parlamento, un decreto del gobierno o una política social *desde arriba*, puesto que en últimas son producto de una voluntad individual, de un partido o grupo dominante, no pueden impedir que los procesos de selección social se impongan, antes bien obstaculizan el desarrollo natural de las cosas. Lejos de solucionar problemas sociales, los gobiernos suelen crearlos mediante su intervención. De allí surge la supresión de la función del Estado como intermediación distributiva de la riqueza y la correspondiente crítica a la política social del mismo dados los altos costos de la seguridad social, la salud y la educación pública. A menor intervención estatal, mayor libertad y mayor progreso y evolución social: tal es el axioma filosófico-político de una sociedad regulada por una concepción evolucionista de la misma.

Hasta aquí he tratado de distinguir lo que en la Carta sobre el neoliberalismo se dice de la realidad de América Latina, de aquello que podríamos llamar las raíces históricas del pensamiento liberal. Según esa distinción, el fenómeno neoliberal de América Latina, que es al que hace referencia evidente la Carta de los Provinciales, está muy lejos de poder ser considerado como una nueva versión del pensamiento clásico liberal. Es -siguiendo en ello a De Sebastián- *no-liberalismo* o puro *darwinismo social*. He presentado las características un tanto generales del *darwinismo social* que, por cierto, no sólo niega las pretensiones mismas del pensamiento liberal, sino que, a mi juicio, carece por completo de fundamentación teórica. No me he preocupado mucho en la crítica al *darwinismo social*, pues considero que su fuerza radica, no en su fundamentación teórica, sino en su angustiada realidad. Interesados como estamos en la construcción de sociedades que en verdad puedan ser llamadas justas para con las mayorías empobrecidas y con las culturas sometidas, hemos de pensar ante todo en cómo concebir y alcanzar la justicia en medio de un sistema económico y social que "tiende a absolutizar el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional".¹⁹ Convencido de que la salida a esta angustiada realidad darwinista no la encontraremos mediante la denuncia moralizante sino mediante la construcción

19 Carta de los Provinciales, p. 16.

inteligente de un Estado justo, esto es, mediante la acción política, propondré algunas consideraciones sobre la concepción del Estado, y lo haré tomando como punto de referencia lo que algunos filósofos neoliberales, ellos sí, han discutido en los últimos años.

EL ESTADO NEOLIBERAL

Entiendo por *Estado neoliberal* la concepción del Estado y su intervención en la sociedad que de una u otra manera pretende o aspira a ser la continuación o actualización del pensamiento clásico liberal. ¿Cuál sería el concepto de Estado que nos permita superar la realidad darwinista y proponer alternativas viables? Tal es la pregunta que, por ahora, vamos simplemente a explorar.

Cuando en 1971 apareció el libro *A THEORY OF JUSTICE* del filósofo norteamericano John Rawls,²⁰ la discusión en filosofía política tomó un nuevo rumbo. No voy a presentar un análisis de esta obra, de por sí bastante compleja. Voy a decir simplemente que a mi juicio merece toda nuestra atención y estudio, pues en una severa crítica al utilitarismo, al que podríamos considerar como un pariente lejano del *darwinismo social*, Rawls se interroga por las características constitutivas de un Estado razonablemente organizado cuyas instituciones fundamentales puedan ser consideradas justas. Como punto de partida metodológico el libro propone cerrar los ojos e imaginarse la posición desde la cual cada uno de los miembros de una sociedad podría estar en condiciones de ser ciudadano. Todos esos ciudadanos son personas y comunidades muy concretas; reconocen, por un lado, sus propias preferencias culturales y sociales, sus necesidades económicas, sus aspiraciones e ideologías políticas, sexuales y religiosas, etc., pero por otra parte, se hallarían en un *velo de ignorancia* respecto de la posición que van a ocupar en la sociedad. Así, reconociendo todos sus propios intereses reales, se les preguntaría por cuáles habrían de ser los principios que deberían estar a la base de las instituciones del Estado. Rawls dice que aquello

20 Traducción castellana: *TEORÍA DE LA JUSTICIA*, FCE, México, 1979.

en lo que todos estarían de acuerdo serían precisamente los principios de justicia sobre los cuales se constituye una especie de pacto social. Utilizando el lenguaje -más anticuado- de Kant, yo los llamaría principios mínimos para la construcción de una sociedad civil en la que todos puedan coexistir según una ley universal de la libertad. Lo importante son los dos principios de justicia que, según Rawls, deberían ser aceptados por todos:

Primer principio: "Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás".²¹ A pesar de que Rawls reformula de distintas formas este principio, lo que contiene es simple: que todos han de tener *las mismas libertades básicas*, esto es, las libertades políticas convencionales, la libertad del voto, de expresión, de conciencia, de propiedad sobre los bienes, de movilización, de defensa, etc.

