



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
COORDINACIÓN DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

**ÉTICA VIVA:
EL OFICIO DE COMUNICAR**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
P R E S E N T A :
JOSE MIGUEL LEMUS CALLEJAS

ASESOR: SALVADOR MENDIOLA MEJIA

283067

MEXICO, D. F.; CIUDAD UNIVERSITARIA

VERANO DEL 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi hijo José María:
Crisol y resurrección de todo lo que amo*

Índice

Introducción *v*

I. Ética y Política *1*

- A. Václav Havel: Los Ojos de la Conciencia *3*
- B. Maquiavelo: La Exclusión del Otro *14*
- C. Popper: La Inclusión del Otro *25*

II. Ética y Sociología *41*

- A. Las dos Voluntades de Max Weber *43*
- B. Del Otro Lado de la Desgarradura *54*

III. Ética y Psicoanálisis *64*

- A. Erich Fromm: El Yo es la Sede de la Angustia *71*
- B. La Conciencia Recuperada *75*

IV. Ética y Filosofía *86*

- A. Fernando Savater: No Somos Libres *88*
- B. Posdata (Entrevista con Savater) *100*

V. Ética y Psicología Social *103*

A. Pablo Fernández Christlieb: El Replanteamiento *106*

B. Interludio: Momo *115*

C. Reintroducción *117*

VI. Ética Viva *125*

A. Nosotros *125*

VII. Anexos *133*

A. Raymundo Riva Palacio: El Debate Postergado *134*

B. Ikram Antaki: Un Tono de Voz Apasionado y Enfático *139*

Bibliohemerografía *144*

Introducción

La presente tesis está formada por un conjunto de líneas reflexivas que tienen un tema común: la ética. Desde el punto de vista de la política, la sociología, la psicología, la filosofía y la psicosociología, se ofrecen aquí reflexiones encaminadas a abrir la discusión y a revalorar la importancia de un tema a nuestro juicio actualmente relegado a un segundo plano.

Por ello, porque se busca abrir la discusión, no se intenta aquí arribar a conclusiones definitivas o únicas, a algún tipo de recomendaciones de proceder o preceptos morales.

Si de alguna parte de los trabajos aquí expuestos se desprende algo parecido a una normatividad, ello es sólo como parte de lo que determinado autor opina en un aspecto concreto, sin que pueda o deba ser aplicable para todos los casos y en todas las circunstancias.

La idea de esta tesis se originó -como es fácil suponer- durante la época estudiantil, al final de la formación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y tuvo como punto de partida el afán de analizar casos particulares no de la teoría de la ética, sino de su práctica.

De ahí, se produjo un acercamiento a varios profesionales de los medios que, a lo largo de sus carreras, habían adquirido de una manera u otra el reconocimiento del gremio periodístico y ante la opinión pública.

Con la intención de entender el fenómeno concreto de las creencias, los gustos, aversiones y prejuicios, volcados en una práctica profesional, llevó la investigación a buscar en otras fuentes teóricas las condiciones y las razones que explican una 'complejión' ética dada.

El nombre de "ética viva" proviene justamente de ver, y querer hacer ver, que mucho más allá de preceptos (y a veces incluso en contra de esos preceptos) la práctica de la ética es una condición inherente y viva en toda práctica profesional.

Viva también, porque no existe desligada del hombre que la practica y porque se presenta siempre como un fenómeno del presente, concreto, ligado a una persona determinada.

Y viva sobre todo porque, como intentamos mostrar, la reflexión-construcción sobre la ética puede servir como eje de profesionalización en nuestro oficio de comunicar, toda vez que nos remite al sentido y deberes de nuestra elección vocacional y nos permite ir reflexionando sobre las elecciones que tomamos para con nosotros mismos, los demás y nuestra profesión.

Si profesión y profesionalización se hayan ligadas en la práctica, ésta no debe ser, con más razón, ajena a la reflexión ética.

Un dato llamó nuestra atención desde el principio de la tesis: pese a no haber prácticamente nadie que niegue la importancia de la ética en la profesión en general y en el periodismo particularmente, existe una especie de desprecio y encasillamiento de la problemática de la ética.

Encasillamiento, porque se tiende a confundir con demasiada frecuencia a la ética con la moral, y a traducirla a una lista de consejos o normas de proceder.

Desprecio, porque se juzga que lo referente a la ética puede ser circunscrito a un catálogo de anécdotas que cada quien refiere suponiendo que ello constituye en sí mismo una enseñanza para el resto de la gente y que puede ser adoptado sin más por otros.

También desprecio, porque aunque todos enfatizan lo toral de una postura ética en el ejercicio dentro de los medios y se acude frecuentemente al expediente de la ética periodística para censurar y reclamar procederes ajenos, es en realidad bien pobre la reflexión sobre la ética encaminada a la autocrítica y porque no hay, al menos en el programa académico de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, dentro de las 32 materias obligatorias, ni en las

muchas optativas, una sola que se llame Ética Periodística, Deontología del Periodismo, La Responsabilidad del Comunicador o algo por el estilo.

Es más frecuente hacer ver a la ética como lo que no debe ser hecho por quien se diga profesional de los medios, que -a nuestro juicio lo más importante- lo que sí debe ser hecho por quien se precie de profesional.

Esta especie de definición por oposición, necesariamente empobrece y limita la ética hasta convertirla en una moral, no despreciable en sí, pero de mucho menos alcance que la reflexión constante emanada de la ética.

De los textos que a continuación siguen y que constituyen el cuerpo de la tesis, puede aclararse que son más un saqueo selectivo que un afán de sintetizar una temática, una corriente de pensamiento y ni siquiera a un autor determinado.

Son, como dije, intentos -a partir de un autor específico- de poner a consideración los que consideramos puntos de apoyo esenciales en la discusión de la temática ética, con la intención de incitar a tomar entre manos una discusión que en México está aún pendiente.

Los anexos al final de los capítulos teóricos no son paradigmas ni estatuas, sino apenas la forma en que cierto profesional actuó en un momento determinado ante una situación determinada, sin que ello sea incitación al ejemplo, aval, o recomendación.

Sí hay sin embargo, en esta tesis, la intención de incitar a la discusión y a lo que forma la parte esencial de la reflexión ética: poner al sujeto, al protagonista, al periodista, frente del espejo. Pidiendo de él el esfuerzo de conciencia necesario para verse sin subterfugios y, además, para hacer público tal escrutinio.

Cada uno de los capítulos de este trabajo es precedido de una explicación encaminada a poner en antecedentes al lector sobre los límites de cada miniensayo y a explicar el sentido en el que son utilizados algunos conceptos clave al interior de los mismos.

Cada capítulo va seguido de una síntesis de conclusiones preliminares que se conjuntan y puntualizan hacia el fin de la tesis.

En el primer capítulo se reflexiona, a partir de los textos y actividades políticas de un autor concreto (el ex presidente checo Václav Havel), sobre el tema de la ética ligada a la política.

Dos subapartados derivados nos remiten a un juego de contrastes entre la obra del florentino Nicolás Maquiavelo y el pensador Karl Popper. La breve revisión de cada una de estas obras pretende ilustrar con más detalle la diferencia entre un planteamiento político que incluye y otro que excluye el hombre concreto.

En el segundo capítulo la línea reflexiva se encamina a la ética ligada a la sociología, o mejor aún, a la sociedad, pues se intenta exponer, desde la visión de uno de los fundadores de la sociología moderna, Max Weber, la manera en que las formas de ver al mundo y a la sociedad se reflejan en la vida social. Planteado de otra forma, se pretende en ese apartado mostrar que, lejos de ser sólo un conjunto fantasmagórico de postulados y apotegmas más o menos afortunados, la visión ética que una sociedad tiene de sí misma se traduce en una práctica, en una forma de vida y en el perfil de una cultura determinada.

En el tercer capítulo se revisa el vínculo entre ética y psicología, particularmente en la corriente psicoanalítica encabezada por Erich Fromm.

Ahí se plantea que de la misma forma en que existe un conjunto de pulsiones o instintos humanos característicos, existe también una pulsión ética que mueve al hombre a la integración del sí mismo y del entorno social.

En el capítulo cuarto el autor base es el filósofo español Fernando Savater, quien desde hace tres décadas reflexiona sobre la ética y sus implicaciones en la sociedad actual. El concepto base ahí es el postulado de "amor propio" como basamento de una auténtica ética constructiva.

El capítulo quinto analiza la relación ética-psicosociología, con aquella parte menos afamada de la psicología representada por autores como Gustavo Le Bon, Gabriel Tardé y, mucho más recientemente, Moscovici. Todos ellos condensados en el trabajo de Pablo Fernández Christlieb, doctor en psicología y profesor de la Facultad de Psicología de la UNAM.

El capítulo sexto es una especie de ejercicio a manos libres o propuestas propias de líneas reflexivas mucho más cercanas en circunstancias y ejemplos a la realidad de los medios de comunicación en México.

La fuente principal en este segmento es la propia experiencia profesional del sustentante entendida como la forma directa de verificar la vida cotidiana de y en la práctica profesional, aunada a la línea de conclusiones preliminares que cada capítulo contiene.

Nuevamente, a riesgo de que se malinterprete esta parte como una postura o como un paradigma, no hemos querido dejar de lado la parte práctica

que nos es consubstancial y sobre la cual podrían basarse también algunas reflexiones.

Se ha pretendido en esta parte obrar a la manera del científico que se somete a la prueba o experimenta en sí mismo la sustancia investigada para ver con atención y con mayor grado de involucramiento los resultados de la indagación.

Otra aclaración necesaria en esta parte del trabajo es la forzosa relativización de los medios en los que hemos podido colaborar. No se hace aquí propaganda ni apología de medio alguno ni, en contraste, se condena a otras empresas informativas. Sólo se revisa más de cerca el panorama que nos ha sido dado ver y los elementos constatables con otras formas de trabajo.

La experiencia profesional sobre la que se basan las consideraciones de este apartado tienen su génesis -como se verá- en la propia Facultad de Ciencias Políticas, pasan brevemente por la revista *Proceso*, por la Dirección General de Televisión Universitaria, por el diario *The Reporter* de Belice, por el periódico *Reforma* de la Ciudad de México y por los matutinos *Norte* y *El Diario* de Ciudad Juárez.

Finalmente, la última parte está formada por textos anexos que se han incluido pese al ostensible peligro de recibir acusaciones en el sentido de ser partidarios de tal o cual corriente o apologista de determinada reputación profesional.

Con creces este esfuerzo se verá retribuido si contribuye a ampliar en quien pudiera leerlo, el marco de consideración de lo que comúnmente se concibe como el campo de acción-reflexión de la ética y mucho más si se consigue invitar a la discusión de un tema aún en ciernes.

Creemos que los medios, factor esencial de cambio y conciencia social, merecen ya la reconsideración de su papel y deber para con la sociedad que les da sustento.

Ética y Política

Aun cuando la discusión sobre el quién y por qué debe gobernar se remonta a la antigüedad clásica, y no deja de ser una cuestión una y otra vez retomada, una versión de la modernidad científica ha pretendido sintetizar en las propuestas de Nicolás Maquiavelo el punto de arranque de la política como ciencia. La reducción de la discusión al planteamiento maquiavélico es un lugar común en la discusión encaminada a fundamentar la científicidad de las disciplinas que se dedican a comprender el fenómeno del poder y sus procedimientos.

Desde esa perspectiva, la ciencia exige el desapasionamiento entre el pretendido científico y su objeto de estudio, para, a partir de un presupuesto de objetividad, construir un cuadro comprensivo y explicativo de lo que pasa en la política.

No parece caber duda de que *El Príncipe* es un texto principalísimo en el estudio de la política. Aun cuando resulte más difícil creer que Maquiavelo haya dicho todo lo que podía decirse en esa materia. Sin abuso del símil, es como si un físico supusiera que lo dicho por Galileo o Newton, es, sin más, todo lo que puede pensarse respecto a la física.

La curiosa paradoja desde la que vivimos la ciencia hoy, es la de su permanente refundación y reconcepción. Aun cuando se pueda identificar una

serie de momentos fundadores, la ciencia hoy, si por ella entendemos afán de conocimientos, se perpetúa en su propia retroalimentación y redescubrimiento.

Por lo demás, no pareciera haber nadie interesado en negar la importancia de que la política se constituya en una ciencia, siempre y cuando sus parámetros de científicidad no sean los que las llamadas ciencias exactas emplearon durante el siglo XVIII, sino los de las ciencias fácticas.

Algunos de esos nuevos parámetros de científicidad se vinculan a los planteamientos de T. S. Kuhn en su célebre *Estructura de las Revoluciones Científicas*¹, donde, a grandes rasgos, propone el criterio de paradigma para explicar la validez temporal de un presupuesto científico.

Una verdad científica, desde la perspectiva de Kuhn, es verdadera sólo hasta que no se compruebe lo contrario y -aun para las ciencias exactas- obliga a los científicos a no dar ninguna teoría como verdad absoluta o imperecedera.

Casi al mismo tiempo en el que Kuhn planteaba la importancia de la noción de paradigma, otro autor, Karl Popper, insistía en la necesidad de que el científico, independientemente de su área de estudio, se mantuviera en una lucha constante por la refutación de su propia teoría.

Tanto Popper como un autor que veremos en el capítulo II, Max Weber, se hermanan por su negativa a admitir un FIN en la historia, un sentido histórico en el devenir humano.

¹KUHN, T.S. *Estructura de Las Revoluciones Científicas*.

Václav Havel: Los Ojos de la Conciencia...

Los ojos de la conciencia son azules y melancólicos. Su piel, prematuramente rugosa, es de una opacidad metálica. Vino del otro lado del mundo para traernos su verbo primigenio y trajo consigo el clima de su natal Checoslovaquia, porque hoy, 14 de agosto de 1990, es un día lluvioso y gris en la Ciudad de México. Vino a decirnos que "lo único que puede salvar al mundo constantemente amenazado es la conciencia," y que "la esperanza es la dimensión del espíritu".² Amontonados entre diplomáticos, guardaespaldas, reporteros y simples curiosos, la pregunta se escucha una y otra vez en voz de los transeúntes:

"-¿Quién es?"

"-Es Václav Havel"

"-¿Quién?"

"-El presidente de Checoslovaquia."

"-¡Ah!..."

Hace apenas un año estaba todavía en su séptimo encarcelamiento. Hoy es el presidente y líder de la Revolución de Terciopelo que, sin una sola bala y

²Para dar fluidez a este apartado hemos omitido las referencias y los puntos suspensivos donde se suprime texto, limitándonos a entrecomillar las citas textuales. Para profundizar en el pensamiento de Havel, véanse las referencias biblio-hemerográficas.

sin una sola gota de sangre disolvió cuarenta y dos años de régimen autoritario checoslovaco. En veinte meses, aunque ahora él no lo sepa, abandonará la presidencia y sabrá también de la aspereza del terciopelo...

Pero hoy está entre nosotros, aquí, en esta mañana nublada. Fue sacado casi en hombros cuando estaba tras las rejas porque se tenía la convicción de que sería "la garantía del renacimiento moral de Checoslovaquia." Para entonces, su sobrenombre se había hecho popular entre sus compatriotas: le llamaron *La conciencia de Praga*.

Pero ¿quién es Václav Havel?, o quizás la pregunta deba ser ¿qué es Václav Havel?

El asombroso cambio social que Havel representa ha de ser entendido en su contexto original: Checoslovaquia es menor que Coahuila y en ella viven 16 millones de personas. Situada en el epicentro de Europa, vivió las anexiones al Tercer Reich en el 39 y luego, como único país del bloque socialista que intentó formar parte del Plan Marshall, de la economía de mercado y del modelo de democracia occidental, sufrió la dominación soviética en 48.

En 1968 a la primavera sucedió el invierno, pues la respuesta de la URSS a la Primavera de Praga fue el invierno de la guerra fría de la invasión.

García Márquez ha relatado cómo él y Carlos Fuentes vivieron "una tarde de Praga en el año funesto de 1968, cuando Milan Kundera decidió que el único sitio sin micrófonos ocultos en toda la ciudad era un establecimiento público de sauna. Sentados en una banca de pino fragante, a 120 grados centígrados, los dos en pelotas y sin menor sentido del ridículo, escuchamos de Milan Kundera un informe sobrecogedor de la situación trágica de su país."³

Situación que se extendería hasta 1989 cuando el efecto dominó de los países socialistas alcanzara la patria de Franz Kafka. Pero años antes, cuando aún nadie podía saber que ello ocurriría, durante las largas décadas de incertidumbre y sometimiento de la sociedad civil, algunos se opusieron al totalitarismo bajo su propio riesgo.

Esa oposición fue un llamado permanente a la resistencia pacífica de la sociedad civil, sin anteponer un programa o modelo político específico, sin constituirse en partido o fuerza militante; sino como una exigencia moral hacia gobernantes y gobernados.

³GARCÍA Márquez, Gabriel "Carlos Fuentes: Doblemente Bueno", en El Nacional del 13 de agosto de 1991.

De ahí surgió Václav Havel. Mientras estaba en la cárcel, se negó a aceptar la propuesta del gobierno socialista ofreciéndole abandonar su país (cuando nadie en su sano juicio hubiera previsto los cambios de finales de los 80), se negó a dejar su patria, sólo porque tenía la convicción de que su deber era permanecer dentro de Checoslovaquia luchando por una sociedad más libre. Se planteó la política como una actividad esencialmente vinculada a la dignidad e indisociablemente ligada a la ética.

Havel representó en la caja de resonancia de una Checoslovaquia gris y silenciada por el poder despótico, un llamado a la reflexión y a la conciencia. Un intento de cambio y rectificación colectiva. Un análisis, una radiografía de la sociedad moderna y su dinámica conflictiva.

En su búsqueda de las corrientes profundas que alimentan los males sociales, Havel construye en aquellos años un diagnóstico de la sociedad enferma. Enferma de poder mal habido, enferma de autoritarismo: Según ese diagnóstico haveliano, "la civilización moderna se encuentra en un estado de crisis global, de amenaza general que tiene profundas causas filosóficas. Debajo de la cubierta de una sociedad próspera y que aparentemente funciona, arden sin llamas los problemas fundamentales de la existencia humana y su sentido, la dignidad humana." A su juicio, "no existe todavía ni de lejos una cultura política cuando menos un poco normal (...) no existe una autoestructuración normal y naturalmente pública de la sociedad, no existe una vida pública genuina, ni una vivencia natural con manifestaciones también naturales de la ciudadanía libre."

Y aun cuando aparentemente -agrega Havel- "no podemos ver en ninguna parte indicios de desacuerdo con el gobierno", las cifras de crecimiento económico son halagüeñas y podría decirse que vivimos una etapa próspera. "¿qué sucede si entendemos bajo esta definición algo más" que el momento económico? ¿si nos interrogamos sobre "-el estado interno real de la sociedad-? ¿si empezamos a preguntarnos por cosas más sofisticadas, no tan fácilmente computables, pero no menos importantes, como todo lo que se esconde detrás de estas cifras, partiendo de las experiencias personales? ¿qué sucedería si nos preguntáramos, por ejemplo, qué se ha hecho por el desarrollo de las dimensiones realmente humanas de la vida, por elevar al hombre a un nivel superior de dignidad, para que pueda realizarse de forma auténtica y libre en el mundo?".

Havel piensa que "al centrar todo el interés del ser humano en asuntos estrictamente consumistas, se pretende privarlo de la capacidad de percibir la

medida creciente de su violación espiritual, política y moral". Havel nos advierte sobre "la vaciedad de la vida en un estado totalitario".

Pareciera que ahí donde le ha sido arrebatado al hombre su derecho a ejercer su dignidad política, se crea un vacío existencial. Un hueco paliado por el consumismo y somatizado en el cuerpo social en forma de fastidio, de aburrimiento y de apatía. De pronto, "la historia se convirtió en aburrimiento." Porque ahí donde ella ha sido falsificada para legitimar en el pasado lo ilegítimo en el presente, "podemos hacer constar que el aburrimiento saltó de los manuales de historia al destino real de la nación."

¿Por qué la sociedad aceptó la usurpación de su soberanía interna? ¿Cómo se gestó esa pérdida de iniciativa histórica? ¿Bajo qué condiciones se le relevó del papel protagónico en su propia historia? ¿Por qué aceptó la misma sociedad dejar de ser?

Es simple, explicaría Havel: la sociedad tiene miedo. Miedo de saber que en cualquier momento, no importando el grado de razón o legalidad que nos acuda, todos somos objetos de un eventual abuso de poder. Pues la impunidad, prima hermana de la indocracia, cunde y se instila en el alma colectiva.

Como prefería Maquiavelo, "la motivación es el miedo. Es el miedo a perder su puesto por lo que el maestro enseña cosas que no cree; por miedo a su futuro, el alumno las repite; el joven por miedo a no poder estudiar se afilia a la Unión de la Juventud. Por miedo a que se les impida seguir trabajando, muchos científicos y artistas se adhieren a ideas que no creen, escriben cosas que no piensan o saben que son mentira..." Por supuesto -dice Havel- "resulta imposible imaginarse el miedo al que me refiero como un miedo en el sentido psicológico del término, es decir, como emoción concreta, determinada; por lo general no vemos a nuestro alrededor a gente temblando de miedo como hoja al viento, sino ciudadanos que simulan alegría y autosuficiencia. Por el contrario, se trata de miedo en el sentido más profundo de la palabra, yo diría en el sentido ético: consiste en una penetración, más o menos consciente, en la consciencia colectiva de la amenaza constante y omnipresente".

Por ello, la sociedad se convierte en una sociedad desesperada, de sobrevivencia, motivada sólo por el afán de subsistir y mutilada en sus capacidades creativas, fraternales e intelectuales; pues para crecer, para creer y para crear, se requiere de libertad, y no hay libertad ciudadana sin seguridad respecto a la ley y la democracia. "Cuando el miedo está detrás del instinto del hombre por salvar lo que tiene, podemos observar con mayor frecuencia al

egoísmo y al arribismo convertirse en la fuerza motriz del afán humano por obtener lo que todavía le falta."

A largo plazo, es decir, bajo un sometimiento prolongado de la sociedad a estas condiciones de miedo, desconfianza y anestesia moral, la gente acaba por caer en un estado irregular de depresión y apatía; como mecanismo psíquico de sobrevivencia, adopta una posición inmutable ante la realidad más inmediata.

Observamos entonces uno de los fenómenos más comunes en la sociedad contemporánea, "se trata de la indiferencia y de todo lo que se relaciona con esta condición. Parece como si la gente hubiera perdido la fe en el futuro, en la rectificación de los asuntos comunitarios, en el sentido de la lucha por la verdad y el derecho". Así, el mecanismo funciona sin tropiezos. "La desesperación conduce a la apatía," y "la apatía a la adaptación, esta es la rutina (el fenómeno se presenta luego como una prueba de la actividad política de las masas)", porque "¿No es con frecuencia el aparente buen funcionamiento del respaldo político al régimen una cuestión de rutina, hábito, automatismo y comodidad, que camuflan en realidad la resignación total?" ¿No obedece este proceso masivo al "frío y calculado plan de privar a los hombres de la última esperanza y provocar en ellos una honda depresión, que los sumirá en la indiferencia y el escepticismo; es decir, exactamente lo que necesitan para el ejercicio ininterrumpido del poder"?

La prueba de la actividad política de las masas es en realidad, detrás de su máscara de apatía, la prueba eficaz de su desintegración orgánica e inactividad.

La sociedad civil, convertida en masa inorgánica, prefiere tan sólo permanecer al margen y mantenerse en esa especie de vida latente separada de los asuntos públicos.

La sociedad se idiotiza, en el sentido griego del término idiota, es decir, el que alude a aquel que no toma parte decisoria en los asuntos públicos. La idea de la masa enajenada, censurada siempre por teóricos y líderes opositores, es explicada llanamente por Havel como una masa temerosa y que opta por su propio encubrimiento.

Basta voltear a nuestro alrededor en los sitios públicos cotidianos para percatarnos de que "la gente está nerviosa, irritada, un poco angustiada, o, al contrario, apática. Da la impresión de que están como si esperara permanentemente un golpe en algún lugar (...) Es un estrés de personas que viven en la constante sensación de la amenaza; de personas sin libertad,

humilladas, desilusionadas, que no creen en nada. Es un estrés de personas que a diario tienen que enfrentarse con la insensatez y la nulidad; es un estrés de los habitantes de una ciudad sitiada; de una sociedad que no puede vivir en la historia."

Vivimos día a día un desfile de estas manifestaciones en los sitios de tránsito y espera, como en el tren subterráneo por ejemplo: "Las caras que desfilan aquí -dice Havel- son, en su mayoría, extrañamente vacías, devastadas, como sin vida, sin esperanza, sin anhelos. Su mirada es apagada y su expresión apática. Basta con mirar cómo los hombres, uno con otro, se comportan en las tiendas, las oficinas, los medios de transporte: suelen ser ásperos, egoístas, descorteses(...)"

De entre el estado de apatía imperante en la sociedad sometida a un régimen autoritario, y como subproducto de la sociedad enferma, vemos destacar de entre lo más representativo de la patología social a individuos que adoptan posturas más angustiadas, quienes somatizan con más fuerza el miedo colectivo y la anestesia moral, al grado de convertirlo en una necesidad de dominar a los demás como forma de protección en un medio inseguro, sin reparos de escrúpulos.

Surgen aquellos que intentan protegerse con la humanidad física y moral de los otros. Después de todo, como dice Havel, "todo poder es necesariamente un poder sobre los otros". Vemos así, la descripción que hace nuestro autor del político corrupto: "Podría parecer que en los últimos tiempos, pocas veces un sistema social ha ofrecido tantas oportunidades a personas dispuestas a servir a cualquier causa con tal de sacar provecho; a personas sin entereza y que carecen de principios, dispuestas a cualquier cosa por el ansia de poder y de beneficio personal; a personas tipo lacayo, indiferentes ante cualquier humillación y dispuestas a sacrificar su honor frente al prójimo para quedar bien con los poderosos."

Y llevando al extremo su afán de autoprotección transformado en agresividad hacia los demás, se constituye en un poder sin responsabilidad ante quienes domina; en la tesitura de la impersonalidad que conlleva también la impunidad.

"El político moderno es 'transparente' -asegura el autor checo-, detrás de su máscara sensata y de su lenguaje artificial no vemos al hombre que -por su amor, su pasión, su odio o su valentía o crueldad- radica en el orden del mundo natural... si divisamos algo, es sólo a un tecnólogo del poder más o menos hábil.

El poder es *a priori* inocente, puesto que no crece dentro de un mundo en que las palabras, culpa e inocencia tengan un contenido."

"El filósofo checo Václav Belohradsky -dice Havel- desarrolló sugestivamente la idea de que el espíritu racionalista de la ciencia moderna, basada en el raciocinio abstracto y la premisa de la objetividad impersonal, tiene como padre en la naturaleza a Galileo y en la política a Maquiavelo, quien había formulado primero (aunque con un poco de ironía malévola) la teoría de la política como tecnología racional del poder..."

"Y al igual que el naturalista moderno puso entre paréntesis al hombre concreto como sujeto de la vivencia del mundo, también el Estado moderno y la política moderna la están dejando cada vez más entre paréntesis."

El Estado-Nación, en los países autoritarios, se transforma en una entidad no de representación ni de atención a los problemas internos y externos, sino en los límites geográficos y paralegales de una dominación silenciosa. El Estado, controlado por un grupo económico-político con intereses particulares, se transforma no en un Estado público, sino en un Estado privado. En una empresa privada de poder.

Con todo lo sombrío del panorama descrito por Havel, no es esto lo peor. La verdadera crisis es interna, es de valores y conductas; es una crisis de esperanzas. "Lo peor es que vivimos en un medio social podrido. Estamos moralmente enfermos, porque nos hemos acostumbrado a decir algo diferente a lo que pensamos. Hemos aprendido a no creer en nada, a no fijarnos el uno en el otro, a ocuparse cada uno de sí mismo. Nociones tales como el amor, la amistad, la compasión, la humildad o el perdón han perdido sus dimensiones y su profundidad y significan para muchos de nosotros, una especie de peculiaridad psicológica."

"Todos nos hemos acostumbrado al sistema totalitario y lo hemos aceptado como algo que no podía cambiar. Hemos contribuido a mantenerlo. En otras palabras: todos somos responsables, aunque cada cual en una medida diferente, de la marcha del engranaje totalitario, ninguno de nosotros es solamente víctima, sino que todos somos coautores."

Ese es el daño principal, porque es en la conciencia moral de la sociedad civil donde podría radicar la solución misma del problema colectivo, ya que "detrás de los grandes problemas económicos o políticos" siempre "hay un importante factor moral"...

Este es el diagnóstico de Havel. Su visión sobre la situación crítica de nuestros días. Pero en México, durante su visita, los medios informativos no dijeron casi nada en relación con estos temas: y si lo hubieran hecho ¿alguien se habría interesado? ¿alguien habría pensado que quizás Havel no solo hablaba para el caso checoslovaco sino que sus palabras -según se habrá leído- nos tocaban de cerca? y. ¿quién hubiera tenido la paciencia de escuchar no sólo su crítica sino además su propuesta ante los problemas que identifica? Porque Havel es, también, una propuesta y un llamado a la esperanza...

En Polanco, la ceremonia frente al monumento de Thomas Masarik ha concluido. Hombres y mujeres que hablan con Havel le piden que autografe alguno de sus libros. Alguien que no habla checo se acerca a Havel para pedirle que autografe una hoja de libreta (ninguno de sus libros ha llegado a México). El titubea y voltea indeciso a ver a algún integrante de su cuerpo diplomático. Aquel duda brevemente antes de adoptar un aire terminante: "-El presidente no puede firmar ningún papel en blanco" dice con los pulgares entre el pantalón y el cinturón mientras menea la cabeza de un lado a otro. No ha terminado toda la frase cuando el presidente checoslovaco ha tomado ya la hoja y voltea al diplomático para escribir apoyado en sus espaldas su conocida signatura. La misma que dejara boquiabierto a Françoise Mitterrand cuando Havel firmó en el libro de visitantes ilustres, en rigurosa ceremonia oficial, debajo del mismísimo arco del triunfo: Su apellido seguido de un corazón... Havel devuelve la hoja de papel con una sonrisa.

"Siempre estuve convencido, y lo creo hasta el presente, que la fuente de todos los fenómenos de crisis que nos rodean debemos verla en la crisis moral de la sociedad, y que ninguna de nuestras crisis -desde la económica hasta la ecológica- podemos resolverla de otro modo que superando esa crisis moral". Lo esencial es, pues, aquello que se refiere a la esfera de lo ético. Pues es ahí donde la sociedad define su fortaleza o debilidad, donde se definen las reglas del juego y por ende sus posibilidades de éxito o fracaso. La sociedad derrotada

moralmente es una sociedad limitada de antemano ya que "la pérdida real no siempre equivale a la pérdida moral, la victoria moral puede convertirse más tarde en victoria real, mientras que la pérdida moral jamás lo hace." Lo que una sociedad no haga por sí misma nadie más lo hará. Si la desesperanza está colectivizada, poco puede esperarse en materia de avance real "puesto que la única posibilidad de salida lógica y sensata del ciudadano ante una crisis moral la representa el punto de partida moral." Por ello, es este mismo el eje verdadero de cualquier intento profundo de construcción. Es aquí donde la colectividad puede resolver el problema de su propia subordinación para asumir de nuevo su iniciativa histórica y limitar el poder con la exigencia de "sobreponer la moral a la política y la responsabilidad a la finalidad" asumir la tarea del saneamiento y la construcción y usar para ello solamente materiales sólidos tales como la verdad y el espíritu humanístico. "Es evidente que la verdad y la moral pueden servir de punto de partida a una nueva política."