Segundo principio: "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos".²² Esto significa que ninguna sociedad razonablemente organizada debe tolerar la diferencia en la riqueza, a menos que esa riqueza redunde en beneficio del grupo que se encuentre en situación de desventaja. Interpretando este segundo principio de justicia dice Ronald Dworkin que, lo que este principio enseña, es: "Considera la situación del grupo en peores condiciones. Todo cambio en la estructura social ha de beneficiar a ese grupo".²³

La combinación de estos principios constitutivos de la justicia conduce a que el primero de ellos domine al segundo, lo cual significa que ninguna política social o económica debe poder tener como consecuencia o presupuesto la supresión de las libertades

21 Rawls, p. 82.

22 IDEM.

23 Entrevista con Bryan Magee, en: LOS HOMBRES DETRÁS DE LAS IDEAS. ALGUNOS CREADORES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, FCE, México, 1982.

básicas de los individuos; en este punto el Estado liberal, por no decir que la cultura occidental, parece no estar dispuesto a ceder terreno; pero significa también que, una vez garantizadas las libertades básicas de todos, sobre las que por supuesto cabe discutir, la política económica, para poder ser calificada como justa, debe tener como meta el beneficio de los grupos en desventaja, esto es, las clases más pobres.

Son muchas las críticas que, procedentes de todas las escuelas filosóficas, ha recibido la TEORÍA DE LA JUSTICIA de Rawls.²⁴ El mismo ha modificado algunos de sus puntos de vista.²⁵ Pero lo que más me interesa destacar aquí es que su propuesta de una teoría general de lo que constituye la justicia de una institución como el Estado ha revitalizado el debate filosófico-político liberal en forma tal, que hoy en día es sumamente complejo dar respuestas coherentes en todos los sentidos. La diversidad cultural -multi o pluriculturalismo-, el feminismo, la ecología y la mayor conciencia que hay sobre los gravísimos problemas ambientales causados por la producción y el consumo de bienes no controlados desde y para la protección del medio, la econometría, etc., reclaman para sí puntos de vista originales y válidos que revitalicen la discusión en torno a cómo podría pensarse y constituirse en el mundo real un Estado integralmente justo.²⁶

24 Ver: *READING RAWLS*, de H. Daniel: Blackwell, Oxford, 1975. Un punto crítico es: ¿cómo se determinan las libertades fundamentales que han de ser respetadas por toda política? Otros discuten si la posición original, central en *TEORÍA DE LA JUSTICIA*, es un punto de partida o un punto de llegada. Ver también: *TEORÍAS DE LA JUSTICIA*, de Brian Barry, Gedisa, Barcelona, 1995.

25 Ver: *POLITICAL LIBERALISM. THE JOHN DEWEY ESSAYS IN PHILOSOPHY*, Columbia University Press, New York, 1993.

26 Ver: *INEQUALITY REEXAMINED*, de Amartya Sen, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1995; *THE DECENT SOCIETY*, de Avishai Margalit, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996; *VORLESUNGEN ÜBER ETHIK*, de Ernst Tugendhat, es especial la Lección 18 dedicada al tema de la justicia, Suhrkamp, Frankfurt, 1993; *SITTLICH-POLITISCHE DISKURSE*, de Otfried

Una típica reacción neoliberal a estos planteamientos la encontramos en la obra de Robert Nozick, *ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIA*²⁷ (1974), quien, también en nombre del pensamiento liberal y de los derechos individuales arremete contra Rawls y aboga por un Estado de tamaño mínimo, oponiendo a los conceptos de justicia como imparcialidad y ventaja común una teoría retributiva de la justicia que conduzca a la minimalización del Estado que prácticamente elimina el segundo principio de la justicia de Rawls: en nombre del liberalismo no es posible privilegiar la situación de los que se encuentran en desventaja, pues esto implica abandonar el concepto liberal de justicia. La libertad económica individual debe ser irrestricta pues es uno de esos derechos individuales que no deben ser restringidos en modo alguno por el Estado.

Otro ejemplo de la influencia enorme de Rawls en la filosofía contemporánea lo encontramos en la obra del filósofo del derecho Ronald Dworkin.²⁸ A partir de los *casos difíciles* que tienen que resolver los jueces, Dworkin la emprende, en nombre del pensamiento liberal y a partir de las teorías constructivistas del derecho de las que el mismo Rawls puede ser considerado como precursor, en contra del positivismo y del utilitarismo jurídico reinantes desde hace años, enseñándonos que el origen de las normas del derecho no se encuentra exclusivamente en la acción del legislador sino en los principios éticos y filosóficos que están a la base del mismo. Las libertades individuales son ciertamente la base del derecho, pero no por una decisión arbitraria del legislador sino por el sustento ético que se esconde tras ellas. Así, tanto las libertades individuales como las normas que las regulan, pertenecen al mismo orden de justificación o construcción ético-racional. La separación radical entre

Höffe, en especial la segunda parte dedicada al tema de la ética política, Suhrkamp, Frankfurt, 1981; "*Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität*", de Karl-Otto Apel, en *DISKURS UND VERANTWORTUNG*, p. 270 y ss., Suhrkamp, Frankfurt, 1990.

27 FCE, México, 1988.

28 *TAKING RIGHTS SERIOUSLY 1977*; traducción castellana: *LOS DERECHOS EN SERIO*, Planeta Agostini, 1993. También *LAWS EMPIRE*, 1986; traducción castellana *EL IMPERIO DE LA JUSTICIA*, Gedisa, Barcelona, 1992.

normas jurídicas y moral, que es el centro de las tesis positivistas, es para Dworkin la fuente de los más grandes errores en el derecho, pues nos hace olvidar para qué y por qué existe el derecho: para las personas y para la convivencia entre las mismas.

Como vemos, estos son apenas dos ejemplos de cómo al interior del pensamiento liberal norteamericano contemporáneo, que se entiende a sí mismo como una actualización de los clásicos, se dan posiciones distintas y muchas veces contradictorias entre sí. Me parece un error considerar el pensamiento filosófico neoliberal como un sólo bloque que únicamente pretende legitimar el estado de las cosas en el mundo y la absolutización del mercado. El pensamiento liberal clásico tiene raíces éticas profundas. Existen ciertamente posiciones, como la de Nozick, que abogan -con argumentos que pretenden ser morales, y que en cualquier caso los filósofos debemos tomar en serio- por la minimalización del Estado y por una economía de mercado donde la libertad y la iniciativa personal se constituyen en valores cuasi absolutos.

Pero al interior del pensamiento actual neoliberal también hay propuestas de modelos de intervención sobre los mercados que, con fundamentos ético-rationales, permiten concebir en perspectiva social-liberal, esto es, desde la libertad como valor central, una dirección no económica de la economía, esto es, orientada hacia el bien común. Las condiciones *ideales* del mercado libre y la competencia, tal y como los liberales clásicos las concibieron, son ciertamente irrealizables hoy en día. El mundo ha cambiado mucho. Las condiciones *reales* de los mercados exigen hoy una intervención política de los mismos: las necesidades de los consumidores son muchas veces creadas desde los medios de comunicación y la publicidad y están muy lejos de ser lo que fueron durante la caída del mercantilismo. La crisis ambiental globalizada exige una intervención ético-rationale que *imponga* criterios de producción y consumo que respeten las dinámicas de los distintos ecosistemas y los derechos de las generaciones futuras. El empobrecimiento masivo en el llamado Tercer Mundo, particularmente en Africa y América Latina, son fenómenos del mundo real que afectan la interacción de las libertades individuales. No se puede seguir concibiendo las distintas culturas como caminando todas por una misma senda. A

nadie se le puede negar el derecho a la diferencia y a la alternativa. Y la combinación de todos estos fenómenos nos enseña que no es fácil encontrar la salida.