"Sí, la política antipolítica es posible. Aquella que nace desde abajo. La política del hombre y no del aparato. La política creciente desde el corazón y no de la tesis." Pero ello es sólo posible si la iniciativa es colectiva. No puede ser, por su esencia misma, un programa de gobierno o una plataforma electoral. Debe surgir y mantenerse como una exigencia civil. Una forma de expresión social antes que política, y humana antes que social. Una versión inédita del acto público que descubra y emplee formas de sobreponerse a la arterioesclerosis de los canales tradicionales, y que sea capaz de subordinar el poder a la sociedad. Algo como la Revolución de Terciopelo que en su esencia fue "un intento del humillado por levantar la cabeza, del silenciado por hablar, del engañado por rechazar la mentira, del manipulado por librarse de la manipulación. Fue un intento del hombre por plasmar los derechos que le pertenecen, por participar en la responsabilidad que le es negada, por encontrar nuevamente su dignidad humana y su integridad y, de esa manera, recuperar el respeto de sí mismo."

Fue ahí donde se constató que pese a decenios de congelación de la sociedad civil, permanecían latentes "en la conciencia oculta de la sociedad" los valores fundamentales. "Bajo una máscara de apatía había en la sociedad una gran fortaleza humana, moral y espiritual y cultura civil"...

A la larga, la participación de Havel se relativiza por cuanto es en realidad el cuerpo social quien asume la protagonización del proceso. La experiencia particular del individuo es sólo un catalizador y un testimonio que nos recuerdan que "incluso en condiciones donde reina una mentira institucionalizada, el ciudadano puede decir la verdad. Que cada uno y sin órdenes desde arriba puede aceptar su corresponsabilidad por el destino del todo. En pocas palabras, que cada uno puede empezar consigo mismo e inmediatamente."

El sentido esencial de la política -y del político- es servir a la sociedad y no servirse de ella. Extraviado este sentido, el binomio naufraga pues "sin los ciudadanos no existe la política", toda vez que la "recuperación de la ciudadanía no es un producto de la política sino, al contrario, su premisa." Esa búsqueda implica siempre una asunción dramática de la verdad. "La vida en la verdad, en tanto que rebelión del individuo contra una posición impuesta, constituye una tentativa por asumir de nuevo su propia responsabilidad. Se trata pues de un acto eminentemente moral." Como sociedad requerimos "confiar en la voz de nuestra conciencia más que en todas las especulaciones abstractas y no construir otro tipo de responsabilidad que el que nos llama hacia esa voz; no sentir vergüenza por ser capaces de amor, amistad, solidaridad, compasión y tolerancia, sino, al contrario, liberar las dimensiones básicas de nuestra humanidad desde el destierro en el sector privado y aceptarlas como los únicos puntos de salida legítimos hacia una comunidad humana sensata".

"Es necesario rehabilitar fuerzas tales como la experiencia del mundo natural, única e irreproducible; el sentido elemental de la justicia, la responsabilidad trascendental, el gusto, el ánimo, la compasión". "Sin reparar en todas las burlas posibles, extraer nuestras medidas de nuestro mundo natural y reclamar para él la existencia decisiva que le es negada" cada uno debemos recordarnos a nosotros mismos esencialmente y en segunda instancia "recordar a la gente los valores espirituales, apelar al criterio moral. Aun cuando no llegue a tener ninguna influencia particular en la vida cotidiana, un ladrillo debe ser puesto sobre otro."

Ya no podemos permitirnos pensar "que la política es un asunto sucio, digno solamente de personas ruines. Nuestra tarea ahora es conseguir que la política se convierta, simplemente, en una específica manifestación del nuevo humanismo, la nueva mentalidad, la nueva consciencia. Y no tenemos el derecho de evadir nuestra responsabilidad política."

Debemos siempre "vigilar si por casualidad y sin llamar la atención, no empieza a desintegrarse, sospechosamente, nuestra responsabilidad en dos: la humana y la política. Tenemos siempre una sola responsabilidad" y hemos de esforzarnos cotidianamente en desentrañarla y ejercerla, pues "el misterio del hombre es el misterio de su responsabilidad."

A fin de cuentas, Václav Havel ha intentado con los checoslovacos y con sus contemporáneos, como él mismo dijo, "recordarles la verdad, recordarles su propia dignidad."



Debemos siempre vigilar si por casualidad y sin llamar la atención no empieza a desintegrarse, sospechosamente, nuestra responsabilidad en dos: la humana y la política. Tenemos siempre una sola responsabilidad y hemos de esforzarnos cotidianamente en desentrañarla y ejercerla, pues el misterio del hombre es el misterio de su responsabilidad. He pretendido recordarles la verdad, recordarles su propia dignidad.

Havel &

Autógrafo de Havel firmado en Polanco, durante su visita a México.

Václav Havel

Maquiavelo: la Exclusión del Otro

Una de las figuras más apasionantes del pensamiento político y social es la del toscano Nicolás Maquiavelo. Sus ideas, atacadas o defendidas, se han convertido en vértice de múltiples polémicas.

Con frecuencia, quienes apologizan sobre la obra del florentino afirman que lo único que Maquiavelo hizo fue exponer, sin pasión de su parte, los mecanismos y usos del poder real; sin atender a las pretensiones idealistas descritas por otros autores.

Hay quienes ven en Maquiavelo una especie de patriota fervoroso sólo empeñado en salvar a Italia; o como "un hombre desesperado ante la postración de su patria, con el ánimo esencial de redimirla y fortalecerla".⁴

Por otra parte, otro lugar común en torno a la obra del autor de *El Príncipe* y *La Mandrágora* es decir que es el padre de la ciencia política contemporánea.

Además, según T. S. Eliot, "En Maquiavelo no hay cinismo por ningún lado. Ninguna mácula de las debilidades y fracasos de su propia vida y carácter mancha el claro cristal de su visión".⁵

⁴AGUILAR Camín Héctor, "Regresando a Maquiavelo", en *Proceso* #, dd mayo, 1995.

⁵Eliot, T. S., "Nicolás Maquiavelo", en *Nexos* #220, abril 1996.

En resumen, se dice de Nicolás Maquiavelo que es el padre de la ciencia política, que rechazó el idealismo al separar moral de política, que lo único que pretendía era redimir a su patria y finalmente que escribió con desapasionamiento sus obras políticas. Pero ¿son ciertas estas afirmaciones?

No hay en esta tesis la intención de analizar a fondo estas cuestiones. El objetivo básico de este apartado es conocer el momento emotivo desde el cual Maquiavelo escribe las ideas que ha legado y que han sido seguidas por infinidad de políticos y hombres de estado. Sin embargo, valdrían algunas consideraciones.

Decir que Maquiavelo es el fundador de la ciencia política, es igual que decir que Newton lo es de la física o Galileo de la astronomía; es decir, son válidos para el parámetro de científicidad del que estemos hablando.

Ello no implica que antes no haya habido antecedentes de la física o la astronomía ni que deje de haber refundadores o correcciones sustanciales posteriores. Lo mismo pudo decir Aristóteles de Heráclito respecto a la filosofía o los tomistas de Santo Tomás respecto a la teología. En el fondo, decir que alguien es fundador de una ciencia se limita a lo que entendemos por esa ciencia o a ese contenido concreto, sin que ello signifique que no pueda luego ser sustancialmente modificada. Que haya un Newton no implica que después no pueda haber un Einstein.

Tampoco es una aportación de Maquiavelo a la ciencia política la separación de la moral o de la ética de la política. Ya antes, Platón hizo otro tanto en *La República*, cuestión esta sobre la que abundaremos en el próximo apartado.

Maquiavelo no se sustrae a juicios o posturas éticas en *El Príncipe*. De hecho, lo que realmente hace es proponer otra forma de moralidad y otra ética. No existe acto humano ligado al poder que sea neutral o amoral.

Por otra parte, es obvio que el desapasionamiento respecto al objeto de estudio y las pretensiones de objetividad son en sí mismas posibilitadoras del silencio y la abstracción necesarias para la reflexión sobre el poder. Pero ello está muy lejos de significar -afortunadamente- que de la ciencia pueda surgir una práctica científica única de la política, en exclusión del resto de las posturas políticas. De hecho, actualmente, la política es concebida ya más como una

suma de consensos que como el dominio unilateral de un grupo o una ideología excluyente de otras.

Pese a ello, aún hoy, no sería difícil ver que un intelectual, supuesto especialista o asesor político, cobije su baja estofa ética y su contrahechura moral y la de su asesorado "político moderno", en la práctica de los mecanismos que Maquiavelo difundió hace casi 500 años, creyendo que acaba de encontrar el hilo negro y pretendiendo con ello que su proceder es "científico". En realidad, los mecanismos descritos por Maquiavelo han sido utilizados desde tiempos inmemoriales.

A decir verdad, mucho se ha avanzado en cuanto a la actualización de los mecanismos maquiavélicos de obtención y mantenimiento del poder como lo demuestra la obra de Moscovici⁶, y, al menos como técnica, el puro maquiavelismo ha quedado muy rebasado.

Ahora bien, ¿Maquiavelo patriota? Sin lugar a dudas, siempre y cuando se entienda que para el florentino y todos los toscanos de principios del siglo XV patria equivale a sobrevivencia y a estado protector contra los invasores externos y contra los tiranos internos.

En todo caso, si Maquiavelo es un patriota, ¿lo leen hoy asiduamente los maquiavélicos para nutrir sus reservas personales de patriotismo y amor a la patria?

Por lo demás, al ser visto como esforzado y honesto burócrata, tampoco es Maquiavelo una especie de incomprendido *Gutierritos* del Renacimiento; un indefenso solitario que sólo busca el bien colectivo aunque quizás por medios equivocados. Por el contrario, Maquiavelo sabe lo que invoca y lo que pide cuando aconseja que es: "del todo necesario que la ofensa que se infiera a un hombre sea de tal calibre que de ella no pueda esperarse ninguna clase de venganza".⁷

O cuando invierte el sentido de las citas de Mateo 7:12 y de Lucas 6:31 "Haced con los demás como con vosotros mismos" y lo convierte en un "Haced con los otros como ellos harían contigo".

Finalmente, sobre el desapasionamiento de Maquiavelo, cabe decir, sólo para no consecuentar ese error una y otra vez repetido, que el momento en el

⁶Moscovici, *La Era de las Multitudes*.

⁷MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, p. 35 (En adelante *EP*)

que escribió *El Príncipe*, fue el de un profundo resentimiento contra el poder y hacia sus propios adversarios.

Tomar en cuenta el momento en el que Maquiavelo hace su obra más famosa y las razones inmediatas que lo llevan a escribirla, es necesario a fin de comprender para qué lo concibió y de dónde partió su impulso. Maquiavelo nunca pensó estar fundando la ciencia política. Sus escritos, sobre todo *El Príncipe*, fueron escritos como manual práctico para aplicarse en ese momento sin dilación en la tarea del arribo al poder.

Decir que Maquiavelo actuó desapasionadamente, además de tan falso como decir que no partió de ninguna moral, crea un falso dilema entre una pretendida visión objetiva, apegada a la veracidad estricta, y una supuesta posición soñadora e idealista. Acaso bien intencionada pero engañosa o engañada por no querer admitir la *real politik*.

Esa disyuntiva, a todas luces, no se sostiene en sí misma y no justifica, por un lado, el divorcio de la realidad en aras de un "deber ser", ni de la renuncia a incidir en la realidad basada en que "la política es siempre una cosa sucia".

Tan "realista" y actuante en la realidad como la ambición por el poder que Maquiavelo retrata, es el afán humanista por el respeto a la vida del semejante que recibe un impulso definitivo justamente en el Renacimiento.

Se trata desde luego de una falsa disyuntiva entre lo que se debe y lo que es. Václav Havel, por ejemplo, realiza la crítica ácida de "lo que es", no tanto basado en lo que "debe ser" como en lo que "ya no debe ser".

A continuación, una instantánea de aquel momento de elección existencial vivido por el genio de Florencia. El instante en que Maquiavelo opta por la exclusión del otro. La reconstrucción de sus ideas y emociones más probables al tiempo de la exclusión. El llanto, el grito y el pavor que se esconden bajo la forma de consejo susurrado al oído del Príncipe.

- § -

Aquella noche de mediados de 1513, entrada ya la penumbra, en su finca separada 11 kilómetros de Florencia, Maquiavelo cruzó el largo umbral que conducía a su pequeño estudio apenas mayor de cuatro metros por lado.

Como acostumbraba, mudó sus ropas en el armario al costado derecho del pasillo. Al abrirlo, distinguió al fondo el viejo escudo de los Machavielli. Vio esos "malos clavos" que identificaban el escudo de armas del apellido de su familia en alusión a los que clavaron las manos y los pies de Cristo en la crucifixión. No pudo evitar pensar en su propio *viacrucis*. El que acababa de vivir y del que según sus propias palabras milagrosamente había salido con vida.

Maquiavelo caminó hacia la chimenea de su estudio y avivó el fuego. Durante un rato se quedó viendo cómo las llamas consumían la leña y recordó súbitamente los sucesos de quince años atrás cuando el otrora amado, temido y todopoderoso Girolamo Savonarola fue excomulgado, ejecutado y luego quemado frente a los juveniles ojos de un Nicolás que despuntaba en una brillante carrera diplomática.

Pensando en los años que habían pasado desde entonces, y en lo que parecían haber desembocado, Maquiavelo se sintió derrotado.

Sin saber por qué, también vinieron a su memoria aquellos días de la infancia que quedaron grabados para siempre en su memoria cuando apenas había cumplido nueve años.

La llamada conspiración de los Pazzi, en la que una facción opositora intentó fallidamente matar a un Médicis en el interior de una iglesia, provocando la venganza de los poderosos políticos y la ira del populacho. El arzobispo y dos conspiradores más fueron ahorcados y colgados de las ventanas del Palazzo, a unas cuerdas de la casa del pequeño Nicolás y hasta donde llegaban los alaridos de la turba entremezclados con el choque de armas y los gritos y gemidos agónicos de los aprehendidos.

Otros más fueron arrojados vivos desde lo alto de la torre del Palazzo. En las puntas de las lanzas de los fieles a los Médicis escurrían aún sangre los miembros arrancados a los muertos y sus cuerpos eran arrastrados por la multitud extasiada a lo largo de la ciudad.

Más de ochenta hombres fueron ahorcados en los dos días que duró la masacre. Muchos de ellos decapitados. Como lo recuerda el pequeño Nicolás, "parecía que el templo se fuera a quedar en ruinas."⁸

⁸DE GRATZIA, Sebastián, *Maquiavelo en el Infierno*. p. 25. (En adelante *M en I*)

En el estudio de su casa de la campiña toscana, Maquiavelo recordaba ésas y otras horas trágicas mientras caminaba hacia la ventana que daba frente al escritorio. ¿Cómo le había podido pasar a él todo eso?

En noviembre de 1512 el nuevo gobierno de Florencia, instaurado a partir de la caída del gonfaloniero Piero Soderini, "destituyó, despojó, y removió totalmente a Nicolaum domini Bernardi de Machiavellis" del cargo más importante de su vida como Secretario florentino.

Más aún: pone en tela de juicio el manejo de fondos que el canciller había efectuado y lo sanciona con una multa de mil florines de oro. No conforme, el nuevo gobierno le prohibió el acceso al Palazzo y le prohibió que saliera de territorio y dominio florentinos durante un año, en una doble humillación.

Las esperanzas que conservaba Maquiavelo de rehacer su carrera diplomática y política se disolvieron para siempre al descubrirse cuatro meses después, en marzo de 1513, una conspiración contra los Médicis.

Una lista anónima menciona los nombres de una veintena de posibles partidarios de una conspiración para asesinar al poderoso cardenal Juliano. Entre los nombres figura el de Maquiavelo.

Entonces, un bando gubernamental aparece diciendo que los supuestos conspiradores son buscados, Nicolás se presenta para defender su inocencia - que nunca dejó de sostener- y es detenido y torturado en busca de información sobre el plan criminal.

En el torreón del Palazzo della Signoria, Maquiavelo es torturado bajo el método de la cuerda o *strappado*:

A uno le atan la muñecas a las espaldas y a una cuerda que cuelga de una polea. Se jala del otro extremo de la cuerda y uno sube hasta el techo, con los brazos tirados hacia atrás, el cuerpo colocado casi en horizontal, con su peso soportado por los hombros y los brazos retorcidos. Entonces se libera la cuerda y uno cae casi al suelo; la detención hace que virtualmente los brazos queden arrancados de sus coyunturas. El proceso se repite.⁹

Para un interrogatorio, habitualmente cuatro veces eran suficientes para obtener la información buscada. Nicolás Maquiavelo no dice nada y no se aparta de su versión original: "inocencia".

⁹M en l, p. 51.

Sin embargo, de poco valía su tesón: es casi seguro que muera ejecutado bajo el hacha del verdugo. De aquellas horas, su propio testimonio angustioso. Intentando acaso el perdón y la compasión del objetivo del supuesto complot, Maquiavelo escribe: "Tengo, Juliano, un par de grillos en mis pies con seis vueltas de cuerda a los hombros: no quiero hablar de mis demás desdichas".¹⁰

Piere Paolo Boseoli y Niccolo Capponi, supuestos cómplices del complot, son ejecutados tres días después de su captura. En ese momento, mientras al otro lado de la puerta de su mazmorra en la prisión del Barguello el verdugo afila el hacha, todo el dolor, la desesperación y la angustia provocan que el genio pierda el piso. Dolor físico y de ánimo causan una momentánea pérdida de cabales. El mismo duda de su identidad fragmentada y oye voces que niegan su ser.

Esta noche, cuando le rogábamos a las musas
que con dulce cítara y sus dulces poemas
para consolarme, quisiera visitar
a vuestra Magnificencia y darle mis excusas,
se presentó una y me desconcertó
al decir: "¿Quién eres que te atreves a llamarme?"
Le dije mi nombre y ella, por mortificarme,
me golpeó la cara y me cerró la boca,
al decir: "Tú no eres Nicolás
porque tienes atadas piernas y tobillos
y estás encadenado como un loco".¹¹

Tras la tortura, es sin embargo el dolor moral el que más hondamente queda pirograbado en el alma de Nicolás. "Yo estoy bien del cuerpo, pero de todos los demás cosas mal"¹², le relata a su sobrino por carta. También escribe durante su cautiverio sentidos poemas.

Espero, y al esperar crece el tormento;
Lloro, y el llanto aflige al pensamiento;

¹⁰*M en I*, p. 50.

¹¹*M en I*, p. 56

¹²Carta de Maquiavelo a Juan Veracci del 4 de agosto de 1513, Florencia (ver *Epistolario (1512-1527)* en *Bibliohemerografía*)

Rfo, y no es mi refr con sentimiento;
Ardo, y es vano sólo mi ardimiento;
Temo, porque deseo y porque siento,
Y nada vuelve mi dolor más tenso,
Cuando esperando lloro, rfo, y ardo,
Y sólo sufro porque todo lo que aguardo.¹³

Otra traducción, más literal del original escrito por Maquiavelo en ésas, las horas más oscuras de su vida, es la siguiente:

Espero y en la espera crece el tormento,
lloro y el llanto alimenta el corazón cansado,
rfo y mi risa no pasa dentro,
ardo y el fuego no aparece fuera,
temo lo que veo y lo que siento,
toda cosa me da nuevo dolor:
así esperando, lloro, rfo y ardo
y tengo miedo a lo que oigo y miro.¹⁴

Milagrosamente, al secretario florentino admirador de César Borgia le es perdonada la vida y con los restos del naufragio se refugia en su casa de campo. A solas, en aquella noche de 1513, Maquiavelo miró la desolación a su alrededor... la derrota de su vida. Luego denominaría reiterativamente esa etapa como "cuando todo se perdió".

En distintos momentos de su existencia posterior, turbaciones de pensamiento fueron ocasionales en la lúcida mente del florentino contemporáneo de Da Vinci y Miguel Angel. Visiones de descuartizamientos y matanzas lo horrorizaban y decía escuchar la voz de grandes hombres muertos dictándole cuando escribía.

No sería difícil que para Maquiavelo, la división de Italia, la división del estado y la división del principado, fueran simbólicamente la división de él mismo como persona. El nuevo descuartizamiento de la entidad de poder.

Maquiavelo escribe desde la más espantosa derrota política y humana: había sido removido de su cargo, acusado de traición, finiquitado su futuro

¹³Stanza, en Nicolás Maquiavelo, *Obras Completas*. El poema fue escrito alrededor de 1520, según el traductor y editor de la versión en español (ver referencia).

¹⁴*M en I*, p.316.

político, dilapidado su prestigio, despojado de sus bienes, interrogado, torturado, y condenado al exilio. "Por eso, antes el peor castigo no era la muerte sino el destierro. El exilio no solo expulsaba al individuo de su ciudad, de su país, sino que también de sí mismo."¹⁵

Ante sus propios ojos, según su correspondencia, se vuelve pobre y despreciable. Había sido perseguido como un criminal (ningún antepasado suyo había caído en tal descrédito) y sus privilegios se habían ido también al caño. Los favores que podía hacer a amigos y conocidos, se esfumaron y con ellos la compañía privilegiada y situación confortable que estaba acostumbrado a disfrutar desde que tenía uso de memoria.

En su obra de teatro *Fortuna* Maquiavelo equipara felicidad con bondad. El hombre afortunado, es "de momento feliz y bueno". Acaso, en la horas oscuras, el autor describe que también es válido el binomio contrario.

Desde ese *momento emotivo*, Nicolás Maquiavelo escribe, en la soledad del exilio, el resentimiento y la humillación, sus obras cimeras. Nueve meses después de dejar el Bargello, a finales de 1513, dice que ha terminado *El Príncipe*, bajo un intenso impulso encaminado a dejar por escrito su experiencia acumulada.

Ahí, en ese momento vital, bajo la paternidad del resentimiento y la frustración, "el padre de la ciencia política" escribe sus tres principales obras "no literarias" (*Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, *El Príncipe* y *El Arte de la Guerra*).

Maquiavelo "reconoce haber aprendido una lección -cautela. ¿De qué manera fue tan incauto como para que lo encarcelaran y lo torturaran?" Lo recuerda bien y lo deja plasmado en *El Príncipe*: El temor al príncipe se mantiene por un terror al castigo que nunca nos abandona.

Maquiavelo decide subirse al carruaje del poder para nunca más volver a ser arrollado, ya que sólo el poder retenido a cualquier precio evita el aniquilamiento.

En algún sentido, *El Príncipe* es la venganza de Maquiavelo contra el destino que lo llevó a la derrota. El razonamiento es casi simple: "si me lo hiciste a mí, hazlo también a otros".

¹⁵FERNANDEZ Christlieb, Pablo. "Dolor por la tierra" en *Reforma*, 13, septiembre, 1996.

Esa, su dolorosa experiencia, se traduce a sus escritos como visión de la política, la guerra y la naturaleza de los hombres. "Los hombres siempre son malos, si no son buenos por necesidad."¹⁶

Si pesó más el patriotismo que la venganza en el corazón del florentino, es quizás más dilucidable desde esta perspectiva. Sin embargo es bien claro que para Nicolás, ante un devenir social que avanza hacia el caos y la ruina de la Toscana y toda Italia con todo y el sacro trono de Roma, cambiante hacia el caos, la disyuntiva es entre el principado o la anarquía y la disolución.

Nuestro filósofo político y moral sabe otra cosa. Primero, que los hombres son por naturaleza de perverso corazón. Segundo, que deben encaminarse hacia el bien común del Estado o están perdidos.

La verdad de este mundo descoyuntado es la de que está habitado por brutos racionales que se precipitan a su ruina. Si tal es el caso... todo el arte del Estado encaja en su sitio. Se entiende (...) por qué es diferente la filosofía política de Nicolás; por qué prescribe medicinas fuertes y por qué el hombre extraordinario en la crisis (...) cuenta con el temor y con el apoyo de Dios; por qué insiste en la eterna vigilancia sobre los apetitos y las pasiones de los hombres, sobre su descontento y su astucia (...) en suma, un mundo descoyuntado. Con el descubrimiento de que los brutos racionales merodean por la ciudad del hombre, todas las perspectivas separadas del razonamiento de Nicolás se integran y se constituyen en su ciencia política.¹⁷

Por ello, al igual que el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, *El Príncipe* es un libro para arribar al poder y para salvar a la patria, clase o raza.

Maquiavelo no apela -porque no cree en él- al pueblo, ni mucho menos a la democracia. Como la diferencia irreconciliable que va de una fiera a su domador, Maquiavelo también bifurca entre gobernantes y gobernados, casi como de dos cosas de distinto origen.

¹⁶EP, p. 140.

¹⁷M en I, p. 355.

Si la "naturaleza de los hombres es obligarse unos a otros"¹⁸, hay ahí otra versión del *zoon politikon*, donde política no alude a la salud de la ciudad, sino al dominio del animal político.

Es mucho más seguro ser temido primero que amado (...) Porque de los hombres en general se puede decir (...) que son ingratos, volubles, simuladores, que huyen de los peligros y que están ansiosos de ganancias.¹⁹

En su descargo, habría que decir que pareciera no ser el mal del prójimo en sí lo que quiere Maquiavelo, sino sólo el necesario para que el estado funcione. Por ejemplo, censura a Agatocles por haber sido sanguinario pese a haber ejercido un buen dominio.

Lo que no obstante parece claro, es que su propia vivencia condujo al "esclarecimiento" de esas caras enseñanzas que puso por escrito con la intención de que se volvieran práctica en un Príncipe. "Un Príncipe, pues, no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra."²⁰

En ese divorcio de actos y actor. En la disociación de actuar y ser, Maquiavelo funda la exclusión del otro-gobernado-sometido. Buscando no volver a ser el derrotado, sintetiza la exclusión del otro como otro yo. Esa decisión, sin embargo, es también la exclusión de la parte de mí en el otro. Es la pérdida de una parte de mi identidad reflejada. Es una forma de mi propia muerte.

Por lo demás, Maquiavelo se quedó esperando a su príncipe azul o rojo sangre. No logró rehacer su fortuna política ni económica y nunca vio unida a su amada patria italiana.

Idea Preliminar: En el caso de Nicolás Maquiavelo, la ruptura fines-medios nace menos de un afán científico y patriótico que de una identidad fracturada y de un medroso resentimiento.

¹⁸EP, p. 77.

¹⁹EP, p. 104.

²⁰EP, p. 93.

Popper: La Inclusión del Otro

Si un hombre puede ser definido a partir de los adversarios que ha elegido, la lista de Karl Popper sería larga: Heráclito, Platón, Hegel, Marx, Freud, Adler, Lenin, Hitler, los integrantes del Círculo de Viena y Wittgenstein... sólo por mencionar algunos de los más famosos.

Sin embargo, si ese mismo hombre puede a la vez ser definido por sus aliados y simpatizantes, la lista de Popper sería más larga aún, ya que el filósofo de la *Sociedad Abierta* empatiza con el portentoso esfuerzo colectivo hacia la razón y el ascenso que desde la Grecia Clásica hasta nuestros días viene protagonizando la humanidad.

Poco conocido en nuestra tradición académica si se le compara con otros autores, Popper es, sin lugar a dudas, uno de los pensadores de las ciencias sociales más importantes del siglo XX.

Sus preocupaciones intelectuales no solo alcanzaron el estudio de la historia y la crítica al historicismo, sino que abarcaron también terrenos tan separados entre sí como la música...

Mi problema era el siguiente. La polifonía, al igual que la ciencia, es algo peculiar de nuestra civilización occidental. (Estoy utilizando el término polifonía para denotar no sólo el contrapunto, sino también la armonía occidental.) Pero a

diferencia de la ciencia, no parece ser de origen griego, sino haber surgido entre los siglos IX y XV d. C. De ser así, se trata de la realización más inaudita, original y verdaderamente milagrosa de nuestra civilización, sin excluir a la ciencia.²¹

la lógica...

Procurar una solución aceptable al problema de la inducción ha sido, sin duda, el logro básico de Popper. Para ello ha rechazado totalmente la concepción ortodoxa del método científico.²²

la filosofía,

Wittgenstein saltó de nuevo interrumpiéndome y habló largo y tendido acerca de rompecabezas y de la no existencia de problemas filosóficos. En un momento que me pareció apropiado le interrumpí y presenté una lista que tenía preparada de problemas filosóficos, tales como: ¿conocemos las cosas a través de nuestros sentidos? ¿obtenemos nuestro conocimiento por inducción? Wittgenstein rechazó esos problemas por ser más lógicos que filosóficos. Me referí entonces al problema de si existe el infinito potencial, o quizá incluso el actual, problema que rechazó por ser matemático. Mencioné entonces algunos problemas morales y el problema de la validez de las reglas morales. En este punto, Wittgenstein, que estaba sentado junto al fuego y había estado jugueteando nerviosamente con el atizador, que a veces usaba como batuta de director para recalcar sus afirmaciones, me desafió: ¡dé un ejemplo de una regla moral!, y yo repliqué: "no amenazar con atizadores a los profesores visitantes". Tras lo cual Wittgenstein, en un acceso de rabia, tiró el atizador y abandonó furioso la habitación, dando un portazo.²³

Como veremos adelante, también fueron materia de interés y estudio de Popper la ética, el análisis crítico del método científico y el helenismo... Sin embargo, él se consideraba ante todo un físico teórico y un matemático.

La talla teórica de Popper en el terreno de la física, se desprende con claridad de la dimensión de sus interlocutores:

²¹POPPER, Karl, *Búsqueda sin Término. Una Autobiografía Intelectual*, (en lo sucesivo B), p. 75.

²²MAGEE, Bryan, *Popper*, (en lo sucesivo P), p. 29.

²³B, p. 165.

El mayor y más duradero impacto de mi visita fue producido por Einstein. Yo había sido invitado a Princeton, y en un seminario leí un artículo sobre "Indeterminismo en Física cuántica y en Física clásica", un extracto de un artículo mucho más largo. En la discusión, Einstein dijo unas pocas palabras de corroboración, y Bohr habló por extenso (alargándose hasta el extremo de que sólo quedásemos los dos)... El hecho de que Einstein y Bohr vinieran a mi conferencia lo considero el mayor cumplido que recibí jamás.²⁴

En el terreno de lo teórico social, Popper podría ser llamado el profeta sin profecía. Profeta porque la mayoría de sus previsiones y la certeza de sus críticas sobre la sociedad sucedieron conforme él las anticipó o fueron corroboradas con el transcurso del siglo. Y sin profecía porque se negó siempre a tomar en serio la anticipación como forma de valoración o condición necesaria de las ciencias sociales.

Popper alcanzó a ver, en las décadas finales de su vida, que la historia le daba la razón -pese a que él mismo hubiera deplorado la idea de que la historia diera la razón a alguien o tuviera en sí algún sentido.

No se intenta aquí la revisión de la obra de Karl Raymond Popper, aun cuando por su naturaleza y alcance bien podría ser otro de los teóricos cuyo análisis forma parte de este trabajo. De hecho, merecería no sólo un capítulo propio, sino con seguridad una tesis autónoma.