El Estado liberal no puede ser concebido sino dentro del marco de una democracia liberal. Afortunadamente, el concepto de democracia es una construcción abstracta e ideal, esto significa que no es identificable con ningún modelo particular, sino que es siempre un ideal por alcanzar y que cada día resulta posible perfeccionar y depurar. Para el liberalismo de mejor cuño filosófico el Estado justo será siempre un Estado democrático en construcción porque tanto la democracia como la libertad son conceptos que tienen fundamentos éticos y lo ético, al para los auténticos liberales, constituye siempre un reto. Antonio Lattuada habla en un reciente artículo de la paradoja según la cual "el conjunto de fines respecto a los cuales el aparato técnico productivo debería desempeñar una función sólo instrumental, en realidad queda determinado por este mismo aparato".²⁹ A mi juicio esa paradoja ejemplifica bien lo que la ética en una sociedad auténticamente liberal debe impedir y denunciar: que lo que es fin de la economía -el bienestar de todos- se convierta en medio, y que aquello que no es sino medio -el aparato productivo, tecnológico y financiero- se convierta en fin. Podríamos ciertamente aspirar a que se acepte -con Kant- que el hombre es un fin en sí mismo; pero quizá eso sea pedir demasiado; lo que sí podemos y debemos hacer, es exigir que se reconozca, al menos, que el hombre no es un medio o un simple instrumento al servicio de la economía. Sin ser especialista en economía, y corriendo el riesgo de ser tomado como un diletante en la materia, me atrevo a decir que lo que queremos es lo que el P. Oswald von Nell-Breuning decía hace ya muchos años: queremos "una economía de mercado *realmente libre*, pero no capitalista".³⁰ De mi parte, yo añadiría simplemente que *libre*, en el contexto de esa proposición, es un término de contenido primordialmente ético y no puramente económico.



29 "Valoración Positiva del Mercado de desde la Perspectiva Ética", en CONCILIUM, Revista Internacional de Teología, 270, abril de 1997, p. 310.

30 EL CAPITALISMO. EXAMEN CRÍTICO, Herder, Barcelona 1980, p. 133. La cursiva es del original.



En Chiapas, el gobierno pretende SECUESTRAR LA HISTORIA

*Lic. Felipe Liévanos Valencia**

U nos días antes de Navidad, mientras un grupo de tzotziles rezaba en una improvisada ermita de Acteal, por los rumbos de Chenhaló, en los Altos de Chiapas; un grupo de priístas antizapatistas los asesinaron. Hombres, mujeres, niños y ancianos bañaron de sangre la ermita, los alrededores de la misma y hasta una pequeña cueva donde pretendieron refugiarse huyendo de sus criminales agresores. La noticia dio la vuelta al mundo, ante el azoro y la indignación de propios y extraños. Masacre estúpida, en el contexto perverso de un conflicto cuyas raíces sociales y políticas, se ha pretendido constantemente desvirtuar y confundir.

1. Latente siempre el fantasma del racismo en la conciencia de muchos mexicanos, aun campesinos y pobres, el movimiento indígena de Chiapas, ha sido tildado de maneado, dirigido, pagado y hasta inspirado por extranjeros: "los indios no son capaces ni de pensar en sublevarse contra quienes los explotan, ni menos de organizarse para defender sus derechos". *Blancos nacionales* y

* Lic. en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma.

Actualmente es el Director en la Dirección de Comunicación Social del Tribunal Electoral de Jalisco.

metiches extranjeros, los manipulan, con no sé qué aviesos intereses ajenos a los indígenas. El propio Presidente de la República al asegurar que "el ejército no reprimirá a **nuestros hermanos indígenas**", oculta en sus palabras un racismo inaceptable; sobre todo cuando dice: "Hoy reafirmo que quienes no tienen reparos en utilizar a **mujeres y niños indígenas** para sus provocaciones, y no se detendrían a usarlos como carne de cañón, encontrarán siempre un ejército templado en la firmeza, ¡sí!, pero también en la prudencia; un ejército templado en el arrojo, ¡sí!, pero también en la serenidad...". Todos sabemos, sin embargo, que los indígenas de Chiapas y los de todo el país, no necesitan esa tutela, ni se mueven, piensan o deciden, manipulados por los *blancos* o los extranjeros. No son seres disminuidos, ignorantes o sin voluntad propia. También sabemos que la fuerte presencia militar en muchas regiones de Chiapas, no solamente no ha brindado protección a la población sino que ha trastocado gravemente la vida de la gente, obstaculizando las actividades agrícolas de muchas regiones y afectando por consecuencia su derecho a alimentarse. No sólo no ha protegido a la población civil de los ataques de las *guardias blancas* o *grupos paramilitares*, como sucedió en Acteal y en Ocosingo sino que han sido acusados reiteradamente, los militares, de infundir miedo entre las gentes, de violar mujeres indígenas y de introducir, en las regiones que ocupan, la prostitución. Con los recientes cambios en la Secretaría de Gobernación, las cosas se han complicado aún más, pues el discurso del Secretario se ha endurecido no sólo contra el EZLN, sino contra la COCOPA, la CONAI, y ahora contra los extranjeros, a quienes se culpa de *dirigir, financiar y manipular* a los indígenas, provocando el chovinismo y la xenofobia latente en muchos mexicanos, lo que resulta particularmente peligroso.

2. Recientemente el senador priísta chiapaneco Pablo Salazar Mendiguchía, que por lo visto no comulga con estos excesos del gobierno, escribió en La Jornada, que las autoridades deben promover urgentemente "una paz justa, digna y duradera" para Chiapas, porque "después de cuatro años de negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal y a pesar de haber alcanzado la firma de los acuerdos de San Andrés, sobre derechos y cultura indígena, la situación social y política que vive Chiapas es de *absoluta regresión*".

Mientras que el Secretario de Gobernación -quien empezó por llamar a Marcos "Sebastián Guillén", en un exabrupto francamente agresivo criticado ampliamente por Carlos Fuentes-, acosa y acusa al EZLN de diferir el diálogo lanzándole velados ultimátumes, el diálogo, según Salazar, "se encuentra en un total marasmo político... Las posiciones de las partes, en lugar de acercarse, día a día se alejan. Las tensiones sociales en vez de disminuir, se acrecientan y todo ello hace que la actual coyuntura sea de una terrible y peligrosa fragilidad".

3. La estrategia del gobierno federal, inexplicablemente, parece estar echando más leña al fuego, al iniciar, según la opinión de la revista PROCESO (No. 1112, febrero 22 de 1998) una "guerra política y propagandística para obligar al EZLN a reanudar las negociaciones". El propio Presidente dio a conocer la nueva estrategia de endurecimiento y presión, en reciente entrevista con THE NEW YORK TIMES, como se ha hecho costumbre desde los tiempos de Salinas. El gobierno endurece su postura y no pretende negociar, sino imponer modificaciones a cuatro puntos de la iniciativa de ley de la COCOPA, relacionados fundamentalmente con la *autonomía*, uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras, organización y planeación municipal de los pueblos indígenas y procedimientos para designar a sus autoridades, de acuerdo con sus usos y costumbres.

Todo esto en el marco de un programa diseñado para tratar de desprestigiar a las instituciones, grupos y personas que han venido apoyando a los zapatistas en México y en el extranjero. Se olvidan, parece que intencionadamente, de los principales reclamos de los pueblos indígenas, marginados, ofendidos y vejados en todo el territorio nacional. Acertadamente, el senador Salazar Mendiguchía, cita como epígrafe de su artículo, aquel texto de Rosario Castellanos en su novela BALÚN CANÁN: "Ahora hay división entre ellos y han quebrado la concordia como una vara contra sus rodillas. El maligno atiza a los unos contra los otros. Unos quieren seguir como hasta ahora, a la sombra de la casa grande. Otros ya no quieren tener patrón". Pero contra estos deseos tan inmediatos de liberación, justicia y ejercicio de derechos fundamentales, mentes obtusas están desatando una campaña para descalificar a los mexicanos no chiapanecos que desde las letras, la academia o el periodismo opinan

a favor de los reclamos indígenas -como si Chiapas sólo fuera para los chia-panecos-, contra los extranjeros, pretendiendo adjudicarles toda suerte de malas intenciones y atentados contra un concepto de *soberanía* pueblerina que no cabe en el contexto de globalización que el propio sistema ha asumido en otros asuntos. Piénsese, por ejemplo, en el TLC, los acuerdos o convenios con la DEA, el FBI, el FMI, etc.