Lo que se intenta aquí, para efectos de la reflexión sobre la deontología, es revivir el momento ético... la disyuntiva y la respuesta existencial, humana y teórica que dio Popper ante el aparente triunfo en su momento de las peores tendencias autoritarias en el mundo: el nazismo y el socialismo estaliniano. Esta es la historia de ese instante ético.

- § -

Una tarde de marzo de 1938, en Nueva Zelanda, hasta donde había tenido que ir a refugiarse de la persecución nazi, Karl Popper recibió con un

²⁴B, p. 171.

vuelco en el corazón la gélida noticia que temía desde 1929 y sobre la que había esperado estar equivocado.

Hitler había invadido Austria.

En aquel momento, pocas personas en el mundo como Popper entendían verdaderamente la dimensión de esa noticia y la vorágine que se avecinaba.

Adolfo Hitler, el mismo joven desvalido y escuálido que llegó a suplicar refugio a la casa de huéspedes que el propio padre de Popper ayudó a crear, se alzaba en un guerra que nuestro autor coincidiría en llamar la Guerra contra Occidente.

Para entonces, Popper había perdido el contacto con sus amigos en la diáspora de la persecución nacional-socialista, su padre había muerto ya, tierra, raíces y tradición se habían perdido.

A solas, aunada a la humillación del exilio, al dolor del desarraigo y a la soledad a la que había sido confinado, llegó el terror que nacía de la conciencia de saber lo que significaba la guerra.

Popper podía anticipar el exterminio masivo e "industrial" de seres humanos que se avecinaba: la industria militar hiperproductiva al servicio de la destrucción; el cambio de objetivos militares a civiles como plan táctico de la nueva forma de matar... la Guerra Mundial.

Lejos de Europa, sintió pavor, por su plena conciencia de la pesadilla que se avecinaba pues había vivido sus prolegómenos y conocía desde mucho tiempo atrás su significado. Recordó cuando, en 1916, durante una estancia familiar en los Alpes fue testigo de los estragos de la guerra:

Estábamos de nuevo en el Salzkammergut, donde alquilamos una casita, situada en la cima de una ladera arbolada. Se encontraba con nosotros la hermana de Freud, Rosa Graf, que era amiga de mis padres. Su hijo Hermann, sólo cinco años mayor que yo, vino a visitarnos vestido de uniforme en su última despedida antes de marchar al frente. Poco después nos llegó la noticia de su muerte. El dolor de su madre -y de su hermana, la sobrina favorita de Freud- fue terrible. Y a mí me hizo comprender el significado de aquellas largas y espantosas listas de personas muertas, heridas y desaparecidas.²⁵

Al rememorar, de súbito, en Nueva Zelanda, ese pasaje de sus primeros años, Popper sintió compasión por sí mismos, por Europa y por sus

²⁵B, p. 21.

contemporáneos. La misma compasión que había sentido desde la infancia y de la cual decía que recordaba "como una de las más vivas emociones".

Como profesor invitado en la Universidad de Nueva Zelanda, Popper había de alguna manera pospuesto su reencuentro intelectual con la historia europea, y se limitaba a observar preocupado sus fatídicos derroteros. Aquella tarde, sin embargo, no puede ya permanecer al margen.

Obligado a mirar dentro de su propia memoria del horror, en medio de la angustia por la densa penumbra que se avecinaba, Popper recordó aquella otra tarde 24 años atrás, cuando era un adolescente:

El 28 de junio de 1914, hacia el atardecer, al aproximarnos a los arrabales de Viena (luego de una excursión), oímos decir que el archiduque Fernando, heredero de Austria, había sido asesinado en Sarajevo (...) Tenía, pues, doce años cuando estalló la Primera Guerra Mundial; y los años de guerra, y sus efectos, fueron en todo respecto decisivos para mi desarrollo intelectual. Hicieron surgir en mí una actitud crítica con respecto a las opiniones aceptadas, especialmente las opiniones políticas.²⁶

Desde ese momento, Popper perdió para siempre la indiferencia ante lo social. Nunca más en los días sucesivos de su vida volvería a olvidar los estragos a los que la barbarie podría conducir.

En la orfandad de la conciencia violentada por la furia de la historia, Popper se supo solo en ese 1938. Recordó uno a uno los agravios que su memoria registraba. Rehizo mentalmente la trayectoria de su pensamiento. El desengaño que vivió de la vía de la violencia como forma de progreso social y la necesidad de construcción en otro sentido.

El colapso del Imperio Austriaco y las secuelas de la Primera Guerra Mundial, la escasez de alimentos, los motines de hambrientos en Viena y la inflación desentrenada (...) El mundo en que yo había crecido había quedado destruido; y comenzó entonces un periodo de guerra civil caliente y fría, que acabó con la invasión de Austria por Hitler y que condujo a la Segunda Guerra Mundial. Había cumplido los dieciséis años cuando acabó la (Primera) guerra, y la revolución me

²⁶B, p. p. 18 y 19.

inclinó a llevar a cabo mi propia y privada revolución. Decidí abandonar la escuela, ya avanzado el año de 1918, para estudiar por mi cuenta.²⁷

Luego de la guerra, en la primavera de 1919 se había considerado comunista durante tres meses. Pero, según sus propios recuerdos, "pronto iba a quedar desencantado. El incidente que me enfrentó con el comunismo, y que pronto había de alejarme enteramente del marxismo, fue uno de los más importantes en mi vida." Con dolor y náusea, Popper rememora:

A raíz de las actividades de agitación que desembocaron en protestas callejeras en Viena, varios jóvenes obreros y comunistas fueron asesinados por las fuerzas policíacas (...) Yo estaba horrorizado y espantado de la brutalidad de la policía, pero también de mí mismo. Porque sentía que, como marxista, compartía parte de la responsabilidad por la tragedia.²⁸

Popper revivió aquella sensación en la tarde opaca de Nueva Zelanda. Una sensación que estaba fresca en su memoria y que atribuyó a los estragos de lo que la creencia ciega en una ideología podría acarrear: "Me sentí terriblemente deprimido por haber caído en semejante trampa" -recordó.

En la época en que tenía diecisiete años me había convertido en un anti-marxista. Me había percatado del carácter dogmático de su credo y de su increíble arrogancia intelectual. Era una cosa terrible arrogarse un tipo de conocimiento que convertía en un deber arriesgar la vida de otras personas por un dogma acríticamente aceptado, por un sueño que podría resultar no ser realizable.²⁹

Sin embargo, Popper nunca se alejó del pensamiento de izquierda y de hecho fue un indirecto fundador de lo que hoy llamaríamos izquierda democrática: "Durante muchos años permanecí siendo socialista, incluso después de mi rechazo del marxismo; y si pudiera haber una cosa tal como el socialismo combinado con la libertad individual, seguiría aún siendo socialista."³⁰

²⁷B. p. 44.

²⁸B. p. 45.

²⁹B. p. 47.

³⁰B. p. 49.

Desde entonces, alejado de lo que implicara la negación del adversario, Popper vivió al impulso del viento incluyente y democrático. En la duda le iba la vida, luego de haber experimentado lo que él mismo llamó "el asco" de ser coresponsable de una masacre.

Desde los más funestos presagios, con la marea creciente de la destrucción ciega, en las horas más oscuras del siglo, Popper evalúa su vida, la de sus contemporáneos y la misma historia humana que habían conducido a la tragedia. Recorre el rastro de sangre que el cataclismo ha dejado a su paso.

Para el pensador de la *Sociedad Abierta*, para el hombre exiliado de su Viena natal, para el adolescente asqueado de la destrucción, aquel es el momento ético de la inclusión.

Decide, no obstante el contexto de devastación, guerra y muerte imperantes, no renunciar a lo que sabe que lo hace tener dignidad como persona y a aquello que él considera valioso y significativo como ser humano.

Popper se apega a la razón, al estudio sosegado, meticulado y metódico. Bajo la tormenta y el canto de las sirenas del totalitarismo, se ata al mástil de la ciencia y a la filosofía.

Sobreponiéndose al odio y al miedo, Popper disecciona el impulso autoritario y desnuda su rostro de las máscaras del nacionalismo, de una raza o del destino histórico de una clase.

En respuesta a la barbarie, revisó de raíz la pulsión autoritaria y excluyente en sí mismo y en la historia. Como transformación alquímica del odio-plomo, Popper produce algunos gramos de oro-hermandad del género humano.

Aquél, no es sólo el momento de la inclusión, sino más precisamente, de la inclusión del otro. Bajo la densidad de la guerra, Popper no se cerró a las emociones e ideas humanistas por las ideas o pulsiones autoritarias que prevalecían en esos momentos.

No bifurca ni fragmenta su persona ni su pensamiento, sino que los mantiene unidos. No cae en la neurosis de separar lo que piensa de lo que siente.

En esa tarde de Nueva Zelanda, Popper decide dedicarse a terminar de poner por escrito y publicar lo que habría de convertirse en dos libros fundamentales de su pensamiento:

Por supuesto, hablé de ello con mis amigos. Pero hasta dieciséis años más tarde, en 1935, no comencé a escribir sobre marxismo con intención de publicar mis escritos. Como resultado aparecieron entre 1935 y 1943 *La Miseria del Historicismo y La Sociedad Abierta y sus Enemigos*.³¹

Durante la mayor parte del tiempo que Popper dedicó a la redacción del libro, Hitler cosechaba un éxito militar tras otro en Europa, conquistando casi todo el continente y penetrando en Rusia. En la visión del pensador de Viena, la civilización occidental se enfrentaba nuevamente con la amenaza de una Edad Media oscurantista.

Desde entonces, a lo largo del angustioso avance de Hitler en Europa bajo el acero de la guerra relámpago, Popper escribe lo que consideró "su aportación personal" a la guerra contra Hitler.

De la importancia de esas obras, podría quizás servir como testimonio citar a Isaiah Berlín en su biografía de Marx: "*La Sociedad Abierta y sus Enemigos* de Popper contiene la crítica más escrupulosa y eficaz de las doctrinas filosóficas e históricas marxistas jamás llevadas a cabo por un filósofo viviente".³²

O quizás, decir que cuando apareció *La Miseria del Historicismo* en 1957, Arthur Koestler escribió en el Sunday Times que se trataba probablemente del único libro escrito este año que sobrevivirá nuestro siglo.³³

Lo que resultó de aquel impulso creador contra el autoritarismo -relataría más tarde Popper- "fueron dos escritos más o menos complementarios: *La Miseria del Historicismo y La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (que al principio su autor tenía la intención de llamar: *Falsos profetas: Platón-Hegel-Marx*).

En *La Sociedad Abierta*, Popper viviseccionó a Marx en la plancha del historicismo, gritó que el rey-Hegel iba desnudo presumiéndose arropado por su verborrea y desheredó a Platón de las enseñanzas de su maestro Sócrates, acusando al discípulo de traidor.

³¹B. p.47.

³²P. p. 11.

³³P. p. 17.

La Sociedad Abierta inicia con la revisión de Heráclito y las dramáticas transformaciones sociales, militares y políticas que le tocaron vivir y cómo ello influyó en su visión social.

No pueden haber grandes dudas, a mi juicio, de que la filosofía de Heráclito constituye la expresión de un sentimiento de andar a la deriva; sentimiento que parece constituir una típica reacción ante la disolución de las antiguas formas tribales de vida social... En la Europa de los tiempos modernos las ideas historicistas fueron resucitadas durante la revolución industrial, especialmente a raíz del impacto de las revoluciones políticas en América y Francia. Parece ser algo más que una mera coincidencia el que Hegel, que tanto tomó del pensamiento de Heráclito transmitiéndolo a todos los movimientos historicistas modernos, fuera el intérprete de la reacción contra la Revolución Francesa.³⁴

Heredero de Heráclito, Platón también es revisado. En opinión de Popper, el más famoso -quizás no el más fiel- discípulo de Sócrates, vivió una situación similar: "La vida de Platón transcurrió en un periodo de guerras y luchas políticas que, a juzgar por lo que sabemos, fue aún más inestable que aquel en que había vivido Heráclito".

Por los cambios sociales que atestiguó y que parecían conducir al caos. "Platón creía en una tendencia general hacia la corrupción y en la posibilidad de contener dicha corrupción, en el campo político, por medio de la supresión de todo cambio político. Es ese, en consecuencia, el objetivo porque aboga en sus obras.

El mejor estado, el estado perfecto, es aquel que se halla libre del mal del cambio y la corrupción. Es el estado de la edad de oro que nunca cambia, es el estado detenido."³⁵

La enseñanza de Sócrates -desde la óptica de Popper- fue la de tener fe en la razón humana pero al mismo tiempo, prevenirse del dogmatismo: de aquellos que hacen un ídolo de la sabiduría, ya que consideró sobre todo que el espíritu de la ciencia es la crítica.

En el estado que Platón perfila en *La República*, Sócrates jamás hubiera tenido oportunidad de defenderse públicamente y habría sido asesinado desde el principio de sus enseñanzas por no ser acordes a las del estado -asegura.

³⁴Popper, Karl. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos Tomo I* (en adelante SA-I), p.25.

³⁵SA-I, p.31.

Popper critica a Platón por recomendar la mentira y el fraude como forma de gobierno y le reprocha el triste papel de que un filósofo -supuesto amante de la sabiduría y la verdad- se vea en tan lamentables afanes. Popper cita a Platón:

El filósofo rey, amante de la verdad en su calidad de filósofo, debe, como rey, ser "más valiente", puesto que ha de tener la determinación suficiente "para administrar buenas dosis de mentiras y decepciones".³⁶

Las mentiras son necesarias, afirma Platón, y para ello hacen falta ciertas "disposiciones" que deben mantenerse ignoradas de todos salvo de los gobernantes. En función de lo que hoy llamaríamos razón de estado, Platón establece que los gobernantes deben idear "un ingenioso sistema de sorteo, de modo tal que las personas que no resulten agraciadas... puedan culpar a su mala suerte y no a los gobernantes" quienes dispondrán, voluntariamente y secretamente, los resultados del sorteo.³⁷

Herederero a su vez de Heráclito y Platón, Hegel también es puesto bajo el microscopio. Popper revisa la aportación de Hegel, y no oculta su desprecio y hasta animadversión contra el filósofo alemán. Considera que el éxito de Hegel marcó el comienzo de la "edad de la deshonestidad" y de la edad de la irresponsabilidad, primero irresponsabilidad intelectual y más tarde, como consecuencia, de irresponsabilidad moral.

En su crítica a Hegel, Popper recoge el testimonio de Schopenhauer, quién usó para referirse a Hegel las palabras de Shakespeare "esa charla de locos que sólo viene de la lengua y no del cerebro".

Popper considera que el pensamiento de Hegel obedece en gran medida a "la intención de pervertir las ideas de (la Revolución Francesa) de 1789".

Pero quizás nadie mejor que Hegel para retratar a Hegel en el pasaje de su obra seleccionado por Popper para entender a qué se refiere el vienés y el propio Schopenhauer en sus críticas contra el padre de la dialéctica moderna:

El único pensamiento -declara Hegel en su *Filosofía de la Historia*- con que la Filosofía enfoca a la Historia, es la simple concepción de la Razón, es la doctrina de que la Razón es la Soberana del Mundo, y que la Historia del Mundo nos

³⁶SA-I, 217.

³⁷SA-I, p. 235.

enfrenta, por lo tanto, con un proceso racional. Esta convicción e institución no es... ninguna hipótesis en el dominio de la Filosofía. Está probado... que la Razón es Sustancia, como así también Poder Infinito, Materia Infinita, Forma Infinita, Energía Infinita... que esa Idea o Razón es la Esencia Verdadera, Eterna y absolutamente Poderosa; que se revela a sí misma en el universo y que ninguna otra cosa se revela en ese universo sino ésta y su honor y su gloria, es la tesis que, como hemos dicho, ha sido probada en la filosofía y consideramos aquí como ya demostrada.³⁸

De ese talante, a la obra hegeliana es atribuida en *La Sociedad Abierta* la paternidad de las corrientes historicistas contemporáneas, sean de extrema izquierda o de extrema derecha. Para Popper, el marxismo y el fascismo son hermanos en Hegel:

Es la política donde mejor se advierte ese fenómeno, pues tanto el ala marxista de extrema izquierda como el centro conservador y la extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel; el ala izquierda reemplaza a la guerra de las naciones, incluida en el sistema historicista de Hegel, por la guerra de clases, y la extrema derecha la reemplaza por la guerra de razas.³⁹

Teniendo en mente lo antecedente, el reproche de nuestro autor a la corriente marxista de la izquierda estriba en haberse considerado los históricamente elegidos o haber creído un "desarrollo inexorable" de la historia hacia un punto determinado, hasta convertirse en una suerte de parálisis de la izquierda: "Lentamente, los dirigentes comenzaron a comprender las terribles consecuencias de esa política de brazos cruzados y espera del gran milagro político. Pero era demasiado tarde. La oportunidad había pasado" -dice Popper del momento previo a la Segunda Guerra Mundial, cuando la división entre los grupos de izquierda permitió el arribo del nacional-socialismo al poder.

Las refutaciones de Popper a Marx -que no son objeto de esta tesis- son del orden lógico, político, histórico, económico y ético; y han sido una y otra vez esgrimidos luego de ser formulados por Popper sin citar siempre su origen. En *La Sociedad Abierta*, se considera al marxismo "la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo". ¿Por qué lo considera así?

³⁸ SA-II p. 112

³⁹SA-II. p. 11.

Pese a todos sus méritos, Marx fue a mi entender, un falso profeta. Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciénolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia del método de pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender las causas de la sociedad abierta.⁴⁰

Con todo, en el estilo de análisis incluyente de Popper, el autor dice que "no puede dudarse del impulso humanitario del marxismo" y que "no se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad", ya que "La fe de Marx era, fundamentalmente, a mi parecer, una fe en la sociedad abierta... Marx fue, después de todo, uno de aquellos que tomaron con toda seriedad los ideales de 1789, y vieron además con cuánta desvergüenza se podía tergiversar un concepto como el de libertad".⁴¹

Popper se consiedaraba a sí mismo como un indeterminista tanto en Física como en Política. Y para explicar su propia trayectoria intelectual relataba que la influencia más importante de su pensamiento era la teoría de Einstein y su actitud científica.

Llama la atención del vienés que el propio Einstein dé las bases de lo que podría ser la refutación de su teoría ("si no existe la desviación del rojo de las líneas del espectro debida al potencial de la gravitación, entonces sería insostenible la teoría de la relatividad").

Al enfrentarse a ella, Popper considera:

He aquí una actitud totalmente diferente a la actitud dogmática de Marx, Freud, Adler y aún más de la de sus seguidores... Esta, pensé, era la verdadera actitud científica... Llegué (...) a la conclusión de que la actitud científica era la actitud crítica, que no buscaba verificaciones sino contrastaciones cruciales.⁴²

⁴⁰SA-II, p. 94.

⁴¹SA-II, p. 286.

⁴²B, p. 52.

En una clara herencia kantiana ("Leía una y otra vez la primera *Crítica* de Kant. Pronto decidí que su idea central era que las teorías científicas son hechas por el hombre e intentamos imponerlas al mundo"). Popper piensa que "no hay idea mejor de la racionalidad que la disposición para aceptar la crítica".⁴³

Ante la duda kantiana, Popper considera que el riesgo del error -sobre todo en lo relativo al pensamiento social- no amerita la pérdida de la vida humana ni mucho menos el ordenar o conseguir que otro la pierda. No sólo porque toda idea por perfecta que parezca puede ser errónea, sino porque el otro es parte indispensable del *logos* construido socialmente. Su actitud es ante todo la inclusión del otro, considerándolo como una parte sin la cual no es posible construir la racionalidad científica:

Podríamos decir, entonces, que el racionalismo es una actitud en la que predomina el afán de escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo podemos acercarnos los dos a la verdad.⁴⁴

Aun en el caso de que Robinson Crusoe llegara a descubrir por su cuenta la teoría de la relatividad, el hecho de permanecer al margen de la crítica y la revisión de su teoría, le negaría su carácter de científico, que es, para Popper, la condición *sine qua non* de la disciplina científico.

Y -extraña ironía- la objetividad se halla íntimamente ligada al aspecto social del método científico, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resulta (ni puede resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser "objetivo", sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia. Puede definirse la objetividad científica como la intersubjetividad del método científico.⁴⁵

Popper entendió la inclusión del otro como práctica política, moral, científica y epistémica. Considera que ninguna verdad o teoría merece la muerte de un hombre, pues todas ellas son temporales, perfectibles, parciales o tentativas.

⁴³B. p. 140.

⁴⁴SA-II. p. 314.

⁴⁵SA-II. p. 303

A juicio de Popper, el alejamiento de la racionalidad tanto en las disciplinas científicas como en las ideas sobre la sociedad, derivan de una necesidad de aferrarnos como seres humanos a una entidad trascendente sea Dios, Historia, Raza o Partido: Derivan de

(...) nuestro temor de aceptar que caiga exclusivamente sobre nosotros toda la responsabilidad de nuestras decisiones éticas, sin ninguna posibilidad de transferencia a Dios, a la naturaleza, a la sociedad o a la historia... Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera que sea la autoridad que aceptamos; si nos engañamos a comprender esa verdad tan simple, sólo estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos.⁴⁶

Popper no elude la necesidad del hombre de creer en algo. Pero se niega terminantemente a consentir en que esa necesidad desemboque en alguna forma de lo que él llama certeza y mucho menos en alguna forma de ideología que desemboque en integrismo: "Verdad es que necesitamos de la esperanza; actuar, vivir sin esperanza es cosa que supera nuestras fuerzas. Pero no necesitamos más que eso y, por tanto, no se nos debe dar nada más. No necesitamos certeza."⁴⁷

Para acabar de "desampararnos", Popper considera también que la historia como tal carece de significado ("¿Hay realmente un significado en la historia?... me atrevo a responder que la historia no tiene significado.").

Desde la visión del autor,

La historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana. Y uno de ellos es la historia del poder político, la cual ha sido elevada a categoría de historia universal... La historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa.⁴⁸

A semejanza de lo que lograría Max Weber y que será materia de nuestro segundo capítulo, Popper considera que

⁴⁶SA-I, p. 113.

⁴⁷SA-II, p. 400.

⁴⁸SA-II, p. 385.

Es posible interpretar la historia del poder político desde el punto de vista de nuestra lucha por la sociedad abierta, por la primacía de la razón, de la justicia, de la libertad, de la igualdad y por el control de la delincuencia internacional. Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo.⁴⁹

Debemos justificar la historia, y no esperar que la historia nos justifique o nos absuelva. "Podremos a nuestra vez llegar a justificar a la historia. Y por cierto que necesita seriamente esa justificación", dice el autor, proponiéndonos hacernos acreedores, merecedores de lo que llamamos nuestra historia.

Para ello, Popper propone el arribo a la sociedad abierta en oposición a la sociedad cerrada. En su definición básica, "...llamamos sociedad cerrada a la sociedad mágica, tribal, colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales".⁵⁰

La transición de la sociedad cerrada a la abierta es definida por el vienés como una de las más profundas revoluciones experimentadas por la humanidad... y en consecuencia, no puede llevarse a cabo sin una honda repercusión en los pueblos.

Puesto que Popper cree que la vida es ante todo una solución de problemas, desea sociedades que sean propensas a la solución de problemas. De ahí la importancia de una cultura que sea capaz de alojar lo que hoy llamaríamos conflictos de intereses: "Siempre tendremos que vivir en una sociedad imperfecta... porque cometemos errores y no sabemos lo bastante... No puede haber sociedad humana que carezca de conflictos."⁵¹

Desde esa óptica, el problema del poder es muy otro al planteado habitualmente en el pensamiento político: "La pregunta vital no es: "¿Quién debe gobernar?", sino: "¿Cómo podemos reducir al mínimo los efectos del mal gobierno -tanto la posibilidad de que exista como, cuando se da, sus consecuencias?"⁵².

Por ello, la sociedad abierta será aquella "que permite a los gobernados criticar a sus gobernantes y sustituirlos sin derramamiento de sangre."⁵³

⁴⁹SA-II, p. 397.

⁵⁰SA-I, p. 269.

⁵¹B, p. 155.

⁵²P, p. 111.

⁵³P, p. 106.

Demócrata a ultranza, hasta su muerte ocurrida el sábado 17 de septiembre de 1994, cuando tenía 91 años, Sir Karl Raymond Popper criticó el poder que escapa a la vigilancia democrática. Y si en la mitad del siglo se enfrentó al nacional-socialismo y al estalinismo, en la década de los noventas, identifica otras tendencias antidemocráticas:

La democracia consiste en poner bajo control el poder político. NO debe haber ningún poder político incontrolado en una democracia. Ahora que resulta que la televisión se ha convertido en un poder político colosal, se puede decir que potencialmente es el más importante de todos, como si fuera Dios que habla... Una democracia no puede existir si no pone bajo control a la televisión. O, más exactamente, no puede llegar a buen fin si el poder de la televisión no está plenamente descubierto.⁵⁴

El columnista Miguel Angel Granados Chapa llamó entonces a Popper "el Adalid de la Libertad con La Sociedad Abierta" y quizás ello no sea un cumplido sino apenas una descripción si se considera que nuestro autor vivió y mantuvo la calma y la fe en la razón en el peor siglo de la historia humana. La causa de ello quizás se encuentre en las propias palabras de Popper: "Porque, si nosotros callamos, ¿quién hablará?"⁵⁵

Idea Preliminar: Existe una falsa disyuntiva que presupone que el 'idealismo' ético y la práctica científica-política son incompatibles. Como vimos con Havel, la ética es indisociable de la política y la política no es la absurda racionalización del poder, sino la búsqueda del bien común bajo el sensato sentido humano. La fragmentación medios-fines no es posible si no es a costa de la fragmentación del yo. La 'objetividad' no es cobijo ni excusa para la exclusión del otro. La verdadera actitud científica es la de la duda y la de la inclusión del otro (según vimos con Popper), como principio democrático y epistemológico.

⁵⁴"Plaza Pública", *Reforma*. 21, sep, 1994.

⁵⁵SA-II, p. 91.



Si comenzamos por la supresión de la razón y la verdad, debemos concluir con la más brutal y violenta destrucción de todo lo que es humano. No existe el retorno a un estado armonioso de la naturaleza. Si damos vuelta, tendremos que recorrer todo el camino de nuevo y retornar a las bestias.

Karl Popper

Ética y Sociología

Todos nosotros vivimos dentro de un implícito pacto ético. Llamamos aquí pacto ético al conjunto de sobreentendidos relativos a la interacción social no formalmente establecidos, pero firmemente vigentes en la vida cotidiana. Para efectos de lo que nos interesa comprender en esta tesis, no sólo es válida la postura de los llamados contractualistas (Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau) en torno a la existencia de un pacto social que funda y da cohesión a una sociedad; sino que, en el alma misma de lo social, de lo colectivo, reside y funciona un pacto ético.

Ese pacto, traducido a lo que son nuestras expectativas de convivencia social, vertido en nuestro actuar cotidiano en relación con los otros y retroalimentado día a día en el trato con nuestros semejantes, da forma a nuestro entorno social cotidiano, al mundo que nos es habitual y al entorno en el que mejor sabemos vivir.

Todas las sociedades viven ese pacto. Lo que separa a unas de otras son precisamente las diferencias entre las premisas de tal conjunto de códigos.

Esos códigos, por la propia interacción social que nutre la cotidianidad, van modificándose y moldeándose según nuevas circunstancias y nuevos contenidos.

Tal pacto o cúmulo de sobreentendidos nos impelen a la mayoría de nosotros a seguir una conducta determinada y no otra en un momento específico, ante situaciones determinadas.

Llegamos a las encrucijadas vitales no como ante espejos llanos, sino influidos por los condicionantes de lo que nos conforma y sostiene: nuestros valores, experiencias y aprendizajes se vierten permanentemente en nuestro tiempo presente.

Por supuesto, ese conjunto de sobreentendidos o convenciones es cambiante y amorfo, frecuentemente contradictorio al interior de sus propios parámetros lógicos. Sin embargo, tal bagaje es igualmente ineludible y de un peso gravitatorio específico en el marco de nuestra interacción social.

Los límites de lo permitido en el contexto social, varían de sociedad en sociedad y de época en época. De la misma forma, los presupuestos sobre lo que se espera de nosotros es igualmente variable. No sólo vivimos inscritos en un marco de lo que nos es permitido, sino también en el contexto de lo que debemos hacer: aquello que solemos llamar nuestro deber.

Por eso es necesario señalar que el conjunto de formas de comportamiento derivadas de un pacto ético, no actúa sólo en sentido negativo o prohibitivo: lo referido a lo que no hay que hacer. Sino que se manifiesta igualmente y con semejante vigor, en sentido positivo: el deber.

Ello por supuesto como un deber que puede coincidir o no con el marco jurídico-legal de un entorno social específico. La racionalidad ética no está siempre aparejada de la racionalidad jurídica. Como sucede con frecuencia, lo que es legal no es legítimo; o dicho de otra forma: a veces lo legal no es lo justo.

La actitud o ánimo social frente a vivencias como el trabajo, la honestidad, el sentido y las formas permitidas del enriquecimiento personal, la valoración de lo que generalmente llamamos cultura, y todo aquello que nos hace entes sociales son elementos constitutivos del pacto ético-social.

Todas esas predisposiciones que portamos como producto de la sociedad que nos nutrió, define nuestra compleción ética, nos otorga identidad y nos diferencia de otros seres humanos.

Si tuviéramos que poner ejemplos, diríamos que todos hemos sido "extranjeros" en un pacto ético distinto al nuestro, es decir, donde las premisas de comportamiento y valoración de lo demás y de los demás son distintos a lo que nosotros vivenciamos, ajenos al pacto que estamos acostumbrados a habitar.

Cuando somos extranjeros nos asombran, consternan o divierten las formas en que otros asumen conductas distintas a las que nosotros asumiríamos en nuestro contexto habitual.

Desde cosas tan simples como realizar un trámite burocrático hasta el sentido y objeto de obtener bienes básicos para la vida, el sentido de la vida, la relación de los hombres con Dios, etcétera, son, al practicarse, morfologías de nuestra cultura; formas de expresión de los innumerables sobreentendidos que aprendimos sin que nadie nos los enseñara formal o puntualmente y que representan el rostro de nuestro pacto ético-social. Son las huellas digitales de nuestra cultura.

La historia abunda en ejemplos: cuando los miembros de una comunidad o el grueso de una sociedad asume que se han roto en una parte o en su conjunto el pacto ético que había prevalecido y permitido funcionar a tal sociedad bajo una cierta forma de operatividad, se inicia un proceso de reubicación de los márgenes de conducta social permisible o válida.

Esa reubicación no siempre parte de un modelo de racionalidad más elaborado. Un cuerpo social que se enfrenta a una experiencia colectiva enriquecedora (una explosión cultural), o a una degradación constante (la vivencia de la impunidad del crimen, por ejemplo), viven de cualquier forma lo que podríamos llamar una crisis social.

En la acepción original griega de la palabra crisis, se alude a una situación en el que ciertos parámetros hasta entonces "funcionales" dejan de tener vigencia. Es el momento en que la entropía o desorden de un sistema determinado se agudiza; pero a la vez, es el momento en que es posible -no necesariamente, pero sí posible- un ascenso a un estadio de interacción social más elaborado y rico.

Los pactos éticos cambian, hemos dicho. Ya sea que se enriquezcan o degraden. O que hagan una y otra cosa a la vez pero en áreas específicas del acuerdo social.

Lo que mantiene vigente un pacto ético es la cotidiana retroalimentación del mismo. Lo que lo degrada, es una transgresión generalizada de lo que había sido sus acuerdos.

Tal y como existen crisis políticas o económicas, las crisis del pacto ético se traducen en parte a lo que llamamos crisis de valores.

Para autores como Lawrence E. Harrison, autor de un libro con un título que es ya de entrada una invitación a la polémica (*El subdesarrollo es un estado*

mental⁵⁶), lo que aquí hemos llamado pacto ético pareciera quedar claro e inspirar sus consideraciones sobre las formas en que una sociedad puede "ascender" en su grado de desarrollo⁵⁷.

Las que Harrison considera siete formas de estimular el desarrollo de una sociedad, dejan ver claramente la idea subyacente de un pacto vigente que influye decisivamente en el comportamiento de los individuos que componen la sociedad.

¿Cómo puede una sociedad estimular la expansión de la capacidad creativa humana? -se pregunta Harrison- Básicamente en siete formas, dice:

- 1.- A través de la creación de un ambiente en el cual la gente pueda esperar y recibir buen trato.
- 2.- A través de un sistema de educación efectivo y accesible: uno que provea de herramientas básicas intelectuales y vocacionales; alimento a la curiosidad; facultades críticas, la posibilidad del disenso y la creatividad; y que equipe a la gente para resolver problemas.
- 3.- A través de un sistema de salud que proteja a la gente de enfermedades que debilitan y matan.
- 4.- A través de la creación de un ambiente que fomente la experimentación y los factores críticos (los cuales están frecuentemente en la raíz de la experimentación).
- 5.- A través de la creación de un medio que ayude a la gente tanto a descubrir sus talentos como sus intereses y que les oriente hacia los trabajos correctos.
- 6.- A través de un sistema de incentivos que recompensen el mérito y el esfuerzo (y al mismo tiempo, desestimulen el nepotismo y el compadrazgo).
- 7.- A través de la creación de la estabilidad y continuidad que hagan posible planear hacia el futuro con confianza. Construir el progreso es mucho más difícil con inestabilidad y discontinuidad.

Esa descripción del modelo ideal de "reglas de conducta" social encaminada al fomento de la creatividad y el desarrollo sociales, sintetiza una reflexión nutrida, en el caso del autor, de la observación directa de los efectos prácticos de diversos pactos éticos en sociedades latinoamericanas⁵⁸.

⁵⁶ HARRISON, E. Lawrence, *Underdevelopment is a State of Mind*.

⁵⁷ Para Harrison, "el desarrollo es, simplemente, el mejoramiento del bienestar humano".

⁵⁸ Desde mayo de 1962 a marzo de 1982, trabajé en la Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos (AID por sus siglas en inglés que significa AYUDA), especialmente en Latinoamérica. Durante trece de esos casi veinte años viví en cinco países latinoamericanos. Fui director de la misión de la AID en Costa Rica (1969-71), y también serví allí mismo en 1964-65), Haití (1977-79), y Nicaragua (1979-81); fui

Yo creo que la capacidad creativa del ser humano -dice Harrison- esta en el corazón del proceso de desarrollo. Lo que hace que el desarrollo se dé, es nuestra habilidad para imaginar, teorizar, conceptualizar, experimentar, inventar, articular, organizar, manejar, resolver problemas y hacer cien otras cosas con nuestras mentes y manos que contribuyan al progreso. Los recursos naturales, el clima, la geografía, la historia, el tamaño del mercado, las políticas gubernamentales y muchos otros factores, influyen la dirección y el ritmo del progreso. Pero el motor es la capacidad creativa humana⁵⁹.

En la otra cara de esa moneda, podríamos poner los ejemplos negativos de aquello que disuelve y debilita un sano pacto social: la vivencia del maltrato (físico o psíquico, igualmente vulnerantes de la dignidad humana), la ausencia de un sistema educativo que socialice y fortalezca la expresión creativa de la curiosidad; un ambiente de morbilidad y mortalidad que maten la esperanza de una vida productiva, sana y prolongada; el desperdicio del talento y la vocación humana; la corrupción, la vivencia de la impunidad, el ejemplo de quienes viven por encima de la ley de quienes poseen más (económica o políticamente); todo ello desgasta y fractura a una sociedad en esto que llamamos pacto ético.

Lo que aquí se plantea en resumen -como no podría ser de otra forma- es que en la base de la ética y del pacto ético enunciado, radica el hombre. Es decir, que la base de toda ética es lo que con cierta tosquedad podría llamarse recursos humanos.

El principal recurso de una sociedad es el recurso humano. Ninguna sociedad, por ricos que sean sus elementos naturales (petróleo, oro, plata, piedras preciosas, o lo que fuere) podrán significar un desarrollo social sustentable si no están acompañados del desarrollo de sus recursos humanos.

La tesis no es nueva, ya Richard Chantillon planteó en el siglo XVII que más convenía por ejemplo a toda Europa el descubrimiento de América que a la propia España: pues mientras que el súbito poder adquisitivo de la corona de los reyes católicos provocó el desarrollo del comercio y la incipiente industria (manufacturera, artesanal, agrícola, etc.) del resto de los países del Viejo Continente (encajes de Flandes, relojes suizos, telas británicas, vinos franceses, especias con las que traficaban los mercaderes europeos... y todo lo que dota al

director de la misma misión regional para Centroamérica en Guatemala (1975-77) y director diputado de la misma misión en República Dominicana (1965-68).” HARRISON, *op. cit.* p. XV

⁵⁹*Ibidem.* p.2

imperio de lo que lo hace ser tal), en España sólo se fomentó la creación de castas burocráticas, la mendicidad y la formación de legiones de miembros del clero ocioso. “Cuando un Estado cambia su trabajo por el producto de la tierra del extranjero resulta, al parecer, una ventaja en el comercio, puesto que sus habitantes se sustentan a expensas del extranjero.”⁶⁰

Adicionalmente, lo sabemos ahora, esa economía contrajo su visión particular del mundo, su propio pacto ético cargado de significados y valores específicos: el afán antes heroico que ascético de la vida en el mundo, el sueño con el enriquecimiento súbito mediante la conquista, el afán de gloria a través del valor y el arrojo y un específico desprecio por el trabajo manual como forma de ganarse la vida.

La sociedad es, ya se sabe, producto de los hombres. Pero a la vez, los hombres son producto de la sociedad. A cada paso histórico, los hombres se moldean según el espejo de sus semejantes y a la vez moldean a sus contemporáneos.

En el ejemplo histórico que ponemos, la España del imperio debió pagar su alto costo por la forma en que fue encaminada la conducta social. España vivió tres siglos de imperio que pagó con un siglo de decadencia.

Castilla miserable, ayer dominadora,
envuelta en sus andrajos desprecia cuanto ignora (...)
La madre en otro tiempo fecunda en capitanes
madrasta es hoy apenas de humildes ganapanes.
Castilla no es aquella tan generosa un día,
cuando Myo Cid Rodrigo el de Vivar volvía (...)
o que, tras la ventura que acreditó sus bríos,
pedía la conquista de los inmensos ríos
indianos a la corte, la madre de soldados
guerreros y adalides que han de tornar, cargados
de plata y oro, a España, en regios galeones
para la presa cuervos, para la lid leones,
Filósofos nutridos de sopa de convento
contemplan impasibles el amplio firmamento.⁶¹

⁶⁰ CANTILLON, Richard. *Ensayo sobre la Naturaleza del Comercio en General*. pp. 157-58.

⁶¹ MACHADO, Manuel. *A Orillas del Duero*. pp. 157-58

Perogrullo o baladí, importa repetir lo que para este trabajo se pretende dejar claro: la historia la hacen los hombres y la idea de un Dios todopoderoso que en el fondo de todo dicta el guión de lo que llamamos historia, ha sido dejada de lado.

Si la sociedad vive un pacto ético, y la historia de esa sociedad la hacen los hombres que en ella habitan, ese pacto social, por supuesto, lo hacen los mismos integrantes del corpus social.

¿Qué significa ello?

Significa que el pacto social-ético, que tanto influye y que pesa como una fuerza de atracción gravitatoria sobre una sociedad, (ello así porque ese núcleo ético se convierte en el núcleo de gravedad de la sociedad misma), es modificable, alterable, mutante.

De hecho, no es posible que no mute, sino que es más bien imposible que sea estático. Por lento que sea el grado de transformación relativa del conjunto de reglas éticas vigentes en una sociedad; ella cambiará tarde o temprano. Al menos así ha sido desde que registramos la historia y la cultura humanas.

¿Qué tan fácil es mutar los contenidos del pacto ético? ¿Qué tan rápida puede ser esa mutación? ¿Qué puede influir para que ella se dirija en uno u otro sentido? Y por supuesto ¿Qué relación guardan los medios con esa influencia?

Para acercarnos a esas preguntas, conviene revalorar el trabajo reflexivo de uno de los padres de la llamada sociología comprensiva y uno de los pensadores más influyentes del siglo que casi acaba: Max Weber.

Lo que él tiene que decirnos, nos abrirá una perspectiva propicia para lo que queremos sustentar aquí.

La condición para ello, como ya se dijo, es que la obra de Weber sea revalorada. Sigue a continuación un intento de tal revaloración y la explicación de por qué ese intento.

Las Dos Voluntades de Max Weber

Las dos grandes líneas interpretativas del pensamiento weberiano son asibles desde una perspectiva nietzscheana como una bifurcación **apolo-dionisíaca**: Weber oscilará entre una interpretación desapasionada y calculadora del mundo (Apolo) y una pulsión comprensiva y lúdica del mismo (Dionisos). Ante el fenómeno llamado mundo y ante los hombres que lo habitan, hay un Weber que busca imponerse y dominar, aún bajo el esquema del sometimiento, y otro que es arrebatado y se deja poseer por lo que observa. Weber es el pensador de la desgarradura, de la contradicción expresada en disyuntivas irreconciliables.

No de balde, los autores que se ocupan de su estudio y su figura mencionan con periódica reiteración tres ideas básicas: desgarradura, contradicción, disyuntiva.

Las dicotomías weberianas de sobra conocidas nos impelen a optar entre roles consignados por él como de absoluta incompatibilidad e irresoluble antagonismo. Si es en la esfera de la actividad humana, Weber ve la contradicción entre el papel del científico y el del político; si se trata de enfrentarse a la realidad social Weber descubre la irreconciliabilidad entre hechos y valores; si se indaga sobre los límites epistémicos del conocimiento sociológico, el sociólogo alemán bifurca entre ciencia y vida; si de lo que

hablamos es de la conducción de la sociedad, haya la pugna entre la técnica y la política; si indagamos sobre el problema del liderazgo político, hace notar la lucha a muerte entre burocracia y carisma; si pensamos en la perspectiva de la sociedad deseable, nos arrincona a decidir entre ética y política...

El desgarramiento es naturaleza y forma de cognición en Max Weber. Si como gustaba decir Gorbachev, para iluminar hay que arder, la máxima Weberiana podría ser: para ser vínculo hay que desgarrarse. El tipo de análisis sociológico de Weber representa el tránsito de un siglo a otro, de una forma a otra de hacer ciencia. Es el nacimiento de una forma de sociología. "Vivirá un constante conflicto provocado por la incompatibilidad entre el pragmatismo político de su padre y las actitudes piadosas de sus madre que se guiaba por sus intereses espirituales y religiosos."⁶²

En algún punto del largo camino de la obra weberiana, su autor pareciera haber tomado una decisión profunda entre las disyuntivas que el mismo planteaba. A semejanza de Freud, quien transita desde su inicial Edipo (el joven héroe que transgrede y paga con creces su atrevimiento) hasta la figura opuesta de Moisés (fundador de un pueblo y preferido de Dios), Weber sufrirá la vivencia teórica y humana de inclinarse inicialmente por una apertura hacia una sociología no en vano llamada **comprensiva**, cuyo punto de partida es el intento de saber al otro; y terminará su obra con la reiteración de Maquiavelo como tecnología de la adquisición y preservación del poder, es decir, terminará con la exclusión del otro [ver Maquiavelo o la Exclusión del Otro].

¿Cuál fue ese momento de ruptura? ¿Corresponde tal momento a una fecha cronológica o debemos hablar más bien, como en el caso de Maquiavelo, de un **momento** interno emotivo?

Quizás tendríamos que ubicar tal momento alrededor el año 1897 -hace más de un siglo- cuando Weber pierde a su padre. Esa pérdida causó en el pensador alemán tal estado de postración anímica que no es exagerado hablar de una sintomatología de neurosis histérica.

A raíz de su mal, manifestado en formas de parálisis, estados depresivos y lo que hoy llamaríamos histeria, Weber dejó de producir durante quince años, quedando su carrera truncada.

⁶²ZABLUDOVSKY, Gina. *La Sociedad a través de los Clásicos*.

Dada la duración y la seriedad del colapso nervioso (o como quiera llamársele) que interrumpió su carrera (...) sus escritos son de periodos diferentes. El primero termina en 1897 cuando (...) -por la significación que puede tener- murió su padre.⁶³

Curiosamente, justo por ese tiempo, en Viena, un joven médico se empeñaba, tras sus investigaciones en París, en convencer a sus colegas de que la histeria puede provocarse "artificialmente" bajo estado hipnótico, y aseguraba, bajo la sorna circundante, la existencia de la histeria masculina.

"¿Pero cómo puede usted sostener tales disparates? *Hysterion* quiere decir útero. ¿Cómo, pues, puede un hombre ser histérico?" En vano alegué que no pedía la aceptación de mis diagnósticos, sino tan sólo que me dejaran disponer de los enfermos que eligiera. Por fin encontré, fuera del hospital, un caso clásico de hemianestesia en un sujeto masculino y pude presentarlo y demostrarlo ante la sociedad de médicos. Esta vez tuvieron que rendirse a la evidencia...⁶⁴

Mientras ello ocurría, a unos cuantos kilómetros de esa hazaña teórica, Weber se sumergía por lustros en la profundidad de su conflicto. Esa distancia, que en realidad no era de kilómetros sino de años -pues faltaban aún muchos para que la teoría psicoanalítica tuviera el suficiente reconocimiento para ser aceptada y estar al alcance de quienes la necesitaban, esa distancia mutiló la labor productiva de Weber, la dimensión de su obra.

Estamos lejos de poder conocer el punto exacto de la fractura en la voluntad de Max Weber, pero es claro que la oscuridad de el episodio fúnebre marcó su obra.

Sería hasta 1905 cuando, con la publicación de la obra que le dio inmediata fama, su *Ética Protestante*, Weber remonta su postración anímica y toma el alto vuelo que caracterizaría su trabajo.

Desabordando la herencia teórica que presumía un sentido en la historia, una Razón, Weber dota nuevamente de incertidumbre a la historia humana como inacabada obra de los hombres.

⁶³Weber escribió un relato de sus síntomas, que Marianne Weber (su esposa), dio a Jaspers (...) En la época de Hitler (...) devolvió el manuscrito a Marianne por miedo a que no estuviera seguro en su casa o en una biblioteca, y ella lo destruyó durante la Segunda Guerra Mundial por la misma razón. Así se perdió una información valiosísima para comprender la figura del pensador alemán." Runciman, W. C. *Crítica de la Filosofía de las Ciencias Sociales de Max Weber*, pp. 18-19.

⁶⁴FREUD, Sigmund. *Autobiografía*, p.p. 19-20

Con Weber, la historia se transforma de nuevo en un proceso con final abierto, donde no es posible predecir qué pasará, y en la que aún no se ha escrito la última palabra.

Pero a condición de recobrar la libertad en la historia, el padre de la sociología comprensiva ha de hacer pedazos la Historia (con mayúscula), es decir, la idea de una Historia por encima de la historia. "Con Weber nos instalamos explícitamente en la dimensión de lo fragmentario, de lo parcial, de lo finito"⁶⁵.

La obra de Weber representa "la crisis de las visiones sintéticas del mundo, la ruptura total entre hechos y significado, entre hecho y valor. Con él, alcanzamos un mundo "sin dios ni profetas."

Weber nos anuncia el "**desencantamiento del mundo**", que, con un sacudimiento de cabeza y una vez desembotado de sus quimeras mítico-filosóficas, deberá tender hacia la "racionalidad" (concepto que a la postre Weber nunca define en ninguna parte de su extensa obra) para instalarse en un mundo desintegrado, donde muros de concreto son la frontera entre la política, la ética, el arte, el erotismo, la ciencia... Sin la menor posibilidad de que alguna de estas áreas humanas incida sobre las otras, so pena de lo que el autor condenaría como un "retroceso" del proceso de racionalidad.

En la esfera particular de lo político, Weber pugnará una y otra vez por el abandono de la inocencia del suponer que el Estado encarna (o puede encarnar) una razón histórica o ética, e insistirá crudamente en la importancia teórica de abandonar esas propuestas.⁶⁶

Para Weber, El Estado es una asociación que reclama para sí. "Es el uso legítimo de la violencia, y no existe otro modo de definirlo"⁶⁷.

Weber acusa la imposibilidad creciente de actuar en el mundo con base en una ética que atienda a los fines para exaltar una racionalidad atenta sólo a los medios; lo que él llama la "lucha a muerte entre los valores" (individuales o grupales), y que es, en esencia, la política como continuación de la guerra por otros medios, la voluntad política exclusivamente como voluntad de dominación.

⁶⁵RABOTNIKOF, Nora. *Max Weber: Desencanto, Política y Democracia*, p.?

⁶⁶RABOTNIKOF, Nora. *Idem*, p.?

⁶⁷WEBER, Max. *Sociología de la Religión*, (en adelante SR) Subrayado de Weber. Compárese con la visión leninista del estado que, en este punto, coincide plenamente con la de Weber, en la parte que ambos heredan de Maquiavelo.

En su contexto original (dato importante para entender el énfasis de sus asertos), los escritos weberianos buscan despertar la ambición política de la burguesía alemana que fracasará en su intento por asumir el poder del Estado alemán. Es la exaltación del afán de dominio, es el anhelo en pos del poder que no acude, de la vocación inconclusa por la hegemonía, el frustrado intento de dominación.

De ahí, en parte, pueden explicarse los delgados ángulos hasta los que Weber gusta llevar sus disyuntivas: cada una de ellas expresa un ser o no ser. Un todo o un nada. Un sí o un no. Gusta de saetas conceptuales, de ideas punzocortantes.

En su proceso de definición (elección-exclusión) política, nuestro autor descarta el modelo de democracia plena y participativa por considerarlo "la quiebra del monopolio de saberes especializados, -y sentencia- autogestión o rotación permanente de funciones significa el caos."⁶⁸

El héroe weberiano es "la imagen del funcionario típico que se limita a ejecutar *sin ire et studio* las orientaciones recibidas (...)"⁶⁹

Según sus palabras, "la política debe ser tanto más extraña a la fraternidad cuanto más positiva y calculadora sea, y cuanto más despojada esté de las pasiones, de la cólera y del amor."⁷⁰

Esa visión del Weber del desencanto y de la racionalidad irreversible y expansiva, ha servido en la práctica como argumento a tendencias antidemocráticas y a crecientes castas de burócratas que hallaron en el autor razón y justificación de ser.

Paradójicamente, la racionalidad weberiana relativa a la burocratización de la sociedad tomada al pie de la letra, pareciera conducir *ab absurdum*...

Como núcleo de poder cada vez más alejado e independiente del resto de la sociedad, y por ello crecientemente extraviado de su razón real de ser, la burocracia simboliza la racionalidad que ha perdido la razón (de ser). La pulsión ordenadora ordenando en el vacío y la anulación de la sociedad civil.

Weber pasa por alto (y con él sus seguidores) que la racionalidad no basta como justificación de los actos del poder. Que ante la racionalidad, hay también un sentido común que incide en las decisiones individuales y colectivas

⁶⁸RABOTNIKOF, *op. cit.* p. 203.

⁶⁹*Ibidem* p. 184.

⁷⁰WEBER, Max, *SR* p.73.

humanas. Y que la necesidad de una visión integradora del mundo, dadora de sentido y expresada en una creencia (religiosa o no), es también un hecho social concurrente en toda la historia del hombre. Dicho sintéticamente, que una racionalidad ajena al sentido humano y social de la existencia, sigue siendo racionalidad pero pierde sensatez.

La "ordenación conforme a fines" que excluye el factor ético puede ser matemáticamente exacta, algebraicamente plausible, pero a menudo inhumana en al práctica y por ello insensata. [Ver capítulo de Etica y Política: Václav Havel... Los Ojos de la Conciencia]

Ese socavamiento ético de la sociedad a manos de una secta en el poder, mina -y Weber lo sabía muy bien- el elemento ético que da cohesión y sentido al hacer colectivo, a la moral social, al estado de ánimo ético que prevalece en el colectivo. En última instancia, a lo que hemos llamado pacto ético.

Cuando el poder no es la expresión de la multiplicidad social, pierde el carácter cohesionador inherente a su práctica y se transforma en su opuesto: factor de desintegración social. Desalma a la sociedad y reproduce, en efecto, un desencantamiento del mundo.

Desencantamiento ciertamente indispensable a la sociedad democrática contemporánea necesitada de tolerancia como forma de convivencia, si se entiende por ese concepto el abandono de los integristos y la laicización del Estado. Pero desencantamiento también distante de representar el abandono de los ideales políticos en pugna por un gobierno que gobierne no conforme a fines, sino en una "ordenación conforme a la sociedad civil" -si se nos permite el remedo- y que se abstenga de incubar gruesas capas de serrallos burocráticos parasitarios para ir dejando paso al Estado estratégico; es decir, aquel Estado elegido (y en todo momento sustituible) por la sociedad civil como gestor y conductor de los procesos indispensables para el crecimiento social.

Nuevamente sintetizando: desencanto no es desilusión (si ello representa la muerte de las aspiraciones democráticas) y mucho menos ese subgénero de nihilismo político que deviene en "guerra a muerte entre los valores" que antes o después se transforma en guerra a muerte entre los hombres.

A despecho de las ideaciones de Karl Von Clausewitz, la guerra no es la extensión de la política por otros medios, sino la prueba eficaz de su fracaso⁷¹.

⁷¹Lo que dice Clausewitz textualmente es: "La guerra es, pues, un acto de violencia encaminado a forzar al adversario a someterse a nuestra voluntad." y más adelante: "Así, y sólo así es como hay que considerar las cosas de la guerra. El prescindir del elemento de brutalidad a causa de la repugnancia que ésta inspira es un

La historia reciente, imprevisible por lo demás para Max Weber, nos sugiere la no necesaria vinculación entre los conceptos de racionalidad y desencanto con la pérdida del ideal de la polis y el papel de la construcción democrática. Las sociedades contemporáneas parecieran haber optado por un "sí" a la racionalidad, pero no más allá de la sensatez. Y por un "sí" al desencanto, pero no al precio de la desilusión.

Desilusión social -y Weber también lo sabía- es disolución social...

- § -

Sin embargo, del otro lado de la desgarradura, igualmente notoria e inocultable, está la otra voluntad de Max Weber. Su obra comprensiva, incluyente antes que excluyente, rebosa un entusiasmo totalmente ajeno al desencanto y sobre todo a la desilusión.

Es el Weber abierto al hombre como problema a comprender y no como objeto de dominación. Es el pensador que hace del saber una vía para mostrar a sus contemporáneos el camino del mundo a través de la riqueza y la posesión de bienes materiales, la posesión de la realidad terrena y la función de la ética no como superestructura ideológica sino como estructura del cuerpo cultural social. Es un Weber nietzscheano que elige, como predicaba el autor de *Así Hablaba Zaratustra* "permanecer fieles al sentido de la tierra." Es decir, hallando en las cosas mundanas razón suficiente para la vida (individual o colectiva).

Precisamente porque conserva la nostalgia de la fe perdida, Max Weber juzgará en último término injustificable la ciencia a la que consagraba su vida.

La filosofía del desgarramiento, si cabe hablar así, los límites de la ciencia, las antinomias del pensamiento y de la acción, con las aportaciones auténticas de una descripción fenomenológica de la condición humana. La filosofía del desgarramiento, si cabe hablar así, es la trasposición de esos datos a otro lenguaje, dándoles sentido distinto.⁷²

despilfarro de fuerza, por no decir un error." CLAUSEWITZ, Karl Von, *Arte y Ciencia de la Guerra*, pp. 9 y 10 (Subrayado de Clausewitz).

⁷²AARON, Raymon en el prefacio de *El Político y el Científico*, p.77.

Si al abandonar la noción de significado de los hechos históricos Weber excluye todo Sentido de la historia, dota al mismo tiempo a los hombres, a todos los hombres por igual, de una misma posibilidad constructiva. A semejanza de Descartes que hace de la Razón el factor universal inherente a todo ser humano, el elemento común a todos los hombres, sea cual sea su condición histórica, política, económica o social; el sociólogo alemán deposita en el hombre, desde la perspectiva sociológica, el papel protagónico de la obra que el hombre mismo representa, escribe y atestigua.

Desde ahí, para la sociología, el hombre es nuevamente responsable de su sino. Con Weber, los hombres son -otra vez- lo que construyen ser. Weber redescubre y expone, como ya lo predicaban Tomas de Aquino y Spinoza y los griegos que los hombres son lo que hacen y ese hacer es mutable.

Mutabilidad no a partir de la simple voluntad abstracta o individual, pero sí como suma de inclinaciones y valores colectivos, es decir, como áreas de actividad social, formalmente instituidas o no. Lo que la sociedad reproduce una y otra vez, en escala de lo permitido por su pacto ético, va cambiando, a partir de la propia interacción social.

La corriente sociológica representada por Weber que dota de autonomía a las esferas particulares de la sociedad (Política, Economía, Ciencia, etc.) y que predica la cancelación de todo Destino por encima de los hombres, nos enfrenta ineludiblemente a nosotros mismos en la esfera política.

Desde Weber los hombres -en paráfrasis a Sartre- están condenados al consenso, a despecho de hacer de la política, en efecto, la continuación de la guerra por otros medios.

Weber nos descubre nuestra propia soledad como especie. Estamos solos con nuestra propia historia y somos exclusivamente nosotros los responsables de la misma.

De ello se desprende bajo su propia naturaleza la inminente necesidad de romper esa soledad con la única compañía posible: la de nosotros mismos. Weber nos obliga a hacer de nuestra soledad, nuestra compañía.

En sus obras *La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo* y *La Sociología de las Religiones*, Weber intenta: "(...) determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una "mentalidad económica", de un ETHOS económico." ⁷³

⁷³WEBER, Max. *La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo* (en adelanto EPyEC) p.18 Subrayado de Weber.

En *La Sociología de las Religiones*, se ofrece un acotamiento a este concepto: "La expresión "ética económica" alude a las tendencias prácticas. A la acción que se basa en el nivel psicológico y pragmático de las religiones." ⁷⁴

Ello así, aun cuando el propio Weber hace la salvedad: "Ni (...) las éticas económicas determinan unilateralmente el modo de organización económica. (Ni) La religión (...) determina de un modo exclusivo una ética económica." ⁷⁵

Dejando de lado la milenaria e insoluble discusión sobre la existencia de Dios, el padre de la sociología comprensiva atiende a lo socialmente existente: el culto y su etología. El hecho mismo de la creencia en una entidad divina, afecta y condiciona la existencia de los hombres. El dios particular y el culto particular de cada religión moldea el comportamiento de sus seguidores y fieles. Las ideas de los creyentes sobre el sentido de la vida terrenal y la relación que deben guardar con las cosas de la tierra y el resto de los hombres, perfilan una cultura y un pueblo.

La curiosidad weberiana busca saber "cómo las ideas alcanzan eficiencia histórica." ⁷⁶

Particularizando su estudio al caso del protestantismo y del capitalismo, inicia con una definición tajante y asombrosa:

(...) afán de lucro, tendencia a enriquecerse, sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo(...) es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su espíritu) la ambición. ⁷⁷

Y más adelante agrega:

(...) por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de ese impulso irracional lucrativo. ⁷⁸

⁷⁴WEBER, Max, *SR* p. 5.

⁷⁵*Ibidem* p. 47.

⁷⁶*Ibidem* p. 106

⁷⁷WEBER, Max, *EPyEC* p 8. Entrecomillado y paréntesis de Weber

⁷⁸*Ibidem* p.9

Para Weber, en oposición directa a la teoría marxista, no es la existencia social la que condiciona la conciencia -según reza el célebre postulado de Carlos Marx- sino, exactamente a la inversa, es la vida cultural -expresada en la etología de un pueblo- la que condiciona su existencia material.

Para Weber, las creencias compartidas por una sociedad, sus ideas del sentido de la existencia y sus aspiraciones respecto al mundo, son las que hacen la diferencia entre condiciones históricas similares.

Llama la atención del sociólogo alemán el hecho de que pese a su inferioridad numérica en una ciudad alemana, los ciudadanos que profesan la religión protestante controlan mucha más riqueza y fuerza política que los católicos del lugar. Y aún más que los protestantes, siendo todavía menos en proporción con el total de la comunidad, aquellos que profesan la religión judaica.⁷⁹

Weber sospecha que algo en el interior del culto que cada uno de esos tres grupos profesa, hace la diferencia en cuanto a la condición de predominancia que ocupan en la sociedad.

Indagando, empieza a construir una caracterología de los distintos fieles de cada uno de los cultos para percatarse de que es la manera en que el culto se vuelve vida cotidiana y práctica de valores en la comunidad la que determina la fortuna o infortunio de el individuo y el grupo social al que pertenece.

Por ejemplo: mientras que un clericalismo mendicante e improductivo cundió entre el culto católico apostólico romano, acarreando con ello una visión de la realidad de renuncia al mundo y desprecio a la posesión de bienes y al trabajo productivo, los protestantes, nacidos de la corriente luterana, hacen del trabajo la forma del culto a Dios y del enriquecimiento una forma práctica de probar la "razón" de sus creencias. Consideran al enriquecimiento no para el deleite del que lo logra sino como comprobación de que han puesto en práctica una vida frugal y productiva encaminada al culto del Señor y, en correspondencia, han sido recompensados con posesiones materiales.

⁷⁹ ¿Cuál es la causa de esa participación relativamente mayor, de ese porcentaje más elevado por relación a la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales? A manera de pie de página, Weber ejemplifica: "Así, por ejemplo, en el año 1895 en Baden había capital tributario para rentas de capital de 954, 060 marcos por cada mil protestantes contra 589, 000 marcos por la misma cantidad de católicos. A su vez, los judíos sobrepasaban con mucho estas cifras, con cuatro millones por cada mil." WEBER, Max. *op. cit.*, pp. 27-28

Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en *profesión*.⁸⁰

A diferencia de lo concebido por Marx, la religión para Weber no es el opio del pueblo. Al menos su función social no se limita a ello. La religión implica también una manera del ser social, moldea el rostro y las manos de un pueblo y le da una complejión que le permite o impide enfrentar los problemas del mundo, de la producción, y de la vida social.

Dicho sea de paso, la misma concepción tan difundida del marxismo respecto a la religión como alucinógeno es sólo una parte de lo que el mismo Marx pensaba sobre la religión. En el mismo párrafo del que se ha extraído la célebre cita, Marx afirma -cito de memoria- La religión es el opio del pueblo. Es el suspiro de una criatura oprimida. Es el corazón de un mundo sin corazón...