Agréguese a esto la proliferación de artículos y reportajes amañados, como el de Lolita de la Vega, esposa del líder del STIRT (Sindicato de Trabajadores de la Industria de Radio y Televisión), eterno diputado, senador, funcionario priísta al servicio del gobierno; de libros que pretenden desenmascarar a un Marcos manipulador e impostor, a un Samuel Ruiz *traidor*, por exponer en el extranjero la verdadera realidad del conflicto chiapaneco, a una CONAI involucrada con los zapatistas y a una COCOPA propensa al protagonismo y falta de respeto para las leyes del país; y el ambiente está listo para el desprestigio, la descalificación y el linchamiento. Sin embargo, luego de tantos ríos de tinta, de tantas declaraciones de las autoridades, de tantos discursos justificatorios, de tantos actos de xenofobia, pero sobre todo, de tanta sangre derramada, no en batallas con el EZLN, sino en emboscadas contra la población civil y los líderes sociales de Chiapas, la situación es cada día más grave y los daños más cuantiosos e irreparables, en perjuicio de unos hermanos nues-tros -de verdad, no sólo como recurso retórico- que "ya no quieren tener patrón", ni "vivir a la sombra de la casa grande".

Marcos escribió esta semana que "la política moderna se ejerce como publicidad global. El líder político es fabricado por la publicidad. Hombres mediocres simulan estaturas de estadistas -como Ernesto Zedillo en México- gracias a técnicas publicitarias y teatrales. La legalidad que no legitimidad del gobernante, depende cada vez más de la máquina publicitaria, tan caprichosa como el mercado al que sirve. Un escándalo bien manejado, puede destrozarse una carrera política o encumbrarla...". Este manejo perverso de la publicidad ilustrado perfectamente por un helicóptero con una reportera regordeta que maneja un espacio en la televisión y que ve lo que quiere ver y escucha lo que quiere oír, periodistas mercenarios

que tiran la piedra y esconden la mano, comunicadores a sueldo... pretenden secuestrar la historia, y: "El secuestro de la historia por las élites, remata Marcos, es para remodelar su consumo de modo que se escamotee al ser humano su patrimonio fundamental: la memoria" (PERFIL DE LA JORNADA, febrero 24 de 1998). Pero la memoria subsiste y los hechos no pueden ocultarse.



Estupor en México y en el Extranjero por la Situación en Chiapas

Iñiqui García, de la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos declaró: "Hay elementos y condiciones, conforme a la legislación internacional, para acusar al gobierno mexicano de genocidio. En Chiapas existe la voluntad de exterminar a un grupo de población por razones étnicas, religiosas y políticas". Y Joan Saura, el diputado de Iniciativa por Cataluña: "El gobierno mexicano pretende que Chiapas ... se desgaste por la presión militar y el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés"; y añade: "Las condiciones de vida de los indígenas no las había visto en ninguna parte del mundo, y nunca imaginé que en México se mate a una persona impunemente simplemente por hablar" (Periódico PÚBLICO, 1º marzo 1998). Y el mismo: "El gobierno intenta descalificar a la opinión pública internacional con argumentos muy burdos. La presencia de observadores en Chiapas es porque la situación preocupa en el exterior. Es ridículo hablar de intromisión [extranjera] en un momento en el que todo el mundo alaba lo positivo de la globalización económica" (Ib., 2 marzo 1998).

La expulsión del P. Chanteau, que estuvo misionando muchos años en Chiapas, deteriora todavía más la imagen que el mundo se hace de México, cuyo gobierno está perdiendo toda credibilidad en Europa y en el mundo. XIPE-TOTEK lamenta toda esta situación.



HAITÍ: DOCE AÑOS DESPUÉS DE LA CAÍDA DE DUVALIER

(7 de febrero de 1986 - 7 de febrero de 1998)*

*Patrick Charles, SJ***

Cuando se habla de Haití, a mucha gente se le viene a la mente que es el primer país negro independiente en el mundo; a otros lo que más les llama la atención es el *vodou*;¹ y los que saben un poco más de la historia reciente de Haití hablarán, seguramente, de la dictadura de los Duvaliers (*Baby Doc* y *Papá Doc*). Ciertamente son hechos relacionados entre sí sin los cuales difícilmente se puede entender la historia haitiana reciente y al pueblo haitiano en su conjunto.