Ello nos permite pensar que para Marx también, la religión no se agota en su caracterización de "aparato ideológico de Estado" según la terminología de Louis Althusser; sino que, por el contrario, es un concepto cargado de connotaciones diversas y un fenómeno sociológico complejo.

Para Weber, por su parte, la religión puede ser esencia de la moralidad o la encarnación de una actitud y un comportamiento. Más que alejar del mundo a quien la profesa, el culto genera una forma particular de vínculo con el mundo. Antes que una evasión de la realidad, implica una forma de actuar ante la realidad.

Ahora bien, una religiosidad de tipo místico no sólo es perfectamente compatible con sentido marcadamente realista de la realidad que nos rodea (la historia de la filosofía lo comprueba), sino que incluso puede constituir su más firme apoyo.⁸¹

Siguiendo el estudio de la mentalidad protestante, Weber descubre que una parte importante del éxito económico de sus seguidores, se cimenta en que sus valores, llevados a la práctica, fomentan lo que hoy llamaríamos productividad y que no fue en un inicio otra cosa que trabajo arduo.

Para un protestante, en términos generales, sin atender a fondo las diferencias entre cada una de las múltiples ramificaciones de los seguidores de

⁸⁰ WEBER, Max. *EPvEC* p. 144.

⁸¹ WEBER, Max. *EPvEC* p. 140.

Martín Lutero, el trabajo no es un "castigo" o un medio optativo para pasar la vida en tanto es uno llamado a rendir cuentas a un supremo hacedor. "Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo."⁸²

El protestante (al menos el de las primeras épocas del protestantismo legendario original), se concibe a sí mismo como un agente activo de la gloria divina. No basta ser un personaje circunstancial puesto a manera de prueba en un mundo imperfecto, reflejo de uno verdadero y superior, sino que se está bajo el cielo para hacer crecer la gloria del Señor. "La convicción de ser un *instrumento* de Dios, en vez de la posesión de la divinidad o el abandono íntimo y contemplativo en Dios."⁸³

De ahí, y llevada al extremo por los así llamados metodistas, entre quienes todo acto cotidiano se vincula a su creencia en Dios, la cotidianidad se convierte en la práctica del culto. No hay momento de fuga o relajamiento. Se vive para Dios y se trabaja, produce, alimenta y reproduce para hacer mayor el nombre de Dios. "La vida diaria como actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida puesta al servicio del Señor."⁸⁴

En ese esquema de comportamiento colectivo, la religiosidad, expresada en una particular conducta, es la prueba de fuego del fervor con el que se abraza la fe y de la veracidad última del propio culto. "El éxito capitalista del miembro de una secta, si era obtenido legalmente, era una prueba de su

mérito y de su estado de gracia, y acrecentaba el prestigio y las posibilidades de difusión de la secta."⁸⁵

En consecuencia, por oposición, la existencia fuera de la moralidad religiosa entendida como forma de vida, es decir, más como un hacer que como un evitar, la vida fuera del culto es vista como poco digna de fe y en consecuencia de crédito social y económico. "Ser expulsado de una secta por

⁸²*Ibidem.* p. 213.

⁸³*Ibidem.* p. 32.

⁸⁴*Ibidem.* p. 40.

⁸⁵*Ibidem.* p. 138.

agravios morales significa, económicamente, la pérdida del crédito, y socialmente, el desclasamiento.”⁸⁶

En la base del crédito económico y social, recide así una forma de vida y un comportamiento aceptado por encima de las diferencias de culto religioso.

Unicamente el estilo metódico de vida de las sectas ascéticas podía dar legitimidad y glorificar los intereses económicos “individualistas” del ethos capitalista moderno.⁸⁷

Weber pone tanto énfasis en el estudio religioso sólo en la medida en que esa religión se hace una ética. Es decir, una práctica social. Desde la visión weberiana, la ética es percibida como palanca o piedra de toque del cambio social. A la vez que alma misma de lo social. Es una de las formas, por el contexto en que Weber la estudia, quizás en su momento histórico la más acabada, del pacto ético-social.

La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Cuando éste despierta y logra imponerse, él mismo se crea las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa.⁸⁸

Esa es con toda seguridad una de las mayores hazañas conceptuales de Weber; su atrevimiento teórico consiste en proponer, nuevamente en oposición a Marx, que la llamada Acumulación Originaria del Capital se deriva del esfuerzo social y de un Ethos, más que de un proyecto especulativo o de expoliación.

El teórico alemán observa cómo en condiciones de crisis social hacia un estado superior, nuevas formas de conducta y comportamiento que se cristalizan en prácticas sociales innovadoras, se da una mutación del pacto ético: “(...) el nuevo espíritu encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptan al tradicionalismo en los tiempos pasados.”⁸⁹

⁸⁶*Ibidem.* p. 115.

⁸⁷*Ibidem.* p. 139.

⁸⁸*Ibidem.* p. 68.

⁸⁹*Ibidem.* p. 69.

La irrupción de un nuevo modelo ético, va paulatinamente expandiéndose y prefigurando un modelo de sociedad que acabará por imponerse a los entonces existentes.

Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros: pero quedaba intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo (...) ⁹⁰

El trabajo es sobre todo, en el caso de la transformación social estudiado por el pensador germano, el principio del pacto colectivo. Si alguna duda nos cabe sobre la estimación en que se tenía el modelo de conducta ascético y el empeño de un trabajo arduo y constante, baste la reflexión siguiente:

Contra la tentación sexual, como contra la duda o la angustia religiosa, se perciben (en el modelo protestante de vida) distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: "trabaja duramente en tu profesión." ⁹¹

Ese sentido absorbente del culto religioso podrá quizás parecernos ahora exagerado o sin vigencia, pero de lo que no podemos dudar es de que en su momento fue asumido con todas sus consecuencias y encarnado como proyecto de existencia social de todo un conjunto de pueblos. Tal exigencia se traduce en el contexto de las relaciones sociales, en la génesis de lo que hoy llamaríamos profesión o carrera profesional.

Esa idea de lo profesional, del ejercicio de profesar una actividad a semejanza de como se profesa un culto, se constituiría con el tiempo en el eje de la vida social e individual misma para las sociedades vivas bajo la ética protestante: "La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascetización de la vida en el mundo." ⁹²

⁹⁰*Ibidem.* p. 207.

⁹¹*Ibidem.* p. 217.

⁹²*Ibidem.* p. 222.

Por otra parte, y en el meollo de lo aquí planteado, tal visión ascética del mundo acaba por exculpar a los que la protagonizan del sentimiento de culpa innato al enriquecimiento en el contexto de sociedades desiguales. "La riqueza... como ejercicio del deber profesional, no solo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio.— "Esto es lo decisivo".⁹³

Ese "esto es lo decisivo" que no puede evitar decir Weber, refleja en efecto el último eslabón de la larga cadena de sus reflexiones. Es lo decisivo porque de ello se deriva el "triunfo" del modelo protestante, primero en su localidad, luego en su nación y desde el advenimiento de la era industrial y capitalista, el modelo que se impuso en la historia occidental y posteriormente mundial.

El ascetismo laico del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración de la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto).⁹⁴

Conforme a ese modelo ascético del mundo,

no sólo se enseña la "prudencia en los negocios" -cosa que no hay quien deje de proclamar-, es un verdadero ethos lo que se expresa, y justamente en esta cualidad en como nos interesa.⁹⁵

Weber halla, tras sus investigaciones y a costa de sus propias desgarraduras, la forma en que el alma se convierte en cuerpo social, la eficacia de lo divino, la huella de Dios en la tierra.

...el hecho de haber descubierto la "utilidad" de la virtud -de esa manera había querido mostrarles Dios la vía virtuosa- muestran más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, además, el *summum bonum* de esa "ética" consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando

⁹³*Ibidem*, p. 225.

⁹⁴*Ibidem*, p. 242.

⁹⁵*Ibidem*, p. 45.

cuidadosamente todo goce immoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario.⁹⁶

Así, la otra voluntad de Max Weber, la que va en pos de la vida y pretende comprender y hacer comprender, se concentra en el descubrimiento del complejo entramado del pacto ético. La forma en que tiene operatividad y vigencia -es decir vida- una idea del mundo, es el hallazgo weberiano.

Ecce homo llamado Weber. En la crucifixión de su propia voluntad contradictoria. El mismo que muere 15 años con la muerte de su padre y sobrevive apenas uno tras la muerte de su madre.

Es el hombre bisagra que nos abre a un nuevo siglo y a la perspectiva de concebir a la sociedad de otra manera.

A costa de sí. En favor de sí. Weber nos muestra la profundidad que puede alcanzar un pacto social-ético en una sociedad determinada. La dramática vivencia social de la ética y la ineludible practicidad de sus contenidos.

Sobrepujado a su desgarradura, aferrado al sentido de la tierra, Weber nos revela que lo que llamamos historia es la sucesión de construcciones que sobreponemos a lo que nos rodea cuando venimos al mundo. Que la historia es nuestra obra.

Idea Preliminar: La ética no sólo tiene un papel en la vida política (como vimos en el capítulo I) sino que además se manifiesta sobre todo en la vida social. Todos nosotros somos parte del modelo vigente de ética colectiva, del pacto social implícito de nuestros comportamientos. Más que en las ideas o en el alma individual, la ética esta en los actos y en el cuerpo social.

⁹⁶*Ibidem.* p. 47.



"No basta con esperar y anhelar. Hay que hacer algo más. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las 'exigencias de cada día'."

Max Weber

Ética y Psicología

En una noche de mayo de 1898, el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, tuvo el siguiente sueño:

El escenario es una mezcla de un sanatorio privado y varios otros locales. Aparece un empleado que me lleva para una revisión. En el sueño yo sé que se ha echado de menos algo y la revisión se hace por la sospecha de que yo me apropié de lo que se perdió. El análisis muestra que "revisión" ha de tomarse en doble sentido, e incluye examen médico. Consiente de mi inocencia y de mi función de médico de consulta en ese instituto, marchó tranquilo con el empleado. En una puerta nos recibe otro empleado, que dice, señalándome: "Lo ha traído usted a él, él es un hombre decente." Entro después sin el empleado a una gran sala donde hay máquinas y que me recuerdan a un "Infierno" con sus facés de diabólicos castigos. Encepado en un aparato veo a un colega que tendría todas las razones par hacer caso de mí; pero no repara en mí. Dicen entonces que ahora puedo marcharme. Pero no encuentro mi sombrero y no puedo marcharme.⁹⁷

Luego, adelante, Freud interpreta:

Que tenga permiso para marcharme es el signo de mi absolución; y entonces, si el sueño trae al final un acontecimiento que suspende mi marcha, cabe inferir que

⁹⁷ GRINSTEIN, Alexander. *Los Sueños de Sigmund Freud*, p. 235

en este rasgo se impone el material, sofocado, de esa contradicción. Que yo no encuentre el sombrero significa entonces: "Después de todo no eres un hombre honrado".⁹⁸

Freud reconocería, en su correspondencia personal, que su motor para profundizar en el campo científico provenía de lo que él mismo llama su **rencor moral**. Con ello, Freud alude a un afán simbólico de derrotar la odiada figura paterna, ejemplificada en su célebre construcción de la teoría edípica.

Una expresión más fuerte de la rebeldía hacia su padre nos la proporciona el hecho de que, a la edad de siete u ocho años, orinara deliberadamente en el dormitorio de sus padres. Fue aquél un acto simbólico de toma de posesión de la habitación de los padres, con una tenacidad agresiva dirigida claramente contra su padre. Su padre reaccionará, muy comprensiblemente, encolerizándose, y exclamó: "Este niño nunca será nada." Comentando este incidente, escribió Freud: "Aquello debió haber sido una terrible afrenta a mi ambición, porque en mis sueños ocurren con frecuencia alucinaciones a esa escena y constantemente van acompañadas de enumeraciones de mis descubrimientos y triunfos, como si quisiera decir: 'Ya ves que, después de todo, he llegado a ser algo'".⁹⁹

Al interior de la teoría freudiana, las enseñanzas morales provienen del padre; y pesan aplastantes sobre la vida y deseos del hijo. Al estilo de la mitología griega, Edipo odia y mata a Layo, su padre, para poseer a Yocasta, su propia madre; sin que quede a fin de cuentas impune su atrevimiento. Por eso, desde la perspectiva que construía y exploraba Freud, la moral tenía casi el correspondiente implícito de represión (cuando era ya interiorizada la figura paterna en el super-yo) u opresión (en el mundo externo) de los deseos del ello en su choque permanente con la realidad.

La amarga inconformidad freudiana ante las figuras de autoridad lo llevaría, en 1910, a intentar participar en una asociación de reciente creación denominada la Hermandad Internacional para la Ética y la Cultura. Según él mismo lo describiría: "Lo que me atraía era el carácter práctico, tan agresivo

⁹⁸GRINSTEIN, Alexander. *Los Sueños de Sigmund Freud*, p. 236 En su cita original, el traductor utiliza la palabra "servidor" donde nosotros hemos puesto "empleado" por considerarlo más adecuado.

⁹⁹FROMM, Erich. *La Misión de Sigmund Freud*, p. 62.

como defensivo, del programa: la obligación de luchar directamente contra la autoridad del Estado y de la Iglesia en las cosas en que cometieran injusticias manifiestas”.

Esa encarnación de la postura tiránica del Estado y la Iglesia como figuras de autoridad, política en el primer caso, moral en el segundo, condensan claramente el perfil del resentimiento del padre del psicoanálisis. Con toda seguridad, razón de sobra podía tener alguien para oponerse al Estado alemán de principios de siglo y a la iglesia germana de la misma época; pero para nosotros lo significativo es comprender en donde tenía puesta la mira Sigmund Freud, con qué estaba haciendo sus disparos y por qué había puesto el dedo en el gatillo.

En el terreno de la moral, la razón -así lo sentía Freud- es el único instrumento, la única arma, que tenemos para dar sentido a la vida, para librarnos de ilusiones (entre las cuales, según pensaba Freud, se encuentran los credos religiosos).¹⁰⁰

Sin duda, tal ambiente moral y político de la Alemania de finales de siglo pasado ha cambiado enormemente; en parte, debido precisamente a la escuela freudiana y su paso por el mundo cultural y social.

Para Freud, la idea del super-yo, como categoría teórica, encarnaba esa parte del ser humano imposible de eludir, pero tiránica para con el yo del hombre.

Con los ojos del médico, Freud ve en el síntoma neurótico o histérico la mano oscura e implacable de una moral tiránica que deforma el alma humana y hace sufrir a sus pacientes. Por ello, nada raro es que una parte de su visión deposite en esa entidad psíquica, en la cual residen, según su teoría, la moral y los valores éticos, un papel de villano o tirano que somete al hombre y lo priva del libre disfrute de su vida.

El yo es la sede de la angustia, el recinto del miedo; se trata de una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres distintos peligros, emanados respectivamente, del mundo exterior, de la libido del ello y del rigor del yo.¹⁰¹

¹⁰⁰FROMM, Erich. *La Misión de Sigmund Freud*, p. 17 (Paréntesis de Fromm).

¹⁰¹Cita pendiente, p. 86.

Sigmund Freud, como cualquier otro ser humano, vivió los tormentos del alma, los infiernos del pensamiento que él mismo indaga y descubre en el largo camino para construir su teoría -y práctica- psicoanalítica. El indudable, irregateable y heroico mérito de su titánico esfuerzo de introyección a costa de todo, en busca de su verdad, es aún mayor, si se considera que prácticamente no hubo síntoma que no describiera, conflicto que no investigara y pulsión que no indagara, que no fuera también una vivencia -y dolencia- propias.

De ahí por supuesto que, pese a su pasmosa capacidad de revelación de las más íntimas esferas del alma humana, censurara sistemáticamente sus propias experiencias anímicas profundas.

Una y otra vez, Freud revisa en sus propios escritos para no dejar a la posteridad algo más que lo que él determine legar, como testimonio de sus propios padecimientos. Sus escritos son corregidos y editados cuando se percata de que pueden ser demasiado reveladores de las tramoyas de sus conflictos, miedos, afectos y aversiones.

Trabajos como el de Alexander Grinstein, descubren al hombre -acaso al niño- tras la obra. Al ser humano que teme, odia, ama y sufre -como todos- a partir de su vida afectiva. Vemos ahí un Freud con pena, azoro, vergüenza de sus propios descubrimientos. Un Freud pudoroso y sonrojado ante la perspectiva de ser demasiado claro sobre sus propias limitaciones y fisuras del alma.

La cima de tal afán de censura, que colinda en cierto punto con el afán de pasar a la posteridad como un immaculado héroe cultural, se da dramáticamente cuando el otrora modesto médico vienés, el padre del psicoanálisis, el sumo pontífice de la exploración del alma, decide, duramente, quemar su diario personal para evitar que trascienda y se conozcan de su propio puño y letra las confesiones del hombre detrás del científico.

En correspondencia con uno de sus más fieles seguidores y amigo en su vejez, Freud dice, no sin un cierto grado de nostálgica sorna, que disfruta desde ya que en el futuro, los herederos del psicoanálisis, y sus biógrafos, maldigan el momento en que tomó la determinación de incinerar su bitácora personal.

No obstante, pese al evidente rubor anímico de Freud, ni su obra, ni su figura humana y científica, sufren detrimento. Antes bien, saber eso, conocer que también él padeció los dolores del autoparto que todos nos debemos

cotidianamente, hace por cierto mayor su grandeza y su obra. Como en el juego de contrastes, como un cuadro en claroscuro, Freud aparece como el minero de la conciencia. Como el buzo del alma. Como el hombre solitario que no dejó que su temor a la negrura le impidiera llevar a cabo su intromisión en la noche del corazón del hombre.

Para lo que en esta tesis nos interesa, es preciso sólo observar que en su trayectoria, la investigación freudiana colapsa la imagen que hasta entonces el hombre tenía de sí mismo en cuanto al papel de la conciencia en su vida.

Freud considera que, anidadas en la psique del hombre viven fuerzas que lo alejan de una conducta no sólo moral, sino ética.

En la visión freudiana, la conciencia es apenas la punta del iceberg -así la describe- mientras que bajo el agua, en las profundidades de lo que no es visible, reside la mayor parte de aquello que nos constituye.

Otra de sus metáforas preferidas alude a la conciencia como una especie de jinete lisiado. Incapaz de moverse por sí mismo.

Al conjunto de elementos inconscientes que conforman los deseos y pulsiones, Freud los describe como un "brioso corcel", que lleva al jinete-conciencia básicamente a donde le place.

En el mejor de los casos la conciencia, es una imaginaria pobre y justificativa de nuestras pulsiones. La cáscara de nuestro "verdadero ser", una especie de perfume que disimula olores que no queremos hacer evidentes y que nos son innatos. Falto de todo medio de defensa en ambos sentidos, el YO se rebela inútilmente contra las exigencias del ELLO asesino y contra los reproches de la conciencia moral punitiva. Sólo consigue obstruir los actos extremos de sus dos atacantes, y el resultado es, al principio, un infinito auto-tormento y, más tarde, un sistemático martirio del objeto amado cuando éste es accesible.

En el apartado que sigue, conoceremos de cerca las reflexiones de uno de los seguidores de Freud, luego continuador, en parte disidente y también complementador de sus investigaciones: Erich Fromm.

Veremos al científico que en una época de su vida vivió en México y realizó, a la luz de la distancia teórica, una revaloración de las enseñanzas de su maestro y una evaluación de sus hallazgos.

A semejanza de Marx y Engels, que en algún momento confiesan haber puesto especial énfasis en su idea de que lo económico condiciona por sobre todo el rumbo de una sociedad, como si hubieran tenido que gritarlo para que se

les escuchara. Sigmund Freud pareciera haber tenido que ser especialmente enfático en demostrar la relatividad de la conciencia en aras de hacer patente su descubrimiento de la inconciencia, sus meandros y querencias.

Más reposado, décadas después, con la aceptación general de la factibilidad y aplicabilidad de las ideas freudianas, Erich Fromm juzga prudente retomar aquello que fue relativizado y volverlo a poner a consideración por su utilidad para la sana vida humana.

Lo que Fromm descubre y como lo concibe, podrá quizás parecernos, como a continuación lo veremos, herético y sorprendente a la trasluz de las ideas freudianas...

Por el momento, dejemos que sea el propio Fromm quien nos ofrezca una preliminar semblanza personal y analítica del genio de Viena. En el libro que ya hemos venido citando, Fromm dice: "El análisis que precede ha intentado demostrar que la finalidad de Freud era fundar un movimiento para la liberación ética del hombre, una nueva y secular religión científica para una minoría que dirigiría a la humanidad."¹⁰²

Adentrándose en el caro pensamiento de uno de sus dos grandes maestros (el otro sería Marx), Fromm reflexiona:

Aunque Freud representaba la culminación del racionalismo, al mismo tiempo asestaba un golpe fatal a ese racionalismo. Al demostrar que las fuentes de los actos del hombre están en lo inconsciente, (...) y que el pensamiento consciente del hombre gobierna su conducta sólo en grado relativo, minó el concepto racionalista de que el intelecto (...) domina la escena sin restricción ni oposición.¹⁰³

Y más adelante agrega: "Puede decirse, pues, que la misión histórica de Freud consistió en crear la síntesis entre las dos fuerzas contradictorias que dominaron el pensamiento occidental en los siglos XVIII y XIX: el racionalismo y el romanticismo."¹⁰⁴

Sobre la revaloración que hace Fromm de la obra psicoanalítica que le precede y de la extensión que realiza de la misma, revisaremos a continuación.

¹⁰²*Ibidem*, p. 100.

¹⁰³*Ibidem* p. 110.

¹⁰⁴*Ibidem* p. 111.

De cualquier forma, para Fromm, Freud representó siempre el precursor, el realizador de una de las hazañas humanas de mayor alcance e influencia en la memoria del los hombres.

Los descubrimientos de Freud son parte integral de ese movimiento libertador. Aunque fueron convertidos en racionalizaciones por una generación amedrentada que había perdido el deseo apasionado de conocer la realidad de que estaba embargado Freud (...).¹⁰⁵

Fromm buscará quitar de la obra monumental de Freud, la pátina formada por sus *seguidores* y el falseamiento de su intención última (o primera), así como rehabilitar el fino instrumento y la aguda técnica de observación psicoanalítica como producto cultural no exclusivo del laboratorio o la clínica. Una enseñanza de Fromm podría ser: el psicoanálisis es algo demasiado importante para dejarlo sólo en manos de los psicoanalistas.

¹⁰⁵*Ibidem* p. 111.

Erich Fromm: El Yo es la Sede de la Angustia

Una de las posiciones que se desprenden más comúnmente de la vulgarización de la teoría freudiana es la devaluación de la conciencia como eventual eje existencial del individuo: de pronto supimos que aquello que percibíamos como un todo, era sólo la punta del iceberg de un inmenso conjunto de determinantes y condicionantes de nuestros actos.

Supimos que nuestra voluntad y nuestras convicciones -que hasta entonces habíamos juzgado tan caras a nuestra idea de nosotros mismos- no nos pertenecían del todo.

Para una escuela de pensamiento y luego para toda una forma de cultura en la tradición occidental, la suspicacia respecto de todo lo que sonara a ética y moral tomó el lugar de la fe perdida. Empezamos a dudar de todo lo que hasta entonces nos parecía cierto y dudamos no sólo de la veracidad de aquello que creíamos; además, inauguramos la duda sobre nuestras propias intenciones: nos convertimos en sujetos de sospecha -no necesariamente bienintencionados-. Todo lo que decíamos podría ser usado en nuestra contra, y, adicionalmente, no teníamos derecho a permanecer callados.

Empezamos a descreer de la imagen que nos devolvía el espejo ancestralmente usado por los hombres y consultado a lo largo de todo aquello que llamamos Historia. Nos desconocimos ante la imagen de nosotros mismos y tuvimos que cambiar la idea de la visión que teníamos hasta entonces y que nos había servido como parámetro y límite; nos alejamos de la referencia conocida: rompimos el espejo.

Subyugados por la idea de que por fin nos eran accesibles las verdades últimas del corazón del hombre, dejamos de lado el resto de los instrumentos que nos sirvieron por dos mil años. Es como si hubiéramos dejado la brújula en el desván de los instrumentos inútiles porque creímos que ya no tenía nada que decirnos, porque ya no era un instrumento confiable, porque sus coordenadas ya no nos interesaban ni nos era de interés llegar a los lugares que ella señalaba.

Como si al sentirnos hábiles para la navegación de altura, nos alejáramos de la playa al creer que ya no necesitábamos la referencia de la tierra para navegar... No siempre las aguas fueron mansas.

A semejanza de la descalificación previa o prejuicio (es decir, juicio previo) que vivimos en la Ciencia Política y la Sociología al considerar todo problema ético como un "idealismo burgués" (como si sólo los burgueses tuvieran conciencia), las propuestas freudianas degeneraron en la consideración de la moral y la ética como "racionalizaciones de los deseos irracionales inconscientes" con la consecuente pérdida de la utilidad y validez de la ética.

Por cauterizar su parte mutilante (ciertas formas de moral), seccionamos también la parte útil y constructiva de nuestra vocación ética.

La moral devino en **moralina**. Término éste satanizado por su presupuesto vínculo con otro igualmente condenado: **represión**. Toda consideración de orden moral fue de esa manera juzgada como potencialmente represiva. Todo precepto -sin importar su sentido, fuente, utilidad o intención- fue rápidamente etiquetado como castrante. Toda enseñanza sobre "el buen vivir" y "el bien" cayeron en desuso por su "evidente" impostura.

Como hemos dicho, tal distancia teórica era con patente seguridad necesaria para dar a las nuevas ideas, y a la visión del mundo que se gestaba, el vuelo y la importancia que requerían en el contexto de su exposición a un entorno escéptico cuando no hostil a los descubrimientos freudianos.

Sin embargo, ello trajo como consecuencia la justificación moral -porque no necesitaba justificación moral- de toda conducta individual por considerarla "auténtica" en tanto emanada de las verdaderas fuerzas del alma: las pulsiones.

Entendidos como meras "resistencias" o "formas de racionalización", la exposición de los motivos éticos y el típicamente humano afán de integridad y coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, perdieron aprecio y hasta sentido. Los valores fundamentales sufrieron una devaluación.

Si finalmente, en el terreno de lo moral, no había reglas válidas escritas y todo era en esencia comprensible cuando no permisible (cuando no deseable), nada tenía realmente mayor sentido. No diferenciaba ya nada a un hombre ocioso o vicioso, sin la menor intención de anteponer sus ideales a sus apetitos; de un hombre productivo y esforzado (virtuoso en la idea griega de virtud=esfuerzo) y productivo.

La diferencia, si la había, estribaba en que el primero, por haber vencido sus inhibiciones y prejuicios, era más libre y honesto; pues se aceptaba con todo y sus pasiones y vivía conforme a sus deseos, pues era un hombre sin **represión**.¹⁰⁶ Como lo dejó dicho Dostoievsky: si Dios no existe, todo está permitido.

Freud y su escuela, por otra parte, aunque hicieron una contribución valiosa al progreso del pensamiento ético, al derrumbar juicios irracionales de valor, asumieron una posición relativista con relación a los valores - posición que no solamente fue de efecto negativo para la evolución de la teoría ética, sino también para el progreso de la psicología misma.¹⁰⁷

Con mofa, en los años iniciales de sus investigaciones, Freud dice que los moralistas han perdido su razón de ser, pues dado que en el hombre residen pulsiones que atentan contra su propio bienestar, la moral es vana palabrería.

El psicoanálisis en su intento de establecer la psicología como una ciencia natural, incurrió en el error de divorciar a la psicología de los problemas de la

¹⁰⁶Sobre el concepto de represión, vale mencionar la aportación que haría luego Ernest Mach, con un ambiente cultural ya más reposado y con la aceptación de las ideas freudianas. Mach considera que el problema que deriva en neurosis, no deviene de la represión en sí; sino del monto de represión sobranante a su juicio, el monto de represión excedente es potencialmente tanático. Y el estadio de libertad erótica proviene en consecuencia de la eliminación del monto de represión sobranante.

¹⁰⁷FROMM, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, p. 10.

filosofía y de la ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad...¹⁰⁸

Hermanada a la exageración conceptual de la racionalidad weberiana [ver: Las dos Voluntades de Max Weber], la irracionalidad freudiana en su versión vulgar -entendida como una apología de lo inconsciente como explicación del mundo- representa la desarticulación de procesos de construcción humana decantados a lo largo de siglos.

Cuando Fromm hace su revaloración de la postura ortodoxa de Freud y sus seguidores, se viven momentos de azoro en el mundo. Generaciones enteras de jóvenes -y adultos- se han quedado con la parte menos creativa de la visión psicoanalítica y se han dejado inundar por una especie de nihilismo y determinismo del inconsciente.

Ese nuevo determinismo, supone que nada humano escapa a la tiranía de los designios inconscientes. El hombre, sujeto con cadenas a su mitad oscura, es incapaz de elevarse sobre sí mismo basándose en principios, preceptos, filosofía, moral o ética ninguna.

Tampoco, por supuesto, a través de la religión.¹⁰⁹ Fromm lo describe así:

La creciente duda sobre la autonomía humana y la razón ha creado un estado de confusión moral en el cual el hombre ha quedado sin la guía de la revelación ni de la razón. El resultado es la aceptación de una posición relativista que propone que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en este campo, no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida.¹¹⁰

El señalamiento de esa evidente insuficiencia teórica (y práctica) en la escuela psicoanalítica, permite a Fromm calar en la sombra que se extiende a las espaldas de la figura freudiana:

¹⁰⁸FROMM, Erich, *Ética y Psicoanálisis*. (En adelante EyP) p.18.

¹⁰⁹La referencia obligada para una visión más amplia del papel de la religión en la personalidad humana, viene aparejada a la lectura de la obra y la vida teórica de Carl G. Jung.

¹¹⁰FROMM, Erich, *E y P*. p.17.

Mientras el psicoanálisis ha enriquecido enormemente nuestro conocimiento del hombre, no ha aumentado nuestro conocimiento de cómo debe vivir y cómo es que lo debe hacer. Su función principal ha sido "desbaratar", demostrar que los juicios de valor y las normas éticas son las expresiones racionalizadas de deseos y temores irracionales a menudo inconscientes -y que por esa circunstancia no pueden pretender validez objetiva.¹¹¹

De inmediato, el vacío existencial que se desprende de esa versión de la obra freudiana -afortunadamente no la única ni la prevaeciente- se traduce en un hoyo negro de la conciencia. **"La conciencia bajo ese concepto no es más que la autoridad interiorizada.** El análisis del super-yo de Freud es únicamente el análisis de la conciencia autoritaria."¹¹²

La crítica -por lo demás no nueva- hacia esa visión del psicoanálisis, deriva de su idea homeostática de la patología del hombre: sin atender a su parte sana: Freud consagra su obra a descubrir, describir -y tratar- los procesos patológicos neuróticos. Pero no propone elementos para la construcción dentro de la complejidad sana del hombre. Se dedica a la fractura que impide el movimiento, pero no parece especialmente interesado en aportar los elementos para ese movimiento. Ello deja trunca la propuesta freudiana, pues no completa una visión integral de lo humano-anímico. Como lo percibe Fromm con acierto, no solo lo peor sino también lo mejor del hombre puede ser reprimido.