El 7 de febrero en Haití es ya día feriado. Esto es, ya son doce años desde que se fue Jean-Claude Duvalier a Francia y dejó el poder en manos de una junta militar el 7 de febrero de 1986. Sin embargo, después de su salida, el pueblo haitiano sigue sufriendo. Existe una gran frustración en las clases desfavorecidas del país porque hasta ahora han visto pocos frutos patentes de la lucha

* *La Compañía de Jesús es expulsada de Haití en 1964 por François Duvalier (Papá Doc), regresa oficialmente al país inmediatamente después de la caída de Baby Doc (1986), al igual que muchos exiliados del régimen duvalierista.*

** *Estudiante jesuita, pertenece a la provincia de Haití; actualmente cursa el cuarto año de la licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C., en Guadalajara, Jal.,*

1 Prácticas de origen africano que desempeñan una función importante en la cultura haitiana.

que emprendieron contra el régimen duvalierista. ¿Por qué esta frustración? Vamos a dar unos pasos atrás para poder entenderlo.

En estos doce años que llevamos sumergidos en una crisis económica, política y social, hemos tenido seis presidentes. El primero inmediatamente después de la caída de Duvalier, dado que se cambió la Carta Magna para legalizar la huída del dictador y prohibir cualquier tipo de gobierno vitalicio en el país. Pronto hubo elecciones generales. Sin embargo, como las encuestas favorecían a un candidato no grato a los norteamericanos ni a la junta militar que estaba en el poder en ese momento, las votaciones se anularon tras la masacre de cientos de personas que acudieron a las urnas el 29 de noviembre de 1987. Su única culpa fue haber apostado por un cambio. El 20 de enero de 1988 el general Namphy -que actualmente se encuentra disfrutando su dinero en República Dominicana- organizó nuevas elecciones con una débil participación popular. El 7 de febrero del mismo año el general entregó el mando del país al Sr. Lesly Manigat, uno de los grandes intelectuales haitianos de este siglo; pero no duró mucho en el poder porque en septiembre del mismo año el general Namphy retomó el gobierno del país mediante un golpe de Estado, pues el presidente Manigat intentó sacarlo del ejército. Seguramente fue una buena decisión de Manigat, en su esfuerzo por legitimar su poder, pero no calculó los efectos de esta decisión.

En esta segunda vuelta, el general Namphy no duró mucho porque a raíz del incendio del templo de San Juan Bosco -ubicado en un barrio popular de Puerto Príncipe, atendido por el sacerdote Jean Bertrand Aristide-, un motín de soldados derrocó a Namphy, entregando el poder a otro general. La gente pensó que la situación política iba a cambiar. Sin embargo la presidencia del general Avril fue igual, por no decir peor, que la de Namphy. Gracias a la lucha que mantuvo el pueblo se pudo negociar la salida del general Avril y se entregó el poder -por primera vez en la historia de Haití, a una mujer- a Ertha Pascal Trouillot. Gracias a ella, y con la ayuda de la comunidad internacional tuvimos -por primera desde nuestra independencia, en 1804- elecciones libres el 16 de diciembre de 1990 en las que resultó electo el sacerdote Jean-Bertrand Aristide. El 6 de

enero de 1991 hubo un golpe de Estado abortado en el que perdieron la vida el máximo representante del macoutismo² en Haití, Roger Lafontant, y el líder del partido demócrata cristiano, el pastor Silvio Claude.

El 7 de febrero de 1991 el P. Jean-Bertrand Aristide asumió el poder gracias al apoyo de las masas. Aquel día hubo fiesta en Haití porque ahora sí había una esperanza real de que las cosas iban a mejorar para las mayorías. Sin embargo, el 30 de septiembre el golpe de Estado del general Cedras apagó el fuego esperanzador que depositaba el pueblo en el P. Aristide. Pasamos tres años de infierno bajo el régimen de Cedras. Digo infierno, porque el país estaba hecho un caos; y además la gente se estaba acostumbrando a la muerte violenta. Pero, como dicen aquí, *la esperanza muere al último*, la resistencia popular ayudó a que Aristide pudiera regresar al país. Claro, en unas condiciones que hieren el orgullo nacionalista haitiano, pero como dice Maquiavelo, de dos males, hay que escoger el menor. Entonces el regreso de Aristide con la intervención norteamericana fue un mal menor para la mayoría de los haitianos.

¿En dónde estamos hoy a doce años de haber sacado a Duvalier del país? Existe una cierta frustración porque el cambio por el que luchó el pueblo no se ve de manera patente. El único fruto palpable es la libertad de expresión. A diferencia de los gobiernos anteriores, con los militares en el poder, luego de la caída de *Baby Doc*, hoy en Haití cualquier haitiano puede decir en voz alta sin *cimarronage*³ si está de acuerdo o no con algún acto del gobierno o de cualquier funcionario público. Por tanto, existe una débil democracia política en el país en donde reina una independencia relativa entre los tres poderes. Sin embargo, lo que más está pidiendo el pueblo haitiano es la democracia económica. Lo que se puede escuchar con mayor fuerza es la demanda de bajar los precios de los productos de primera necesidad: frijol, aceite, maíz, azúcar, entre otros. (Existe una

2 Los *tontons macoutes*: paramilitares con la función de vigilar y salvaguardar el poder del régimen de Duvalier. Su nombre oficial era V.S.N., voluntarios de la seguridad nacional.

3 *Cimarrons*: negros que huían de la esclavitud refugiándose en las montañas.

superpolitización en Haití, pues desde hace más de diez meses el parlamento no ha querido aprobar el nombramiento del Primer Ministro, el segundo que ha propuesto el actual presidente René Preval, que es un hombre con mucha voluntad política de hacer algo por la *Perla de las Antillas*). Ese es el mayor problema en Haití. Dado que en el sistema político del país el Primer Ministro es el Jefe del Gobierno, la vida económica y política está prácticamente paralizada. La izquierda en el poder se divide, y los oscurantistas están esperando el momento idóneo para penetrar en la escena política.

El pueblo está defraudado porque los diputados y senadores que eligió no están sirviendo realmente a la nación, sino que se están sirviendo de la nación para sus intereses personales. También hay decepción porque muchos de los que atropellaron sus derechos fundamentales durante los regímenes anteriores, sobre todo durante el sangriento golpe de Estado de Cedras, andan sueltos; y algunos con la bendición de otros gobiernos que *dizque* nos quieren ayudar a salir de la crisis. Tal es el caso de Emmanuel Constant, alias Toto, que mató a muchísima gente y ahora anda libremente en Boston. En Haití hace falta pensar más en lo económico, dejando de lado la politiquería. El pueblo se ve decepcionado, mas no arrepentido de haberse sublevado y sacado a Duvalier del poder. En estos momentos hay tristeza porque la situación de la mayoría no ha cambiado su nivel económico, pero también hay alegría y esperanza por un futuro mejor. Es algo excepcional para los jóvenes haitianos festejar el segundo año de un gobierno constitucional. La lucha actual es contra las secuelas del régimen duvalierista, pues en cuanto se fué Duvalier, se fué un hombre pero no todo el sistema duvalierista que simboliza: corrupción, nepotismo, despotismo, autoritarismo, paternalismo, etc...

Es difícil entender al haitiano sin tomar en cuenta esta parte de su historia junto con la historia colonial. Celebrar el décimosegundo año de la caída de Duvalier es recordar toda la crisis que nos ha acarreado este sistema y anécdotas amargas de la dictadura. Pero es una crisis que para ser superada requiere la ayuda de los países amigos y de la sociedad civil internacional, pues hoy más que nunca es evidente que ningún país puede vivir sin la ayuda de los demás y

menos aún un país tan pobre como Haití. Conmemorar la caída de Duvalier es festejar el nacimiento de un niño cuyo nombre es **democracia**, pero estamos conscientes de que es un niño desnutrido que necesita todas las vitaminas para poder verlo tal como nosotros lo imaginamos. Ojalá que el pueblo haitiano se sienta más fortalecido en esta conmemoración para seguir luchando por una vida mejor, deseo que extiendo a todos los países latinoamericanos -especialmente Nicaragua y el estado de Chiapas, en México-, que luchan por una democracia real, acompañada de justicia social.