Freud, por su parte, que tanto profundizó en su análisis de las conductas anormales humanas y sus múltiples patologías dispuso escasa atención al análisis y a la descripción del carácter genital maduro.

- § -

En esencia, lo lamentable de esa visión mutilada es que tal contradicción no es en sí necesaria ni sostenible. En el aliento original de la obra psicoanalítica existe un afán de cura, una vocación hacia el crecimiento y una **pulsión ética.**

¹¹¹*Ibidem.* p.18.

¹¹²*Ibidem.* p.47.

Entendemos aquí por pulsión ética a la patente vocación anímica del hombre por el orden, la armonía, el crecimiento y la vida productiva.

A diferencia de la visión vulgar de la interpretación freudiana, existe no sólo en los deseos una tendencia al caos y la entropía, sino que el hombre es también -y ante todo- un ser afectivo, creador y productivo.

Poseemos una **pulsión ética** que nos potencia en cuanto a carácter, capacidad de compromiso y arraigo afectivo para con nosotros mismos y para con los demás (adelantaremos que tal pulsión ética tiende necesariamente a la colectividad, a lo social).

Freud entendía la pulsión sólo como la suma de apetitos o deseos traducidos a la guerra entre las instancias de la psique. Para nosotros, es patente la existencia también de un instinto ordenador que tiende a la creación y el crecimiento. Es ésa la parte más sociable de nosotros mismos y a la vez la que nos es más propia e interna. El sitio donde se acomodan los afectos y de donde recobramos nuestras razones para la vida. Nuestro aliento vital, el ánimo (animado es lo que tiene alma, lo que puede moverse por sí mismo).

Ese apetito por la congruencia, afán de integridad (identidad), pulsión ética, es igualmente importante que las partes veladas del alma y los procesos descritos tan puntualmente por Freud, para la vida psíquica sana y creativa.

A semejanza del arte, donde un conjunto de normas sobreviven y permanecen como aprendizaje humano de lo estético, no por ello insuperables pero tampoco por ello despreciables y arbitrarias o de elección puramente individual: en la ética, las cabezas de algunos de los mejores hombres entre nosotros se han preocupado por el buen vivir del hombre.

"Virtud", en esos términos, es sólo la destreza en el arte de vivir bien.

La pulsión ética, no como conjunto más o menos aceptado y aceptable de preceptos, sino como alerta psíquica para la prevención del yo íntegro y maduro, caracteriza el estado ideal de salud psíquica.

La nueva herejía, la audacia frommiana estriba en considerar que -como Freud prefigura- lo que hace al hombre presa de sí, es también lo que puede liberarlo. Plantea que existe una parte de las pulsiones que se encaminan incansablemente al afán de crecimiento y construcción. "La única pulsión biológica que Fromm postula en el hombre es la de vivir y crecer." ¹¹³

¹¹³FUENTE Ramón de la, *El Pensamiento Vivo de Erich Fromm*, p. 25.

Adicionalmente, la otra gran aportación de la revaloración frommiana sobre el pensamiento psicoanalítico que queremos enfatizar aquí, es la extensión de la problemática de las pasiones a la vida colectiva, al corpus social.

Derivada de su preocupación por lo social -de su estudio del marxismo- la búsqueda de Fromm se encamina a extender mucho más allá del individuo las repercusiones de los fenómenos del alma.

Para lo que nos interesa en este trabajo, lo destacable reside en la recuperación del entorno social donde se da la pulsión ética. No menor que el ver en las pulsiones del hombre el combustible que puede servir también para la vida, es la proposición de que toda psique es necesariamente una psique colectiva. “Lo que Fromm propone es que la sociedad no sólo suprime, sino también crea.”¹¹⁴

En su momento, Erich Fromm intenta la reconstrucción de los lazos rotos entre la ética y el psicoanálisis y la revaloración de cada uno de esos campos a la luz del otro en el marco de lo social.

Puesto en términos de reaquilatamiento y reconstrucción de esos puentes rotos, y con el punto de partida de que al hombre también lo anima una pulsión ética que se manifiesta socialmente, Fromm rompe el determinismo prevaleciente y vuelve a dotar al hombre de la iniciativa (y responsabilidad) en torno a su destino.

A diferencia de Freud, que pone el acento en la discontinuidad del desarrollo filogenético, Fromm piensa que en el curso del proceso de la evolución que conduce al hombre la tendencia es perder patrones instintivos fijos y desarrollar capacidades suprainstintivas. El hombre tiene menos patrones preformados que cualquier otra criatura.¹¹⁵

Para Fromm, el hombre ya no es más ese animal herido incapaz de sobreponerse a su sino marcado en su frente con el hierro de sus pasiones. Para él, el hombre tiene la posibilidad de la dignificación templada en el esfuerzo propio por superar las limitaciones que nuestra naturaleza humana nos impone. “La psicología no solamente debe desbancar juicios éticos falsos, sino que,

¹¹⁴FUENTE Ramón de la. *Op. Cit.* p. 19.

¹¹⁵*Ibidem* p. 25.

además de eso, puede ser la base de la elaboración de normas válidas y objetivas de conducta.”¹¹⁶

La conciencia, por supuesto, no es sólo lo que sobra de la personalidad del hombre una vez restado el conjunto de pulsiones y deseos inconscientes que lo conforman; la conciencia, como eje de aprendizaje vital y constructivo del individuo es la única posibilidad de trascendencia humana que conocemos.

Usando los propios conceptos freudianos diríamos que todo tránsito de Thánatos (instinto destructor) hacia Eros (instinto de vida) pasa por la conciencia y por la ética. Sin que el deseo consciente de construcción (o reconstrucción) forme parte del proceso, no hay asentamiento final del orden psíquico. Sin la voluntad no hay cura, o cuando menos alivio.

En el pensamiento de Fromm, el problema de la libertad y de la responsabilidad está estrechamente relacionado con el problema de la ética. El juzga que el psicoanálisis no debe eludir ese problema porque los valores son una dimensión primaria de la naturaleza del hombre y una fuerza poderosa motivadora de sus acciones.¹¹⁷

Las interrogantes que dentro de la ética se formulan son una elección existencial profunda, un factor casi orgánico que todo hombre porta como un principio de vida saludable -las capacidades intelectuales, creativas o de aprendizaje- y que se desarrollan o se atrofian en el individuo concreto; que tarde o temprano se vierten en la interacción social. Fromm piensa que:

La estructura del carácter de la personalidad integrada y madura -el carácter productivo- constituye la fuente y la base de la 'virtud' y 'vicio', en su último análisis, es la indiferencia hacia sí mismo y una mutilación de sí mismo.¹¹⁸

Para Fromm, la naturaleza humana no se agota en lo patológico, antes bien, en la solución de lo patológico empieza apenas lo interesante de la naturaleza humana. Ello así, porque “el individuo normal posee dentro de sí la

¹¹⁶FROMM, Erich. *EvP*, p. 9.

¹¹⁷FUENTE Ramón de la, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁸FROMM, Erich. *Ev P*, p. 19.

tendencia a desarrollarse, crecer y ser productivo, y (...) la parálisis de esta tendencia constituye en sí misma el síntoma de una enfermedad mental." ¹¹⁹

En último análisis, para Fromm, "Toda neurosis es el resultado de un conflicto entre los poderes congénitos del hombre y aquellas fuerzas que bloquean su desarrollo." ¹²⁰

Asimismo, dando un giro a la interpretación freudiana, Fromm concibe a la ética no del lado de la enfermedad en el individuo y la sociedad, sino del lado de la salud. "Puede decirse que toda neurosis constituye un problema moral." ¹²¹

Como vemos, el termómetro y la sonda que Fromm usa en su investigación, indicador del nivel de conflicto y a la vez fórmula para su superación, es la producción, entendida como la cualidad humana intrínseca y constitutiva que se exterioriza a través de su ejercicio social. Por supuesto, no cualquier actividad o labor humana es en sí misma creativa o constructiva, sino sólo aquella parte llevada a la realidad que es expresión de las potencialidades mismas del hombre y que tienen como objetivo principal al hombre mismo. La pulsión ética, es un hambre de producción.

La parálisis productiva es el síntoma e indicador del nivel general de conflicto de una triada psíquica compuesta de sentir, pensar y producir. Es la medida, índice, y eventual vía de resolución del conflicto. Lo que Fromm indica es que, quien sufre parálisis productiva, muy probablemente sufre de parálisis afectiva y parálisis reflexiva. Ello se aplica correlativamente a cada uno de los elementos de la triada. "La persona que se ha vuelto estéril y destructora esta cada vez mas paralizada y atrapada, por decirlo así, en un círculo vicioso." ¹²²

Freud, en su momento, pensó que la capacidad erótica era esencialmente unidireccional, y que el amor por los otros y el amor a uno mismo se contraponen y excluyen. Según él, entre mayor sea el grado de afecto volcado al exterior, menor será el monto afectivo dirigido al yo. Hoy podemos suponer que ambas posibilidades, más que opuestas, son en realidad complementarias: el sentimiento amoroso propio y el externo, se retroalimentan e intensifican en la

¹¹⁹*Ibidem.* p. 236.

¹²⁰*Ibidem.* p. 235.

¹²¹*Ibidem.* p. 242.

¹²²*Ibidem.* p. 248.

medida en que se expresan más libremente uno y otro. No se ama quien no ama. No ama quien no se ama.

Consecuentemente, la tendencia a la destrucción volcada hacia el exterior y de pulsión tanática de autodestrucción es una misma e indivisible.

A mayor destructividad, volcada en la propia humanidad o en la ajena -en los otros o en lo otro-, menor capacidad de amor dirigido al prójimo y a uno mismo. A mayor amor, menor destrucción. "La intensidad del impulso destructor es proporcional al grado en el que se encuentra bloqueado el desarrollo de las capacidades de la persona." ¹²³

La energía vital obstruida se transforma en pulsión thanática si no fluye y se vuela en el amor propio o el amor a otros. Como lo dice, lapidario, Fromm: "La destructividad es el resultado de la vida no vivida." ¹²⁴

Como fantasma o espectro insepulto, la tendencia destructiva, hermana a la parálisis productiva. "Es la perversión del impulso de vivir; es la energía de la vida no vivida transformada en energía destructora." ¹²⁵

Para Fromm no hay juegos ni rodeos posibles: o se vive en la vida, o se vive contra ella. El psicoanálisis frommiano revela que la base de las estructuras religiosas -el hombre a imagen y semejanza de Dios y por lo tanto digno de merecer el toque divino de la vida por su carácter cuasidivino- no se apoya sólo en la pretendida palabra de Dios, sino en las fuerzas que al hombre constituyen y dan vida, las fuerzas constructivas y productivas. En rigor, el impulso amoroso, convertido en pulsión ética.

Quizás una posible síntesis axiomática de la personalidad madura que Fromm describe, es la que expresó ya antes alguien, El poeta y el sabio consideran todas las cosas amigas y sagradas... todos los días santos, todos los hombres divinos. "Nuestro propio conocimiento, nuestra felicidad y nuestra fuerza se basan en el respeto por esas fuerzas y nadie puede violarlas en otros y permanecer intacto." ¹²⁶

¹²³*Ibidem.* p. 233.

¹²⁴*Ibidem.* p. 234.

¹²⁵*Ibidem.* p. 235.

¹²⁶*Ibidem.* p. 243.

Desde otra óptica de la patología, Fromm caracteriza la personalidad neurótica y destructiva, quizás más fácil de ver y describir ya en la época en que el discípulo de la escuela alemana realiza sus escritos. "Aun cuando una persona parezca ser destructiva solamente para con otros, viola el principio de la vida tanto en sí misma como en los demás." ¹²⁷

Como hemos dicho, ese "los demás" será tema constante de la preocupación frommiana. La observación atenta de lo social con los instrumentos psicoanalíticos y la consideración de la interacción social y las formas culturales del comportamiento del hombre como si fuera una psique individual, lleva a Fromm a recostar a la sociedad en el diván y a plantear inquietantes cuestionamientos.

Prefigurando lo que sería tema de un libro posterior (*Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*), Fromm se acerca a una de las cuestiones que permanecerá como interrogante para el resto de su vida: ¿está sana la sociedad?, es decir, ¿equivale el criterio de normalidad en el sentido de que es lo más común, a la idea de salud? "A cada paso encontramos que la persona destructora es desdichada aun en caso de haber logrado los objetivos de su impulso destructor, mismo que socava su propia existencia." ¹²⁸

Así, todo "pecado" (de transgresión del principio vital) recibe castigo porque el pecador es su propio y subyacente verdugo y juez. Igualmente, ningún ser humano que siente, piensa y hace amorosamente (sin que estas palabras sean calificativos sino sustantivos) viole la humanidad en aras del desarrollo de esas cualidades.

En contraparte, la no conciliación entre el yo íntimo y el yo externo representa la neurosis y la enfermedad. La destructividad es el *boomerang* que gira sobre el peso de la transgresión: la memoria de la transgresión no olvida. El modelo de vida seguido por quienes violan su propio yo constitutivo o el del prójimo (es decir el próximo, según la etimología de la palabra) es mecánica y repetitivamente similar. Haces con los demás lo que haces contigo (sea ello perjudicial o benéfico), o como dice Fromm: "Todo lo que hagas a otros lo haces a ti mismo." ¹²⁹

¹²⁷*Ibidem.* p. 242.

¹²⁸*Ibidem.* p. 243.

¹²⁹*Idem.*

Todo robo es el robo que nos hacemos a nuestra propia integridad honesta. Todo odio es odio a nosotros mismos. Toda agresión una forma de nuestra propia tortura, todo asesinato, a fin de cuentas, un suicidio. "Fromm define lo bueno como **"La afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre.** Lo "malo" lo constituye la mutilación de las potencias del hombre.¹³⁰

Es quizás desde Spinoza, cuando este concepto evoluciona en el humanismo. Para Spinoza virtud y poder son la misma cosa y lo malo deviene de la impotencia. "La virtud es, entonces, idéntica a la realización de la naturaleza del hombre."¹³¹

El alto costo de la felicidad, como la entiende Fromm, es el dolor del ensimismamiento necesario para la producción, o bien, la aislada concentración requerida para la reflexión o, en todo caso, el abandono del yo egoísta que implica el enamoramiento.

Si la felicidad es el fin del hombre, ella es la tarea más difícil porque requiere para ser, del pleno desarrollo de su productividad. La productividad objetiva y alimenta. Muestra y aviva la llama interior. La virtud es proporcionar al grado de productividad que ha alcanzado una persona.¹³²

Nuevamente, con el advenimiento de la idea de la productividad, arriba la idea de lo social. En rigor, la productividad es el volcamiento a la práctica de las capacidades y habilidades del hombre que, tarde o temprano, toparán con el otro y tendrán en el su destino real.

El individuo maduro y productivo (...) deriva su sentimiento de identidad del experimentarse a sí mismo como el agente que es uno con sus poderes; este sentimiento de identidad puede expresarse brevemente con la frase **"soy lo que hago."**¹³³

¹³⁰*Ibidem.* p. 32.

¹³¹*Ibidem.* p. 40.

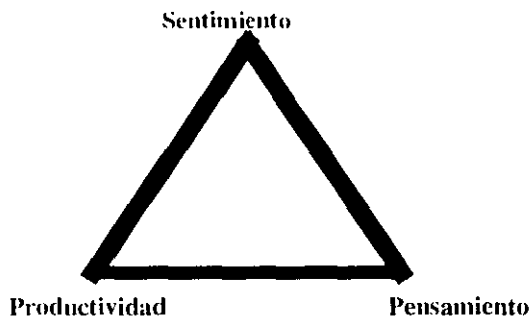
¹³²*Ibidem.* p. 247.

¹³³*Ibidem.* p. 87.

De la ética se deriva, antes que una prohibición, un fuego productivo. La idea de la conciencia como orden de lo restrictivo no aborda la esencia del problema: quien vive de manera no virtuosa experimenta sus esporádicas aproximaciones a la ética, a sí mismo y su conciencia, como una prohibición jamás transcendida. Pero la ética no es una parálisis, es un movimiento. Es una lucha despiadada, no una paz timorata. Es una fuerza, no la debilidad. Es vida, no muerte.

Cuanto más profundamente se vive tanto más fuerte es la conciencia y, en consecuencia, tanto más estimulada la productividad. Cuando menos productivamente se vive tanto más se debilita la propia conciencia: la situación paradójica -y trágica- del hombre es que su conciencia es tanto más débil cuanto más la necesita.¹³⁴

Para Frommm, como hemos venido señalando, el triángulo vital se constituye del sentimiento, del pensamiento y de la productividad en un dorado equilibrio:



No puede desarrollarse uno sin los otros dos, y el grado de desarrollo de uno está en igualdad con sus correspondientes. Mermar cualquiera de ellos, es la merma del todo orgánico, del triángulo virtuoso. Fortalecer uno, recrea y vivifica sus complementos.

¹³⁴*Ibidem.* p. 175.

El hombre puede hacer de la productividad, que refleja y devela su triángulo interno proyectado en lo social, su eje de maduración: **La base de la fe racional es la productividad**¹³⁵.

Esa productividad equivale a la prueba irrefutable ante el mundo de nuestra propia vida interna. Es nuestro espejo y nuestro parámetro de identidad.

La persona que es conciente de sus propios poderes y los emplea productivamente gana en fuerza, fe y felicidad y está cada vez menos expuesta al peligro de ser enajenada de sí misma, podemos decir que ella ha creado un "círculo virtuoso." ¹³⁶

La ética, como la expresión pulsional del hombre por sí mismo, (himself, _____ lo llama Fromm en la versión original de su libro *Ética y Psicoanálisis*), sustrae y concreta su propio camino vital hacia la felicidad en la forma del deber. Por ello se entiende el íntimo querer luminoso. "El individuo debe encontrar la suprema felicidad en el pleno cumplimiento de su deber". ¹³⁷

De ahí el rescate del concepto de conciencia. No como el lastrante sótano de nuestras vergüenzas, sino como la expresión comprometida de nuestro esfuerzo cotidiano y como "altar" de lo que nos es más caro a cada uno. La conciencia, recinto de la ética

Es la voz de nuestro verdadero YO que nos vuelve a reconciliar con nosotros mismos para vivir productivamente, para evolucionar con plenitud y armonía, es decir, para que lleguemos a ser lo que somos potencialmente. ¹³⁸

La alternativa real que cimenta -y demuele- la ética en nosotros mismos, que nos edifica y nos diluye, no es la opción entre el bien y el mal, sino, de fondo, la opción entre vida y muerte.

La opción entre vida y muerte constituye en verdad la alternativa básica de la ética. Es la alternativa entre productividad y destrucción, entre potencia e

¹³⁵*Ibidem*, p. 225.

¹³⁶*Ibidem*, p. 248.

¹³⁷*Ibidem*, p. 135.

¹³⁸*Ibidem*, p. 173.

impotencia, entre virtud y vicio. (...) Para la ética (...) todos los impulsos malvados van dirigidos contra la vida, mientras que todo aquello que es virtuoso sirve para la conservación y el despliegue de la vida. ¹³⁹

En la ética, para decirlo sin rodeos, uno se juega la vida. La opción entre la afirmación y la negación reside en nuestra libertad humana, o sea, lo que nos constituye como especie. A fin de cuentas, la ética nace de la libertad del hombre y de la consideración de que la vida importa. Quizás, como quería Nietzsche, la conciencia genuina brota de la valentía, herejía y sacrificio que implica "Decirse sí a sí mismo."

Idea Preliminar: Además de una ética política a la que damos vida colectivamente (capítulos I y II) en tanto seres humanos, poseemos una pulsión ética que se realiza en una vida productiva, afectiva y reflexiva. Esa pulsión tiende a expresarse socialmente y es inherente al ser humano maduro y psicológicamente sano.

¹³⁹*Ibidem*, p. 231.



Si puede definirse al amor como la afirmación de las potencialidades y el cuidado y el respeto por la singularidad de la persona amada, entonces la conciencia humanista puede llamarse con justicia la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos.

Erich Fromm

Ética y Filosofía

Cualquiera lo sabe bien: en el principio, fue la filosofía.

Tarde o temprano, este trabajo de tesis tendría que enfrentar ese principio.

¿Cómo hacer, en un universo con las infinitudes de la filosofía y dentro de éste uno no menos inabarcable -la ética- para plantear una línea reflexiva útil a este trabajo?

La filosofía condensa el espíritu reflexivo del hombre.

En este apartado, el problema que atañe al resto de las líneas reflexivas de esta tesis es aun más evidente (y angustioso). Sin embargo, la solución no puede ser diferente a la de los otros apartados.

Se hace aquí la elección arbitraria -que no aleatoria- de una temática y de un autor, por considerarle ejemplificadora de las cuestiones sobre las que se pretende llamar la atención.

Igual aquí, que como en el resto de este trabajo, es mucho más lo que quedará por responder que lo que ha sido resuelto.

Si pese a ello nos atrevemos a plantear el problema de la ética en su contexto original de lo filosófico, es porque una perspectiva sobre nuestro tema sería definitivamente trunca sin su concurso.

Tarde o temprano habríamos de caer en la filosofía.

Para tocar el tema de la ética desde el punto de vista filosófico nos valdremos de la obra del pensador español Fernando Savater. Él representa a

la generación que fraguó, desde la cátedra y la crítica, la transición española a la muerte de Franco.

Gustoso de considerarse a sí mismo más como un productor que como un producto de la citada transición, Savater vivió en carne propia la persecución, el hostigamiento y el presidio de la dictadura (en la tristemente célebre cárcel de Carabanchel).

Su propio viaje intelectual lo llevó a la publicación de *El Viejo Topo* y de *El País* como cofundador del primero, y cotidiano colaborador del segundo.

Ya en el terreno de las ideas, Savater ha vivido en 25 años de producción férrea, una paulatina enfatización de la idea ética y sus contornos. Aun cuando podemos contrastar escritos suyos de la mitad de la década de los setentas y encontrar ya en ciernes la preocupación de los temas que hoy prioritariamente le ocupan, es realmente hasta ahora cuando, afinada su temática y articulada su preocupación, ha alcanzado fama en la península como pensador del Ethos.

No es difícil percatarse del perfil que su obra viene adoptando con el paso de los años, su lento tránsito y pulimiento de la temática de la ética.

Sigue pues un viaje por la idea que Savater condensa de lo llamado ético, las síntesis que hace de algunos de los muchos otros que han tratado el tema antes que él y una mirada a las aportaciones que él mismo ha hecho al campo de la reflexión ética.

Fernando Savater: No Somos Libres

Iniciemos por una ubicación básica: ¿dónde se encuentra la ética como objeto de reflexión? ¿qué la delimita de las cuestiones morales o de la política? ¿a qué nos refiere y en qué contexto?

En primer lugar el campo *ético*... se ocupa de la administración que cada cual hace de su propia vida, *por su propio bien*. El escenario de este debate (por mucho que sus ingredientes puedan incluir la imitación de conductas ajenas, el deseo de aprobación y el miedo al repudio, etc.) es fundamentalmente íntimo: la conciencia de cada cual. ¹⁴⁰

Savater deslinda el terreno de lo ético del campo vecino de lo deontológico bajo la diferencia que estriba en los problemas que un individuo enfrenta al estar ante sí, y los que le ocupan al estar con otros semejantes.

En segundo lugar, el campo que denominaremos *deontológico* (...) entendemos por tal el conjunto de pautas establecidas dentro de una comunidad determinada

¹⁴⁰SAVATER, Fernando. *Diccionario de Filosofía*, p. 146. Subrayado del autor.

para resolver los conflictos de intereses entre sus miembros o entre algunos de sus miembros y los intereses colectivos. 141

Ahora bien, ¿de dónde nace la ética? La respuesta de Savater sería: la ética nace de la libertad. Ese valor tanpreciado entre los hombres y cargado de tantas connotaciones y afectos y que es, en esencia, lo que nos diferencia como seres humanos del resto de los seres con los que coexistimos.

Según Savater, como seres humanos corremos un riesgo que un caballo o un castor no padecen: nosotros, a diferencia de un helecho o de una mariposa, podemos equivocarnos. Y esa facultad colinda con lo que nos hace libres y con lo que nos limita.

En el libro que dedicó a su hijo Amador, Fernando Savater nos dice, diciéndole a su vástago, que sea cual sea la postura de quienes quieren aconsejarnos sobre cómo hacer mejor nuestras vidas, todos ellos "coinciden en un punto: a saber, que lo que vaya a ser nuestra vida es, al menos *en parte*, resultado de lo que quiera cada cual."¹⁴²

Planteado de otra manera, nos diría que "No somos libres de elegir lo que nos pasa(...) sino libres para responder a lo que nos pasa de tal o cual modo."¹⁴³

A la manera de Sartre, quien consideraba que estamos condenados a la libertad, Savater piensa que "...que no somos libres de no ser libres, que no tenemos más remedio que serlo."¹⁴⁴

Esa libertad, por supuesto, no es absoluta ni omnipotente. Está acotada y permanentemente redelimitada "En realidad existen muchas fuerzas que LIMITAN nuestra libertad, desde terremotos o enfermedades hasta tiranos. Pero también nuestra libertad es una fuerza en el mundo, NUESTRA fuerza."¹⁴⁵

En el orden de lo social, y recuérdese que está hablando alguien que vivió la dictadura franquista y la posibilidad de la muerte por sus ideas políticas, el catedrático de Bilbao asegura que:

¹⁴¹SAVATER, Fernando. *op. cit.* p. 147.

¹⁴²SAVATER, Fernando. *Ética para Amador*. p. 23.

¹⁴³SAVATER, Fernando. *Ética para Amador*. p. 29. (En adelante EpA).

¹⁴⁴*Ibidem*. p. 70.

¹⁴⁵*Ibidem*. p. 30.

Ningún orden político es tan malo que en él ya nadie pueda ser ni medio bueno; por muy diversas que sean las circunstancias, la responsabilidad final de sus propios actos la tiene cada uno y lo demás son coartadas. Del mismo modo también son ganas de esconder la cabeza bajo el ala los sueños de un orden político tan impecable (UTOPIA, suelen llamarlo) que en él todo mundo fuese 'automáticamente' bueno porque las circunstancias no permitiesen cometer el mal. ¹⁴⁶

Hasta aquí vamos sobre terreno más o menos llano. Vimos dónde se ubica la ética -a la izquierda de la moral y encima de la política, diríamos- pero no hemos planteado que es en sí la ética y cuál es la propuesta de Savater en el terreno ético.

Para acercarnos a su definición, tendremos que dar aún otro rodeo, prometemos que el último, antes de decir qué es en sí la ética. Tal rodeo es en efecto un trazo en contorno. Un silueteado de nuestro objetivo. Nos acercaremos a lo que la ética es, mostrando primero qué no es. La ética no es castigo ni recompensa. Ese marco coactivo le es ajeno y nulificante. "...la ética de un hombre libre nada tiene que ver con los castigos ni los premios repartidos por la autoridad que sea, autoridad humana o divina, para el caso es igual." ¹⁴⁷

La ética no es una censura...

Como a mi juicio el puritanismo es la actitud más opuesta que puede darse a la ética, no me oirás ninguna palabra contra el placer ni por supuesto intentaré de ningún modo que te AVERGUENCES, aunque sea poquito, por el apetito de disfrutar lo más posible con cuerpo y alma. ¹⁴⁸

Además, la ética no es temporal

Pues el ideal ético difiere siempre de todas las cosas pasadas, presentes o futuras, ya que no es cosa: no consiste en una forma de ser, sino en una disposición del querer, por eso su reino no es (de) este mundo de identidades

¹⁴⁶*Ibidem.* p. 173.

¹⁴⁷*Ibidem.* p. 59.

¹⁴⁸*Ibidem.* p. 153.

entre las que nos movemos. El ideal es lo querido y seguir siendo querido es fundamento inexcusable de su identidad. ¹⁴⁹

La ética tampoco es cosa de *bien y mal*: "La ética no es división entre bien y mal, sino entre estos dos por un lado y la 'necesidad' y lo que 'no importa' por el otro." Ello así, porque

...la única postura frontalmente opuesta al punto de vista ético sería esa indiferencia, puesto que es precisamente la DIFERENCIA lo que la voluntad de valor reclama, inventa y sostiene. ¹⁵⁰

Dicho de otra forma, la ética no es moral

'Moral' es el conjunto de comportamientos y normas que tú, yo y algunos de quienes nos rodean solemos aceptar como válidos; 'ética' es la reflexión sobre PORQUE los consideramos válidos y la comparación con otras 'morales' que tienen personas diferentes. ¹⁵¹

Ni es un salvavidas generacional

I. LOS VALORES MORALES ESTÁN EN CRISIS. YA NO HAY ÉTICA. VIVIMOS REVOLCADOS EN UN MERENGUE. ETC. (TANGO) Por el contrario, creo que los valores siempre han estado en crisis, aun más, siempre han señalado puntos críticos. ¹⁵²

No es un saber, porque "...la ética no surge del saber, sino del querer."
¹⁵³ Tampoco es un patíbulo para nuestros enemigos favoritos:

La ética, ya lo hemos dicho pero nunca viene mal repetirlo, no es una arma arrojadiza ni munición destinada a pegarle buenos cañonazos al prójimo en su propia estima. (...) Para lo único que sirve la ética es para tratar de mejorarse uno mismo, no para reprender elocuentemente al vecino; lo único seguro que sabe la

¹⁴⁹SAVATER, Fernando. *Invitación a la Ética*. p. 54 (En adelante *IE*).

¹⁵⁰*Ibidem*. p. 62.

¹⁵¹SAVATER, Fernando. *EpA*. p. 59.

¹⁵²SAVATER, Fernando. "Lo Menos que Puede Decirse" en revista *Dominical de La Jornada*. p. 15.

¹⁵³SAVATER, Fernando. *IE*. p. 65.

ética es que el vecino, tú, yo y los demás estamos todos hechos artesanalmente, de uno en uno, con amorosa diferencia. ¹⁵⁴

¿Qué es entonces la ética desde el punto de vista filosófico? Dejemos que en algunas de las definiciones que ha venido puliendo en el último cuarto del siglo veinte, Savater nos sugiera: "Yo creo que la primera e indispensable condición ética es la de estar decidido a no vivir de cualquier modo: estar convencido de que no todo da igual aunque antes o después vayamos a morirnos. ¹⁵⁵

La ética es una reflexión de la trascendencia y una aspiración a lo superior: "sin *proyecto de inmortalidad* no habría ni ética, ni derecho, ni política." ¹⁵⁶

La ética es un recordatorio de lo fundamental. [Ver: Interludio: Momo]. Un llamado de lo originario y un susurro de la conciencia.

La ética se atarea en hacer retornar una y otra vez la memoria de nuestros más caros ideales. Libertad, Comunidad Fraternal, Justicia, las intensas y libres pasiones de sentir, conocer y ordenar libertades de sus mutilaciones, pero los recuerda no como algo aplazado al mañana y que carecerá de triunfal eficacia hasta que lleguen mejores tiempos, sino como los Mitos que expresan y estimulan nuestra apasionada entrega al momento presente. ¹⁵⁷

En ese orden temporal, la ética es una ética de lo presente

La ética, por el contrario, nada sabe del futuro y nada espera de él: su reino es el tiempo que no existe, el momento que aún no ha pasado ni va a llegar, el presente. (...) NO EL PASADO NI EL FUTURO, SINO EL PRESENTE ES EL LUGAR DE LO POSIBLE. ¹⁵⁸

¹⁵⁴SAVATER, Fernando. *EPA*, p. 166.

¹⁵⁵*Ibidem*, p. 95.

¹⁵⁶SAVATER, Fernando. *Ética como Amor Propio*, p. 20 (En adelante *EcAP*).

¹⁵⁷SAVATER, Fernando. *Para la Anarquía y Otros Enfrentamientos*, p. 59.

¹⁵⁸SAVATER, Fernando. *IE*, p. 98.

La ética es antes que un cálculo, una entrega: "Como su lugar no es el futuro, es decir, como su fuerza no le viene de lo que pasará después, la ética no distingue entre fines y medios : quizás sea ésta su principal característica."

159

En ese mismo sentido, la ética es idealista, sin que por ello pueda entenderse que se confina al monasterio de la inacción y deja el mundo a un lado "LA ETICA NO ES UN COMIENZO, SINO UN RESULTADO; no es una disposición innata ni un impulso espontáneo, sino una conquista; no pretende ser una descripción positiva de la conducta, sino que propone un IDEAL." ¹⁶⁰

Esa exigencia de lo ideal como permanente exigencia propia, está, todo mundo lo sabe, condenada al fracaso, si es que por éxito entendemos el cumplimiento de esa aspiración. Por ello, la ética no está ligada a la idea de obtención de éxito...

Pues la ética SABE que la más alta reconciliación entre lo que hago y lo que soy es imposible y sin embargo sigue recomendando actuar trágicamente como si lo posible siempre permaneciera abierto, pues su campo es el querer y no el saber: no debo dimitir pero tampoco pierdo la conciencia de que del todo nunca podré vencer. ¹⁶¹

También, la ética es apátrida "...la ética conoce al hombre y no al francés, al italiano o al ruso: es decir, conoce al hombre y su opción libre en el francés, el italiano, el ruso o el apátrida" ¹⁶²

Y esa cualidad podría extenderse a una ética antirracista, antisexista y anti todo aquello que separa y prejuzga al hombre y pretende momificarlo en el sarcófago de la cosificación y el estereotipo. La ética es anti-anti. Y es eminentemente social. "No hay ética más que frente a los otros: se trata de un empeño rabiosamente social. Frente a los otros y entre los otros." ¹⁶³

¹⁵⁹*Ibidem.* p. 98.

¹⁶⁰*Ibidem.* p. 41.

¹⁶¹*Ibidem.* p. 133.

¹⁶²SAVATER, Fernando. *Para la Anarquía y Otros Enfrentamientos.* p. 156.

¹⁶³SAVATER, Fernando. *IE.* p. 37.

Además, es un fin en sí mismo

En este sentido, la virtud es deseable como lo es el amor o la salud, no por algo exterior a ella misma, no porque acarree ningún premio o evite un castigo, sino porque la propia fuerza jubilosa que su ejercicio comporta revela y exalta lo verdaderamente vivo en la intimidad del hombre. ¹⁶⁴

Y aunque es también, por fortuna un aprendizaje "...ciertas personas tienen desde pequeñas mejor 'oído' ético que otras y un 'buen gusto' moral espontáneo, pero ese 'oído' y ese 'buen gusto' pueden afirmarse y desarrollarse con la práctica." ¹⁶⁵

No es precisamente una cuestión de saber: "La ética no comienza en una ignorancia que hay que convertir en saber, sino en un saber que exige su realización." ¹⁶⁶

La ética, además, vive acorde con el placer, porque reside en:

la primordial dignidad ética del placer sin la cual ni hay vida moral ni merece haberla; la pasión de primicia, ordenamiento y excelencia, por la que se instituyen las jerarquías que irritan a los resentidos o a los tímidos y sin las cuales la sociedad de los hombres sería un indistinto engrudo. ¹⁶⁷

Pero sobre todo, como veremos ahora, la ética es un querer... "Nietzsche sabe muy bien que sólo hay una forma de ser auténticamente ético, a saber: CREER EN LA POSIBILIDAD EFICAZ DE LA VIRTUD; la moral no es tanto una forma de obrar como UNA MANERA DE QUERER." ¹⁶⁸

Un querer profundo, quizás el mayor de ellos, porque "ética es querer ser." ¹⁶⁹

Querer ser, afirma Savater, es el *quid* del asunto:

¹⁶⁴SAVATER, Fernando. *Para la Anarquía y Otros Enfrentamientos*. p.59 (En adelante *PAYOE*).

¹⁶⁵SAVATER, Fernando. *EpA*. p. 104.

¹⁶⁶SAVATER, Fernando. *PAYOE*. p. 61.

¹⁶⁷SAVATER, Fernando. *EcAP*. p. 74.

¹⁶⁸SAVATER, Fernando. *IE*. p. 40.

¹⁶⁹SAVATER, Fernando. *EcAP*. p. 312.

VOLO ERGO SUM, según el dictamen de Agustín: quiero, luego soy (...) Quiero ANTES de ser: pero no pienso, imagino, percibo, calculo o proyecto antes de ser. ¿Por qué? PRECISAMENTE PORQUE EL PRIMER PROPOSITO, EL PRIMER ANHELO DEL QUERER ES SER. ¹⁷⁰

El querer en este caso, por supuesto, no tiene nada que ver con el antojo o la real gana más parecida a la veleta que a la voluntad. El querer del que se habla es un querer maduro, profundo, verdadero.

El llamado "deber" no es lo que contraría al amor propio, sino lo que lo ilustra desde la inmediatez impulsiva hasta la mediación reflexiva; no es la negación del cálculo sino un cálculo más completo y consecuente. ¹⁷¹

El querer ser es el basamento de la pirámide ética en la medida en que nos apeguemos al plan original de la voluntad y del compromiso con nosotros mismos. Como ya se dijo antes, no se trata de la obsesión del compromiso, sino del compromiso con la propia obsesión.

Ahora bien, hay una pregunta mas allá de la cual en modo alguno puede descenderse y sobre la cual la ética se asienta con toda su firme fragilidad: ¿Qué quiero hacer? (...) Mi querer es mi deber y mi posibilidad. ¹⁷²

Ese delirio, como lo llamaba Nietzsche, ese supremo deseo que no nos dejará a lo largo de nuestras vidas, no importa cuán lejos estemos de cumplirlo o cuánto lo ocultemos en la profundidad de nuestra propia indiferencia.

Para Spinoza, saber lo que el hombre es indica lo que puede y por tanto lo que debe querer; para nosotros, lo que el hombre quiere es ser lo que no es y no ser lo que es, por lo cual y para lo cual nunca sabrá del todo lo que puede. Nuestra ética es, pues, pasional o APASIONADA. ¹⁷³

¹⁷⁰SAVATER, Fernando. *IE*. p. 23.

¹⁷¹SAVATER, Fernando. *EcAP*. p. 66.

¹⁷²SAVATER, Fernando. *IE*. p. 29.

¹⁷³*Ibidem*. p. 66.

De apariencia frágil, el deseo es en realidad el único combustible del que disponemos para esta travesía desoladora y solitaria. Descritos groseramente, somos servomecanismos, motores de combustión interna, auto-móviles en la búsqueda de complimentar nuestros deseos. Invertida la idea, todos esos productos que se valen de sí mismos, son en realidad indirectas metáforas de nosotros mismos, creaturas a nuestra imagen y semejanza, parodias. Nuestro único combustible es el del corazón mientras late.

Al insistir en una palabra tan cargada de connotaciones afectivas y pasionales como ésta de "amor", seguimos el dictamen de Spinoza según el cual un afecto no puede ser vencido más que por otro afecto mayor, y el simple conocimiento del bien y del mal no puede mover al alma humana hasta que no se encuentre él mismo convertido en afecto. ¹⁷⁴

Así, amor no es la banalidad del vacío que se empeñan en hacernos creer las novelas del corazón; amor es la fuerza de cohesión del cosmos - nuestro cosmos- como bien lo percibió el autor de *Así Hablaba Zaratustra*. Y ese vínculo primigenio es suficientemente resistente para aguantar nuestro propio peso, a condición de que sea el amor verdadero y no el antojo. "Lo que estamos aquí dejando sentado es que el *deber* moral no es sino la expresión racionalmente consecuente del *querer* (ser) humano." ¹⁷⁵

Finalmente, la ética es también un amor profundo a la vida "La muerte es una gran simplificadora(...) La vida, en cambio, es siempre complejidad y casi siempre COMPLICACIONES." ¹⁷⁶

En "secreto" Savater dice a su hijo: "Me atreveré a ir más lejos, ahora que nadie nos oye: pienso que sólo es BUENO lo que siente una ANTIPATIA ACTIVA POR LA MUERTE." ¹⁷⁷

Ser terrenales, ser humanos, ser mortales... nos define y nos afrenta y esa afrenta, puede pagarse con la ética. Heridos en nuestro amor propio, buscamos trascender la cerca infranqueable que negará, tarde o temprano, a

¹⁷⁴SAVATER, Fernando, *EcAP*, p. 30.

¹⁷⁵*Idem*.

¹⁷⁶SAVATER, Fernando, *EpA*, p. 86.

¹⁷⁷*Idem*.

nuestro propio yo. "Cada uno de nosotros es un dios que nunca logra reponerse del todo de la humillación de haberse hecho hombre, de convertirse en verbo hecho carne." 178

Así arribamos por fin a la propuesta explícita savateriana, la idea del amor propio como fundamento de la ética. "Puede hablarse de la actitud moral como un egoísmo bien entendido, con toda la provocación que encierra este término." 179

El amor propio es la irrenunciable afectividad que nos debemos a nosotros mismos, el elemento *sine qua non* de la vida humanamente digna.

Como piedra de toque para comprender éstos (los valores éticos) propongo hacer pie en el llamado *amor propio*, entendido como perspectiva individual de querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas.

180

Para Savater, el egoísmo, o más estéticamente planteado, el amor propio, son el punto de partida del verdadero carácter ético. "La esencia de este planteamiento es lo siguiente: no hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más *provechoso*, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente *autoafirmativa*." 181

Pero se impone una delimitación: "*Llamo egoísmo al conatus autoafirmativo del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad*" 182

Savater habría reencontrado una de las leyes de la termodinámica del alma, en la medida en que ella explicara parte de su comportamiento: "Oponer "egoísmo" a "sociabilidad", en lugar de aceptar el primero como auténtico fundamento de la segunda, es como oponer la ley de la gravedad al hecho de que pájaros y aviones pueden volar, en lugar de sustentar este hecho en la mencionada ley." 183

178 SAVATER, Fernando. *EcAP*, p. 87.

179 SAVATER, Fernando. *Diccionario de Filosofía*, p. 143.

180 SAVATER, Fernando. *EcAP*, p. 26.

181 *Ibidem*, p. 27.

182 *Ibidem*, p. 30.

183 SAVATER, Fernando. *EcAP*, p. 29.

A mayor abundamiento, según piensa Savater: "No se podría hacer desinteresada a la ética sin matar su raíz valorativa." ¹⁸⁴

Si así fuera, esa base de egoísmo, antes que ser la negación de la ética, sería la pulsión sobre la que se podría sustentar con mejor base. Actuar bien, porque es lo mejor para nosotros mismos, sería la divisa de esa forma de ver el problema. "¿Resulta pues que hay que evitar el mal por una especie de EGOISMO? Ni mas ni menos." ¹⁸⁵

Llámesese conveniencia, egoísmo, etcétera, el afán es no sólo susceptible, sino además irremplazable, en el hallazgo de la verdadera pulsión ética. Actuar conforme a valores superiores por la propia conveniencia...

De modo que ciertas cosas nos convienen y a lo que nos conviene solemos llamarlo 'bueno' porque nos sienta BIEN; otras, en cambio, nos sientan pero que muy MAL y a todo eso lo llamamos 'malo'. ¹⁸⁶

Desde esa óptica, "...la ética no es más que el intento racional de averiguar cómo vivir mejor." ¹⁸⁷ Pero ¿cómo lograr la maduración del egoísmo hasta el amor propio? ¿cómo transitar inmediato gusto por lo deseado en pos de lo verdaderamente amado?

¿En que consiste esa conciencia que nos cura de la imbecilidad moral? Fundamentalmente en los siguientes rasgos:

- a) Saber que no todo da igual porque queremos realmente vivir y además vivir bien, HUMANAMENTE bien.
- b) Estar dispuestos a FIJARNOS en si lo que hacemos corresponde a lo que de veras queremos o no.
- c) A base de práctica, ir desarrollando el BUEN GUSTO moral, de tal modo que haya ciertas cosas que nos REPUGNE espontáneamente hacer (por ejemplo, que le dé a uno 'asco' mentir como nos da asco por lo general mear en la sopera de la que vamos a servirnos de inmediato...)

¹⁸⁴*Ibidem*, p. 22.

¹⁸⁵SAVATER, Fernando. *EpA*, p. 106.

¹⁸⁶*Ibidem*, p. 21.

¹⁸⁷SAVATER, Fernando. *EpA*, p. 76.

d) Renunciar a buscar coartadas que disimulen que somos libres y por tanto razonablemente RESPONSABLES de nuestros actos. ¹⁸⁸

Con todo, entonces, la virtud es una práctica, un aprendizaje gradual. “Si obro bien cada vez me será más difícil obrar mal (y al revés, por desgracia): por eso lo ideal es ir cogiendo el vicio... de vivir bien.” ¹⁸⁹

Y al final, el valor. Lo más valioso para cada uno de nosotros.

EL IDEAL ETICO CONSISTE EN ARTICULAR Y RECONCILIAR TODO AQUELLO QUE EL HOMBRE QUIERE. ES DECIR, TODO LO QUE PARA EL VALE. No hay valores propiamente éticos, pues lo propiamente ético es la pretensión de ARMONIZAR todo lo que para el hombre vale. ¹⁹⁰

Estamos solos frente a nosotros mismos. Sólo cada uno de nosotros sabe bien qué quiere y en cuánto lo estima. Nadie puede imponernos un valor o una virtud -aunque coincidamos casi todos en muchas de ellas- de la misma manera en que nadie puede imponernos el amor o la dicha... Siendo deseadas por todos, son sólo posibles si nacen desde dentro. Lo que llamamos valores, permiten exclusivamente al valuator que llevamos dentro porque únicamente para él, es decir, para nosotros mismos, es valioso lo que llamamos valores.

Nietzsche insistió vigorosamente en este mismo punto: ‘Una virtud debe ser una invención nuestra; en todo otro caso será simplemente un peligro. Lo que no es una condición de nuestra vida, la perjudica.’ (*El Anticristo*). ¹⁹¹

Montada en su irrepitible existencia humana, la virtud aquilatada y ganada a pulso en el choque con la vida es la puesta en práctica de los valores que nos son preciados. Es la exteriorización de lo que pensamos más valioso de entre lo que poseemos. Es el volcamiento del alma única que cada uno somos. O, como lo dice Savater: “La virtud como alegría en marcha.” ¹⁹²

¹⁸⁸*Ibidem*. p. 106.

¹⁸⁹*Ibidem*. p. 117.

¹⁹⁰SAVATER, Fernando. *IE*. p. 64.

¹⁹¹*Ibidem*. p. 72.

¹⁹²SAVATER, Fernando. *ErAP*. p. 106.

Charla con Fernando Savater

Nota : el 13 de febrero de 1992, durante la estancia en México de Fernando Savater para su participación en el polémico Coloquio de Invierno, el que suscribe esta tesis entrevistó al autor de *Ética como Amor Propio* en la Casa de la Cultura Jesús Reyes Heróles, en Coyoacán. A continuación, la transcripción de esa breve charla.

Pregunta.- ¿Cuál es la diferencia entre la ética en general y la ética particular, en este caso, la ética periodística?

Savater.- Bueno, lo que me preguntas es la diferencia que hay entre el marco de valores generales y lo que se llaman las deontologías, es decir, hay unas deontologías que están unidas a funciones profesionales, etcétera, y cada una de esas funciones profesionales tienen un poco un código de limpieza, digamos. La ética se refiere a nuestra profesión de hombres, digamos. Y en cambio, las deontologías se refieren a nuestras profesiones concretas como doctores, periodistas, etcétera.

Pregunta.- ¿Es posible en el periodismo una ética del amor propio?

Savater.- Bueno, la ética como amor propio yo creo que está en la base de todas las éticas, en el periodismo, naturalmente también está subyaciendo; lo que pasa es que el periodismo tiene que plantearse, pues su labor como

creación y su labor como servicio. ¿no? como servicio con unas normas de servicio y de limpieza dentro del juego democrático al que sirve la información.

Pregunta.- ¿A dónde va en este momento la ética? o ¿ha quedado perpetuada, detenida?

Savater.- No, yo creo que hay fondos constantes. No creo en los grandes inventos éticos. No creo que mañana a estas alturas vayamos a inventar formas de ser hombre completamente inéditas. Lo que pasa es que la ética no es un código cerrado, no es un decálogo que este ahí, unas tablas de la ley, sino que es algo que se va construyendo de acuerdo con el desarrollo de la vida, con el desarrollo de la historia, con los incidentes. No es lo mismo cuando en el mundo habían digamos, pues cien mil personas, que cuando hay 5 mil millones de seres humanos. Eso es muy diferente, y la ética tiene... va evolucionando porque va creciendo, porque es algo más bien vivo. Está relacionado con la vida, y es algo vivo, no es un código fijo, cerrado.

Pregunta.- Si un periodista rige su conducta profesional con base en normas éticas, ¿no está más bien desarmado entre los valores a veces más bien maquiavélicos del entorno?

Savater.- No. Yo pienso que la ética en general, no solamente para los periodistas, es la opción más fuerte, es decir, a mí me parece, que precisamente porque la ética es la opción más fuerte en el sentido real de las cosas no en el sentido de triunfos cuando se ha determinado arbitrariamente qué es lo que se quiere conseguir, ahí sí, a veces, evidentemente, ese triunfo se consigue en un caso u otro. Pero en el marco general de lo que verdaderamente conviene más para las personas, yo creo que la ética es la opción más fuerte, si no no tendría ningún sentido ¿no? (ríe).

Pregunta.- ¿Cómo saldar el calificativo frecuente de inocente con el que se califica a quienes se empeñan en actuar conforme a un marco ético?

Savater.- Bueno, la palabra ingenuidad o inocencia proviene etimológicamente del haber nacido libre, de ser libre. El *ingenus* es el que había nacido libre. Entonces la ética sí, en ese sentido sí es ingenua, porque nace precisamente en la libertad. Ahora, no creo que de eso haya que arrepentirse, ¿no? (vuelve a reír).

Idea Preliminar: La ética política -a la que todos damos vida- y que es en su mejor versión el resultado de nuestra pulsión ética, es siempre más una pregunta que una respuesta. Nace de lo que llamamos más valioso que como seres humanos poseemos. Por eso le llamamos valores.

Amor y libertad,
con el amor se

FERNANDO

México DF, 13, Feb, 92



*Hobbes, estableció como irremediable
divisa Homo Homini Lupus... Spinoza,
quizo algo aún más difícil y peligroso,
jubilosamente desconsolador: Homo
Homini Deus. Pero ni lobo para el
hombre ni dios para el hombre, yo os
digo Homo Homini Homo y aquí creo
ver la raíz de la ética, pues es el hombre
hombre para el hombre, es el hombre lo
que hace hombre al hombre y merced al
hombre se abre el hombre a la infinitud
creadora y libre, y de este modo logra ir
más allá del hombre.*

Dedicatoria-autógrafo de Savater en su
libro *Ética como Amor Propio*.

Fernando Savater

Ética y Psicología Social

A medio camino entre la reflexión sociológica tradicional (la representada por sociólogos como Weber y Durkheim), y la teoría psicológica, específicamente la corriente psicoanalítica, hay una disciplina que busca aún afirmarse como área autónoma, no subordinada a ninguna de las otras dos, con objeto de estudio propio e instrumentos específicos de trabajo. Tal disciplina es la psicología social o psicociología (para los de confianza).

Un presupuesto básico de esta visión científica (entendida ciencia como disciplina) es que el fenómeno de lo social no es la sumatoria de los individuos que la componen. No es un agregado de 'yoes' divididos, sino algo distinto de sus componentes separados.

Desde esa perspectiva, la colectividad remite a un ente en sí mismo individual y autónomo. Ajeno a las voluntades individuales pese a estar formado por individuos.

Esa visión que se asemeja al enfoque holístico, utiliza como concepto clave la noción de intersubjetividad para nombrar el espacio donde se genera su objeto de estudio.

La interacción social, entonces, se da en el espacio no al interior de los individuos ni enteramente fuera de ellos, sino entre los mismos. En los intersticios que quedan entre individualidades o subjetividades específicas.

La importancia que este enfoque disciplinario contiene para este trabajo sobre la ética deriva de la comprensión de que, en última instancia, la vida real

de la ética se cristaliza en la realidad cotidiana. En el espacio-tiempo en el que los individuos interactúan y se relacionan, crean creencias, las alimentan y transforman, y desprenden de tales creencias -formales o no- formas de conducta, rasgos de vida, objetivos y significados.

Como especie, antes que un mono gramático somos un mono parlante, ligado al lenguaje verbal y al diálogo; y del lenguaje nos valemos para intentar la comunicación.

Al interior de este apartado, la definición que nos sirve de comunicación es la de ese proceso esencialmente humano en el cual transmitimos (de ida y vuelta) significados trascendentes.

Desde los más simples y reiterativos ("buenos días"), hasta los más significativos e irrepetibles (como una declaración de amor, ya sea para con nuestra pareja, para con el dios en el que creamos o para con nosotros mismos), los significados que transmitimos arrojan nuestro cuadro de valoraciones y de prioridades.

La comunicación -en cuanto verdadera transmisión de significados altamente significativos- está indisolublemente ligada a la ética porque la ética se nutre del orden de lo significativo. Y el lienzo más usual de lo significativo es el lenguaje comunicativo.

Por ser el más usual, el lenguaje inscrito en la comunicación cotidiana y por ser donde transita la mayor parte de la interacción social, es el objeto de estudio de la psicología social.

Mediante el lenguaje, ejercemos la construcción, puesta en práctica y deconstrucción de significados, incluidos por supuesto los valores.

El lenguaje es realidad interpretada -que a fin de cuentas es la única que conocemos- porque de la misma forma, lo que llamamos realidad está compuesto de significados lingüísticos.

En la construcción de significados, como hemos dicho, la comunicación real, trascendente y verdadera, cumple un papel axial.

La ética vive en el lenguaje comunicativo. Nace de nombrar a las cosas esenciales, trascendentes y con significado.

Estas cosas superiores, dignas de ser comunicadas, se vuelcan de manera aparentemente amorfa en el inmenso diálogo social. A veces, esas 'verdades' son transmitidas no en su contexto original -en la comunicación interpersonal frente a frente- sino que se transfieren masivamente por canales multiplicadores, como los llamados medios de comunicación masiva.

Veremos a continuación las nociones básicas de interacción, intersubjetividad, comunicación de significados y el papel de los medios en la construcción de elementos significativos -propios de la ética- y de la posibilidad de la existencia de unos medios al servicio de la comunicación real, y en consecuencia al servicio de la elaboración ética.

Pablo Fernández Christlieb: El Replanteamiento

Uno de los trabajos más lúcidos hallado durante la elaboración de este trabajo es el del doctor Pablo Fernández Christlieb, director del Laboratorio de Psicología Social de la Facultad de Psicología de la UNAM y cuya juventud no le ha impedido construir una rigurosa reinterpretación de las teorías psicociológicas de este siglo.

Pese a no ser muy afamado ya no sólo en círculos de divulgación cultural, sino ni siquiera en los ámbitos académicos especializados, hemos decidido incluir en las líneas de reflexión teórica componentes de este trabajo una síntesis de la visión de Fernández Christlieb por considerarla útil a nuestra preocupación sobre la ética, pese a que la mayoría de la producción del autor larva todavía en forma de cátedras, material mecanografiado y un libro publicado a tirabuzón.

Fernández Christlieb es un pensador de lo psicociológico, disciplina ésta heredera de una parte de las aspiraciones cognoscitivas de la sociología y por la otra de la psicología; y sin embargo, con vida propia.

Lo que ha intentado, es un replanteamiento de la visión del acto comunicativo así como del entorno en el que se da lo comunicativo: el entorno social. Y más específicamente, lo psicociológico.

Tal entorno psicosocial está concebido -como ya dijimos- no como la sumatoria de individuos aislados o encapsulados, sino como un ondulante conglomerado de interacciones que nos reflejan a nosotros mismos como sociedad, sin que ese reflejo sea premeditado o consciente. "El replanteamiento argumenta que no se trata de conciencia, sino, para el caso, de 'interconciencia', o sea, que no está dentro de los sujetos, sino 'entre' los sujetos. Esta es precisamente la idea de Intersubjetividad." ¹⁹³

Tales intersubjetividades, pueden ser visualizadas como conjuntos significantes y significativos de una construcción psicosocial, separadas entre sí por sus contenidos, reglas del juego y elementos propios.

La idea de intersubjetividad indica que el objeto de estudio de la psicología social (la interacción) se ubica en el mundo que media entre los objetos, pero no como simple mediación, sino como mundo, como dimensión propia, con sus propios contenidos, estructura, sistema y dinámica, que se crean y se sostienen en las relaciones sociales. ¹⁹⁴

La interacción, concepto clave, apunta aquí a la real existencia social cotidiana. Donde permanentemente se verifica o desmiente la idea que tenemos del mundo y de lo que nos es significativo dentro de él.

En todo caso, la idea de intersubjetividad denota que la interacción, si ha de ser algo más que el vacío que media entre individuos copresentes, es un proceso general de creación e intercambio de significados, en el cual la interacción *vis-à-vis* es sólo una pequeña parte, la prístina y la más notoria, de una dimensión mucho más amplia y más relevante, que abarca a la sociedad en su conjunto (poder, ideología, industria, cultura, etc.). ¹⁹⁵

Como marcos significativos, lo que caracteriza a una intersubjetividad y la delimita de otras, es su carácter autónomo, en el que los significados viven por sí mismos y no remitidos a los de otra esfera intersubjetiva.

¹⁹³FERNANDEZ, Christlieb, Pablo. *Psicología Social de la Vida Cotidiana*. (subrayado y comillas en el original) p. 4 (En adelante *PSVC*).

¹⁹⁴FERNANDEZ, Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 5.

¹⁹⁵*Idem*.

La intersubjetividad tiene sus propios códigos, lógica, símbolos, y puede generar su propia comunicación y reproducirse a partir de sí misma; hasta cierto punto es autosuficiente, lo que le permite elaborar su propio conocimiento. ¹⁹⁶

Como visiones del mundo, las intersubjetividades son redondas, enteras, sin fisuras que pongan en peligro su propia estructura de significados, so pena de dejar de ser como tales.

Intersubjetividades, en tanto universos autónomos, son estructurales respecto a la sociedad en su conjunto, y son en número, pocas, una de las cuales constituye el campo de estudio de la psicología social. Entre ellas se pueden contar, por lo menos, a las ciencias, el arte y la filosofía, las éticas y las tradiciones y las masas y las multitudes. Estas entidades son universos vastos, autosuficientes, que constituyen intersubjetividades en sí, mundos aparte, que pueden ofrecer acabadamente un sentido a la existencia, una ontología del ser científico, ser ético, etcétera. ¹⁹⁷

De entre todas las esferas intersubjetivas, una en particular es el objeto de estudio de la psicología social: la inscrita en la ciencia de lo que no es ciencia, la remanente de la filosofía de lo que no es filosofía, la que nos queda en el arte de lo que no es arte... lo que llamamos vida cotidiana. "Dentro del sistema cultural, cabe una última intersubjetividad, que es precisamente el dominio de la psicología social, a saber, la vida cotidiana." ¹⁹⁸

Según Fernández Christlieb, la intersubjetividad de la vida cotidiana posee tres niveles diferenciados de interacción, el nivel personal, el conversacional y el civil.

El nivel personal refiere a aquel sector de la intersubjetividad cotidiana que es experimentado como realidad interior. Esta realidad interior, a pesar de la forma intraindividual en que se la experimenta, utiliza sistemas simbólicos socialmente constituidos y se actualiza mediante procesos comunicativos. ¹⁹⁹

¹⁹⁶*Ibidem*, p. 7.

¹⁹⁷*Ibidem* p. 8.

¹⁹⁸*Ibidem* p. 9.

¹⁹⁹*Ibidem* p. 23.

Puesto en otras palabras, el nivel personal, que es el más íntimo de los que conforman un ámbito intersubjetivo, se confiere a

aquello que Freud denominó inconsciente. De hecho, según la reformulación de Lorenzer, la terapia psicoanalítica consiste en darle símbolo -nombre- a las experiencias que carecen de él, para que puedan ser expresadas y con ello interpretadas (nombrar es interpretar); se trata de restablecer la comunicación allí donde ha sido interrumpida. ²⁰⁰

Ese nivel primario de la interacción -la interacción con uno mismo- que sirve para nombrar y significar lo que alcanzamos a ver como más profundo, “Puede pues, considerarse a la realidad interior como un diálogo hacia adentro, como una interacción del individuo consigo mismo, donde él mismo es su propio interlocutor.” ²⁰¹

Finalmente, Todo pensamiento se da frente a un público, ya sea real o imaginario...²⁰² En todo caso, el pensamiento está hecho de lenguaje.²⁰³ _ _ _

En el siguiente nivel intersubjetivo, el conversacional, mucho de lo que podemos decirnos a nosotros mismos en el nivel personal, es ya incomunicable. En parte porque nos parece fuera de lugar y en parte porque socialmente, no está comúnmente aceptada la transmisión de significados de un nivel en otro. “Lo que tiene realidad comunicativa al nivel intraindividual, carece de ella en el nivel siguiente, que puede llamarse conversacional. En efecto, en este nivel, lo íntimo es incomunicable.” ²⁰⁴

El de la comunicación conversacional, es el entorno por excelencia del lenguaje verbal, y ahí donde se interactúa cara a cara con nuestros semejantes.

La importancia estructural del nivel conversacional radica en que allí se tematizan y problematizan las grandes cuestiones de la vida en general (aunque con otras palabras): las formas en que ha de ser concebida la realidad, las

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *El Espíritu de la Calle: Psicología Social de la Vida Cotidiana*, p. 15 (En adelante *EdC*).

²⁰³ FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*, p. 11 (Subrayado del autor).

²⁰⁴ FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 24.

formas en que ha de ser organizada la convivencia, las formas en que ha de ser desarrollada la sociedad. Además, no solo se tematizan. En la conversación se acuerdan o pueden acordarse las alternativas de solución de la sociedad, donde no quedan excluidas las necesidades y esperanzas de los participantes. ²⁰⁵

A su vez, ciertos temas, ciertas formas de comunicación y ciertos significados, son inherentes al nivel conversacional. Extraído de su contexto y llevado al más íntimo de la comunicación individual o al siguiente de la comunicación civil, un significado de la esfera conversacional nos parece fuera de sitio, inapropiado, peripatético o sencillamente insignificante. "Los temas planteados a nivel de conversación no trascienden, no obstante, el marco de los grupos en que se suscitan: por lo tanto, son incommunicables en el nivel civil: son socialmente considerados como pertenecientes a la vida privada." ²⁰⁶

Como ya hemos visto,

La vida colectiva está constituida por símbolos reconocidos intersubjetivamente, esto es, que tiene el mismo significado y evoca la misma experiencia para todos los que participan en ellos. Ahora bien, el sistema simbólico más desarrollado, completo y decisivo es el lenguaje. ²⁰⁷

Ello así, según Fernández Christlieb, porque "el lenguaje es la conciencia intersubjetiva" ²⁰⁸ y, bajo otra formulación, "El espíritu colectivo es el aire que habitamos, y está forjado con la aleación de dos elementos: la palabra y las imágenes". ²⁰⁹

No obstante, tal espíritu colectivo o intersubjetividad de la vida cotidiana, tiene, pese a su apariencia inasible, vaga y amorfa, reglas bien definidas de existencia, transmisión y expresión.

El espíritu colectivo no es un pegoteadero ni un amontonadero de sus elementos: tiene un orden, y como en este universo solo hay dos elementos, ese orden solamente puede estar hecho de lo mismo, de palabras e imágenes; el orden de

²⁰⁵*Ibidem*, p. 25 Paréntesis de Fernández Christlieb.

²⁰⁶*Ibidem*, p. 25 Subrayado de Fernández Christlieb.

²⁰⁷FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *Masa y Afectividad Colectiva*. (En adelante *MvAC*) p. 6 (Subrayado del autor).

²⁰⁸FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 7.

²⁰⁹FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *LAC*, p. 39.

las palabras es una lógica, que requiere que unas palabras vayan después de las otras para que las frases se entiendan (...) El orden de las imágenes configura una estética, que requiere que se establezcan las relaciones entre las diferentes partes de una imagen para que se vea completa y se note si algo falta.²¹⁰

La intersubjetividad, desde luego, es el terreno natural de la comunicación.

La esencia de esta dimensión es la comunicación de símbolos, y por tanto, los sujetos sociales (individuos, grupos, colectividades) son instancias constituidas simbólicamente por la comunicación, capacitados para usar sistemas simbólicos (gestos, lenguajes, objetos, plástica, música, etc.) con los cuales comunicarse y así sucesivamente construir un mundo interior y exterior significativo. En breve, la idea de intersubjetividad expresa un mundo de símbolos donde y para expresar significados.²¹¹

Para Fernández Christlieb, el mismo fenómeno se expresa en tres momentos simultáneos, según lo que dice y dónde lo dice:

Símbolo-significado-comunicación
| | |
Objetivo-subjetivo-intersubjetivo

Así, por vía del lenguaje, llegamos a la comunicación. La misma que hemos señalado como ámbito natural de lo ético, en cuanto al lienzo habitual de lo trascendente.

Esa trascendencia es lo permanente en el marco de lo efímero. Lo que los hombres conservan como digno de recibirse de sus antecesores y suficientemente valioso para ser legado a sus descendientes. En sentido estricto, lo que llamamos cultura. “La cultura, tanto la alta cultura como la cultura menor y cotidiana, está construida de comunicación, no de información: cultura es la forma de entender el mundo, el proceso de darle sentido a la vida, y por lo tanto, es el modo de pensar y de sentir, el espíritu.”²¹²

²¹⁰FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 40.

²¹¹FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*. p. 6.

²¹²FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 20.

Bajo su aparente modestia, la comunicación, y en especial la comunicación de la vida cotidiana, abre la posibilidad de la transferencia de significados tan válidos como valiosos. "Comunicación es un fin en sí mismo en tanto que no se sirve para nada excepto para comunicarse, o para entender la vida y encontrarle algún sentido que haga que valga la pena vivirla." 213

A diferencia de las visiones eficientistas que buscan acumular el mayor número de datos (información) en el menor espacio-tiempo posibles, la comunicación busca la dilatación como naturaleza de su satisfactoria expansión de significados.

Mientras que bajo determinaciones operativas el objetivo es mayor productividad y el medio es informacional, bajo determinaciones culturales el objetivo es conferir sentido al mundo de vida, el medio es la comunicación, que es también fin en sí mismo puesto que en ella se cumple el objetivo. 214

El gran reto, la lucha, el desafío que descubre la visión del autor que nos sirve de eje reflexivo, es la pugna permanente entre lo comunicable y lo incommunicable (que, como veremos un poco más adelante, se enmarcan en la frontera entre lo público y lo privado); es decir, entre lo que tiene formas de ser dicho o expresado y lo que carece de símbolos o significantes.

Así pues, la cultura cotidiana se estructura, no por lo individual y lo social, no por lo micro o macroestructural, como lo ha intentado a menudo la psicología social, sino por lo comunicable y lo incommunicable de los hechos culturales. 215.

Comunicable es,

aquello que tiene un símbolo adscrito, y que está formando parte de la comunicación. Por el contrario, es incommunicable lo que no tiene símbolo y por lo tanto no puede ser expresado, intercambiado ni interpretado, así como aquello que se mantiene estático por fuera de la comunicación. Puede anticiparse, evidentemente, que la riqueza cultural de una sociedad, psicosocialmente hablando, está dada por lo comunicable: en lo comunicable residen las

213 *Ibidem.* p. 21.

214 FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC.* p. 20.

215 *Ibidem.* p. 20.

posibilidades reales de una sociedad de reconocer sus propias necesidades, potencialidades y expectativas, esto es, de comprenderse así misma. Psicosocialmente, el papel de una sociedad autoritaria es incomunicar a la sociedad con respecto a sí misma. ²¹⁶,

La comunicación realmente significativa (es decir, significativa) es una forma de vida, una visión del mundo y una ética y estética respecto a los otros. "La democracia es estrictamente (hablando) un estilo de comunicación." ²¹⁷

Por el contrario, "La información es comunicación endurecida"²¹⁸. Y en una típica definición a lo Fernández Christlieb, la información que se oculta se llama poder. Regresamos ahora al concepto que nos llevó al de la comunicación (y sobre lo comunicable), y a sus subsecuentes planteamientos sobre cultura e información: el lenguaje.

La función del lenguaje es construir vínculos manifiestos y estables entre sus participantes, y así proveerlos de un mundo social durable, común y compartido; su función es crear símbolos intersubjetivamente reconocidos a partir de los cuales las experiencias y los acontecimientos sean expresados, intercambiados e interpretados de manera recíproca por todos. Gracias al lenguaje, la naturaleza interior, la subjetividad individual, puede ser puesta en símbolos comprensibles para los otros y para la comunidad. ²¹⁹

Somos lenguaje. Nuestra realidad está hecha de lenguaje, y la objetivación de nuestra conciencia tiene verificativo en el lenguaje. "La reflexión del pensamiento se llama reflexión porque hace con palabras lo mismo que el espejo hace con imágenes: lo refleja a uno mismo." ²²⁰

La comunicación nace cuando el lenguaje acierta. Cuando el concierto entre lo interno y lo externo -lo intersubjetivo- evidencia la realidad de la existencia compartida. "Cuando la razón es afectiva, cuando la afectividad es

²¹⁶*Ibidem*. p. 22.

²¹⁷FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 20.

²¹⁸*Ibidem*. p. 56.

²¹⁹FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*. p. 9.

²²⁰FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 35.

razonable, cuando imágenes y palabras se mezclan, entonces alza el vuelo la comunicación.” 221

Cuando la comunicación transfiere contenidos valiosos entre los que a ella recurren, se puede hablar de que es efectiva. Cuando está impedida para cumplir esa misión, se asemeja más a la información. Entre estos extremos, podemos hablar de mayores o menores niveles de efectividad comunicativa según se cumplan o no sus propósitos.

Puede entonces hablarse de una calidad comunicativa de la intersubjetividad, que depende de la abundancia y precisión de los símbolos con que se designa la realidad, y por lo tanto, de las posibilidades de crear nuevos símbolos y significados; también nuevas experiencias. 222

Así pues, hay calidad comunicativa cuando el uso del un lenguaje común transfiere significados vitales o bellos (en la medida en que la estética es también una trascendencia) y estos significados llegan a buen puerto.

Pues bien, entre la calidad comunicativa y la ética existe un mutuo parto.

La ética nace, crece y se desarrolla dentro del lenguaje, el lenguaje es por excelencia la intersubjetividad de todas las paridades. Por ello, casi podemos presuponer que ahí donde se puede describir un buen nivel en la calidad de la comunicación, necesariamente aludimos al mismo tiempo a un entorno ético-social vigente y en revisión constante.

La ética es, para ser viva, un permanente y constante objeto de revisión a través de su cotejo con la infinidad de experiencias significativas que a una sociedad o grupo ocurren. Su anquilosamiento, su postergación u ocultamiento, derivan en una arterioesclerosis de significados sociales, en un reflujó de significantes paliativos o en la doble moral del engaño social.

Tal revisión o cotejo se genera en el marco de las intersubjetividades y a ellas se alimenta. El vehículo principalísimo aun cuando no el único para tal revisión, es, como lo hemos venido planteando, el lenguaje realmente comunicante. La comunicación con un buen nivel de calidad.

221 *Ibidem.* p. 41.

222 FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 13 (Subrayado del autor).

El ámbito propicio del compromiso ético es el de la comunicación. La información aislada y fragmentaria descompromete de la misma forma en que la comunicación involucra.

Ello así, porque la ética nace y crece en el ámbito de lo significativo. Sólo es ético lo que significa algo, lo que importa, lo que vale la pena.

La ética no sólo es el orden de lo propio, sino el reino de lo que nos es más propio e íntimo, lo más valioso.

Las barreras a la comunicación, por ende, operan en la realidad intersubjetiva en contra del compromiso ético y en contra del aprendizaje y actualización de los contenidos éticos.

Tales barreras nos empobrecen desde que nos impiden pulir nuestros valores. Lo que nos es valioso.

Aislar, descomunicar o incomunicar es confinar una parte de lo que nos es natural y consustancial al limbo del silencio, o al infierno sin retorno del olvido.

Incomunicar es dejar de ser comunes, dejar de ser comunidad y en la medida en que la ética es rabiosamente social porque se funda, recrea y alimenta del otro, incomunicar es matar, entre otras tantas cosas, el ámbito ético.

Dejar caer en el olvido, abandonarse y abandonar a los otros en la inercia de lo no significativo, es negar su valor humano irremplazable e irreductible, es matar en uno mismo la vivencia que es el otro, no importa cuánto parezcamos interactuar cotidianamente, sin la apertura vital que implica la ponderación del otro, algo matamos y en algo morimos con el olvido y la indiferencia.

- § -

Interludio: Momo (o la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres)

En un libro que por comodidad han catalogado como "para niños", su autor, Michael Ende, nos cuenta la historia de una niña -Momo- que se enfrenta a "hombres grises" ladrones del tiempo de los hombres y propiciadores de la

sociedad prisionera del tiempo, ajena al prójimo y preocupada solamente por lo que llamaríamos "externo".

El tiempo cautivo que los hombres grises administran y el cual fue entregado voluntariamente por sus poseedores al "ahorro", los condena irremisiblemente a perderlo, y a perder la oportunidad irrepetible de la coexistencia.

La vida, el lenguaje, el afecto; pierden significado cuando la gente -entre ellos los amigos de Momo- se dejan seducir por el discurso del ahorro del tiempo y abandonan todo aquello realmente significativo.

Nadie se daba cuenta de que, al ahorrar el tiempo, en realidad ahorran otra cosa. Nadie quería darse cuenta de que su vida se volvía cada vez más pobre, más monótona y más fría.

Los que lo sentían con claridad eran los niños, pues para ellos nadie tenía tiempo.

Pero el tiempo es vida, y la vida reside en el corazón. Y cuanto más ahorra de esto la gente, menos tenía. 223

La anécdota, como metáfora de nuestra sociedad informatizada -no comunicada-, no puede ser más apropiada. La pérdida de significados a través de su mecanización, la inducción del aislamiento y la opacidad de la vida regida por lo intrascendente, son descritos por el autor para que los niños se percaten con claridad de qué está hablando.

Momo, entre otras miles de cosas será, la conciencia, en la medida en que permite recobrar la vivencia de la vivencia, el placer del placer, el asombro del asombro y lo humano de la vida humana. En resumen, todo aquello que funda y alimenta la ética.

Pero ¿por qué? ¿Es que Momo era tan increíblemente lista que tenía un buen consejo para cualquiera? ¿Encontraba siempre las palabras apropiadas cuando alguien necesitaba consuelo? ¿Sabía hacer juicios sabios y justos?

No; Momo, como cualquier otro niño, no sabía hacer nada de todo eso.

Lo que la pequeña Momo sabía hacer como nadie era escuchar. Eso no es nada especial, dirá, quizás, algún lector; cualquiera sabe escuchar.

223 ENDE, Michael. *Momo*. p. 74.

Pues eso es un error. Muy pocas personas saben escuchar de verdad. Y la manera en que sabía escuchar Momo era única.

Momo sabía escuchar de tal manera que a la gente tonta se le ocurrían, de repente, ideas muy inteligentes. No porque dijera o preguntara algo que llevara a los demás a pensar esas ideas, no; simplemente estaba allí y escuchaba con toda su atención y toda su simpatía. Mientras tanto miraba al otro con sus grandes ojos negros y el otro en cuestión notaba de inmediato cómo se le ocurrían pensamientos que nunca hubiera creído que estaban en él.

Sabía escuchar de tal manera que la gente perpleja o indecisa sabía muy bien, de repente, qué era lo que quería. O los tímidos se sentían de súbito muy libres y valerosos. O los desgraciados y agobiados se volvían confiados y alegres. Y si alguien creía que su vida estaba totalmente perdida y que era insignificante y que él mismo no era más que uno entre millones, y que no importaba nada y que se podía sustituir con la misma facilidad que una maceta rota, iba y le contaba todo eso a la pequeña Momo, y le resultaba claro, de modo misterioso mientras hablaba, que tal como era sólo había uno entre todos los hombres y que, por eso, era importante a su manera, para el mundo. ²²⁴

- § -

Reintroducción:

Para Fernández Christlieb, esa lucha entre lo incommunicable -ladrón de significados- y lo comunicable -fundador de la experiencia ética- se sitúa en lo que divide lo público de lo privado:

La barrera prácticamente fundamental entre lo comunicable y lo incommunicable se sitúa en la tensión entre público y privado, por dos razones: en primer lugar, la esfera privada contiene a los niveles conversacional y personal, y en segundo lugar, lo público/privado es la última frontera para acceder a las decisiones por las que institucionalmente se conduce a la sociedad. ²²⁵

Y agrega, en otra parte

²²⁴ENDE, Michael, *op. cit.* p. 21.

²²⁵FERNANDEZ Christlieb, Pablo, *PSVC*, p. 27.

Lo privado es lo dividido, lo callado, lo oculto, lo olvidado; lo público es lo reunido, lo encontrado, lo inventado, lo descubierto, que queda verdaderamente inventado cuando llega a la calle. El método de la política es la poética. ²²⁶

Según el autor, mientras que la esfera de lo público demanda una prolongación del acto comunicativo, lo privado tiende a la escisión y a la atomización:

Parece ser un dato actual que el sistema cultural se niega a producir sentido en términos legitimadores y motivantes acordes a los requisitos económicos y políticos (lo que se manifiesta como crisis de identidad), mientras que tiende, en cambio, a crearlo en términos de una sociedad basada en lo que Habermas denomina una "ética comunicativa". En suma mientras que de lo privado a lo público se constata un proceso de politización, de creación de sentido, de lo público a lo privado se pronostica una crisis social de la sociedad. ²²⁷

Así como se ha parafraseado diciendo que para Aristóteles la política es una prolongación de la ética por otros medios, y entendiendo a la política como en su acepción original griega de salud de la polis, Fernández Christlieb replantea la politización como el proceso de expresión de lo privado hacia lo público.

Por el contrario, la ideologización se define en la obra señalada como el acallamiento de lo comunicativo y significativo adulterando su fondo, es decir, su sentido y predisponiéndolo al olvido.

"Politizar es reunir".²²⁸, afirma, y "politizar es sacar las cosas a la ciudad."²²⁹, en la medida en que "Lo personal es político"²³⁰.

Esta definición radical de lo político posee, si se le mira con detalle, un potencial revolucionario profundo; porque no se contenta con la pantomima de la política que con frecuencia presenciamos como forma única, sino que ni siquiera válida, de expresar lo político. "Los trabajos de la politización son (...)

²²⁶FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 66.

²²⁷FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*. p. 36.

²²⁸FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 79.

²²⁹*Ibidem*. p. 66.

²³⁰FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*. p. 33.

tres: tener algo que decir... saberlo decir y/ exponer y/o actuar... y el ser oído.”

231

En contraparte, “La ideologización es el proceso de expresión, intercambio e interpretación tendiente a convertir lo público en privado, esto es, que lo comunicable se torne incommunicable en el nivel civil, y en el nivel conversacional y finalmente en el nivel personal hasta volverlo innombrable, fuera de la realidad, por completo.”²³²

Paradójicamente, la ideologización se vale precisamente de los elementos que hacen a la comunicación valedera:

De hecho, la posibilidad de la ideología descansa en la propia naturaleza de la comunicación, esto es, en el hecho comunicativo de que todo símbolo y todo significado existe sólo en la medida en que este siendo actualizado, puesto en juego y en duda de continuo, lo que posibilita que sea regenerado y preservado o degenerado y desaparecido.²³³

Para el autor, “la ideologización puede entenderse como el proceso de “degradación simbólica”, esto es, como la incapacitación social de los símbolos para designar significados” y, en consecuencia, diríamos nosotros, como un proceso de degradación ética (aunque, según el caso, también podemos hablar de ideologización como degradación estética, cultural, artística, etcétera).

Una definición más formal de este concepto sería:

La ideologización es el proceso mediante el cual una realidad más pública, dura e informática le va quitando espacio a una realidad más privada, blanda y comunicativa.²³⁴

Y su descripción operativa consistiría en que: “La ideología consiste en que lo público publicitado se vaya metiendo en lo privado, y que, a empujones, lo privado se vaya saliendo del espíritu.”²³⁵

²³¹FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*, p. 80.

²³²FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 30.

²³³*Idem*.

²³⁴FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*, p. 64.

²³⁵*Ibidem*, p. 62.

Quizás un triste ejemplo ayude a hacer más claro este planteamiento: en septiembre de 1985, cuando dos grandes sismos sacudieron la Ciudad de México, la movilización espontánea en el *corpus* social significó una vivencia ética-vital relevante. Rápidamente, entre los escombros y la muerte, descubrimos que seguíamos vivos y que éramos capaces de los actos más desinteresados y altruistas en favor de nuestros semejantes.

Ello, en el contexto de una sociedad urbana que desde la década de los sesentas viene viviendo una paulatina pero sensible y constante degradación de su calidad de vida (no sólo nivel económico de vida, sino calidad de vida, es decir, en entorno social, en respeto de y hacia sus conciudadanos, un medio ambiente habitable, condiciones de vivienda, transporte y seguridad dignas de un ser humano, etcétera); esa experiencia de redescubrimiento, repito, fue un masivo despertar de la fraternidad, la esperanza y el sentido de colectividad. Fue una radical politización. Una *anagnórisis*. Un redescubrimiento.

Una palabra entonces, surgió como el significante que atesoró y representó ese sentimiento colectivo: solidaridad. Todos la repetimos y todos la describimos asombrados porque todos la vivenciamos: era parte de nuestra intersubjetividad y todos sabíamos a que aludíamos cuando la pronunciábamos.

El término nos remitía a una experiencia de la que habíamos obtenido experiencias potencialmente éticas.

Entonces, como dice Serrat, llegaron ellos... apareció un autodenominado político para pedirnos -¡a nosotros!- que hiciéramos política, y -¡encima!- que fuéramos solidarios.

Se quedó con nuestro término. Aparecieron cancioncitas, *spots* de televisión, mensajes radiales, pancartas, camisetas, plumas, cachuchas y demás baratijas incluido un programa nacional y luego una secretaría de estado que nos dijeron que eso era la solidaridad.

Tan eficaz fue la ideologización del término -y la muerte de su raíz ética- que hoy ninguno de nosotros puede decir el término que inventamos en 1985 y redescubrimos en su dolorosa y gloriosa práctica, porque parecemos hablar con la misma oquedad, la misma mentira y el mismo engaño con que el poder instituido nos prostituyó el vocablo. Regresemos a Pablo Fernández Christlieb:

La vida pública se encuentra tan exígua de símbolos significativos, tan exangüe comunicativamente que no es capaz de incorporar planteamientos de la vida privada, ya por resultarles incomprensibles, ya por ser interpretados operativamente, es decir, que a cada nuevo planteamiento, se pone en marcha la dinámica de ideologización.²³⁶

Porque, como hemos visto en el ejemplo, "El mecanismo de descomunicación puede correctamente denominarse ideología, aunque específicamente, en términos de masa, se trata de un mecanismo de acallamiento."²³⁷

Intento de corolario:

(la ideología) es el empobrecimiento de la comunicación que se da en cada lugar donde se repiten los pensamientos y sentimientos sin pensarlos y sin sentirlos, hasta que pierden su significado. Y lo contrario de la ideología es la política.²³⁸

Pero tanto peca el que mata a la vaca, dice el dicho, y llega ya el momento en que tenemos que señalar aquí la otra parte del proceso de ideologización, su otro protagonista: "El mecanismo ideológico de acallamiento de la experiencia colectiva se funda en el fenómeno típicamente contemporáneo del exceso informativo."²³⁹

"El exceso, esa reiteración sin utilidad, comprueba que "la repetición no multiplica, sino que divide y fragmenta,"²⁴⁰ toda vez que "es tan eficiente la información, que fabrica medios aunque no haya fines,²⁴¹ no porque el fin justifique los medios, lo cual es una concepción todavía romántica, sino porque los medios rebasaron hace mucho a los fines en la carrera de la información,²⁴² asegura tajantemente Pablo Fernández.

²³⁶FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *PSVC*, p. 36.

²³⁷FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *MyAC*, p. 20 (Subrayado del autor).

²³⁸FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*, p. 42.

²³⁹FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *MyAC*, p. 20 (Subrayado del autor).

²⁴⁰FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*, p. 62.

²⁴¹*Ibidem*, p. 60.

²⁴²*Ibidem*, p. 61.

Los medios de comunicación masiva viven, la mayor parte del tiempo, en una compulsión a la repetición y en una bien definida exclusión de lo verdaderamente significativo.

Los periódicos, por ejemplo, aparecen todos los días haya o no noticias y se tiene que llenar a fuerzas con algo. La información tiene la obligación informática de informar aunque no hay nada que informar. ²⁴³

A semejanza de los taxidermistas, quienes tienen que matar a su objeto de estudio para analizarlo y comprenderlo, “ Los medios masivos emiten una información congelada de antemano, incapaz de crecer y transformarse; capaz, más bien, de enjutzarse y momificarse.” ²⁴⁴

Creados supuestamente para servir a la comunicación y a quienes comunican e informan, los medios pervierten su papel en la medida en que se convierten en ecos compulsivos ajenos a la experiencia ética. “ Imperativos técnicos y sociales hacen pues que, por lo general, los medios de difusión se conviertan en un vomitadero de símbolos, indiferente a la realidad, ajeno a los significados, y distorcionador de las experiencias.” ²⁴⁵

Si la mentira es un ocultamiento, los medios mienten porque consumen el tiempo -que es vida- de quienes los escuchan, ven y leen, mostrando las cosas que no son importantes y con ello esconden lo significativo. No es la mentira lo opuesto a la verdad, sino la indiferencia.

La constitución del público, la homogeneización de la información y el vómito lingüístico, conforman lo que puede denominarse una mentira social, que no se refiere a la falsedad el lenguaje mismo, sino a la falsificación de la naturaleza de la sociedad: se oculta la posibilidad de comunicarse, así como el hecho básico de que la sociedad se hizo comunicándose a sí misma. Un mensaje unilateral es socialmente una mentira en tanto no está hecho mediante el acuerdo recíproco y el consenso, esto es, en tanto no constituye intersubjetividad. ²⁴⁶

¿Qué nos queda? ¿Qué tan posible es un salto comunicativo?

²⁴³*Ibidem*, p. 50.

²⁴⁴FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *MyAC*, p. 22.

²⁴⁵*Idem*. (Subrayado e improprios del autor).

²⁴⁶*Ibidem*, p. 54 (Subrayado del autor).

Así las cosas, los sujetos sociales con pretensión de presentar experiencias privadas a la luz pública se enfrentan al problema de que, en primer lugar, necesitan hacerse comprensibles, lo cual no es posible utilizando símbolos inéditos, ininteligibles, y en segundo lugar, necesitan no ser mal interpretados, lo cual tampoco es posible si se utilizan símbolos desgastados, desigñificados. La infraestructura simbólica de la esfera pública se encuentra resguardada, por degradación, de las intenciones politizadoras de la sociedad civil. ²⁴⁷

Acaso la poética... “Ezra Pound define a la poesía como ‘palabras cargadas de sentido, luego puede argumentarse que el proceso de politización tiene una intención poética.’” ²⁴⁸

Mejor dicho, una intención poética, en la medida en que lo significativo, lo ético, sólo puede decirse con palabras cargadas de sentido. Para dotarlas, o redotarlas de sentido, según Fernández Christlieb, tenemos al menos tres recursos: el asombro (ligado al humor y la ironía), lo original y la memoria:

La dinámica de politización recurre, en la práctica, al recurso del asombro, cuya mecánica consiste en la combinación de símbolos y significados vigentes, con símbolos y significados inéditos. De tal recurso echó mano el surrealismo en su día, y constituye así mismo la esencia del humor y la ironía. ²⁴⁹

Por otra parte, como en la definición de la que gustaba Octavio Paz, lo original proviene de lo originario.

... entre lo Objetivo, que es público, y lo Preferencial, el gusto, que es privado, se encuentra una forma distintiva de ver el mundo, que a medio camino entre la objetividad y la preferencia, presenta a la realidad de una manera apropiada, correcta, y a la vez inusual, sorprendente. Original, asombrosa, que domina la atención, y hace ver las mismas cosas de siempre, de una forma nueva. ²⁵⁰

²⁴⁷FERNANDEZ, Christlieb, Pablo. *PSVC*. p. 55.

²⁴⁸*Ibidem*. p. 35.

²⁴⁹*Ibidem*. p. 37.

²⁵⁰*Ibidem* p. 38.

Y, finalmente, la memoria, cofre de lo valioso, de los valores, caja de caudales de lo que nos es caro, valor de lo valioso, valor de los valores.

En términos concretamente políticos, la memoria colectiva (*versus* olvido social), que se refiere a la revitalización pública de experiencias sociales, que ya sea por amargas, dulces o pretéritas (en el caso de acontecimientos históricos), fueron empujadas fuera de la comunicación, y orilladas a vivirse como asuntos privados o personales o especializados (la historia), es, pues, un fenómeno de reinterpretación del pasado, del presente y de lo posible, cuyo efecto típico es el asombro.²⁵¹

Ello así, porque, además y acaso antes que recreación, "la memoria es creación"²⁵².

Idea Preliminar: Si bien hemos visto que la ética es política (capítulo I), que se alimenta de nuestra vida colectiva (capítulo II), nace de nuestras pulsiones (capítulo III) y nos enfrenta a nosotros mismos (capítulo IV); es necesario agregar que su ámbito natural de retroalimentación, moldeo y degradación, es el espacio común-comunicativo.

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *EdC*. p. 67.

Nosotros:

Aquí estamos nosotros. Todos nosotros.

Como siempre, como punto de partida de cualquier verdadera ética, debemos considerar que aquí estamos todos y cada uno de nosotros. Ya no podemos eludirlo (ya no podemos eludirnos). Nunca fue cierto que la política nos fuera ajena. Nunca fue cierto que los valores desaparecieran. Siempre estuvieron ahí, debajo. Porque nos son consubstanciales.

En el tránsito que ansiamos de la horda a la sociedad civil, la distancia recorrida ha sido larga. La lucha en México por una política humana, con base en el hombre y sobre todo sensata, no es realmente nueva.²⁵³

²⁵³ "Señor general Porfirio Díaz.

Presidente de la República Mexicana.

Muy respetable señor y amigo:

Principiaré por manifestar a usted que si me tomo la libertad de darle el tratamiento de amigo, es porque usted mismo me hizo la honra de concedérmelo en una carta que me escribió (...). Por lo demás, creo ser más merecedor a ese honroso título hablándole con sinceridad y franqueza (...).

Para el desarrollo de su política, basada principalmente en la conservación de la paz, se ha visto usted precisado a revestirse de un poder absoluto que usted llama patriarcal.

Este poder puede merecer ese nombre cuando es ejercido por personas moderadas como usted (...) es en cambio, uno de los azotes de la humanidad cuando el que lo ejerce es un hombre de pasiones.

La historia (...) nos demuestra que son raros los que con el poder absoluto conservan la moderación y no dan rienda suelta a sus pasiones.

Por ese motivo la nación toda desea que el sucesor de usted sea la ley, mientras que los ambiciosos que quieren ocultar sus miras personalistas y pretenden adular a usted dicen que "necesitamos un hombre que siga la hábil política del general Díaz.

¿Será necesario que continúe el régimen de poder absoluto con algún hombre que pueda seguir la política de usted, o bien será más conveniente que se implante francamente el régimen democrático y tenga usted por sucesor a la ley? (...)

La conclusión a la que he llegado es que será verdaderamente amenazador para nuestras instituciones y hasta para nuestra independencia la prolongación del régimen de poder absoluto." MADERO, Francisco Indalecio. Carta al general Porfirio Díaz del 2 de febrero de 1909 en *La Sucesión Presidencial*.

Como detonante y piedra de toque de una nueva sociedad mexicana, la ética es más duradera y poderosa que cualquier programa de gobierno. Retomar los temas a los que la ética nos remite, será con seguridad parte del equipaje con el que pasaremos al siglo XXI. Sobre todo hoy que parecíamos estar eligiendo casi cualquier cosa para ese viaje.

En México, el Estado ha sido una empresa de poder propiedad privada de un grupo que se dice heredero del proyecto histórico nacional. Nación, ha sido para muchos el límite del coto de caza privado de ese grupo.

De ahí la importancia de la inclusión. La inclusión es siempre necesaria pese al peor de los escenarios, de otra forma yo mismo soy el que muero con la muerte real o comunicativa del otro. Mantengamos en mente que esa inclusión tiene que expresarse en los medios de comunicación.

En la medida en que la ética es la fe, el valor y la confianza, es irreverente, antiautoritaria. El miedo paraliza y vuelve real lo temido. La reflexión ética y la verbalización de nuestros deberes pasa por el destierro del miedo.

Desde hace al menos 50 años, el pacto ético-social mexicano ha carecido de representación estable en la esfera gobernante. Los gobiernos emanados de la revolución institucionalizada -salvo momentos específicos- han vivido separados o de espaldas al proyecto social de producción, construcción y creación real de los mexicanos.

El pacto social deteriorado o anti-pacto que vivimos, es el ámbito en el que todo esfuerzo de construcción ha sido frustráneo o pasajero. Las reglas del juego mexicano -tan vivaz y sutilmente expuestas por autores como Jorge Ibargüengoitia- no han sido las idóneas.

Pese a la difusión compulsiva y repetitiva hasta el hartazgo sobre las supuestas características de "lo mexicano" como lo que evade el trabajo, evita el compromiso, burla, engaña, miente y se vale del prójimo; la verdad es que el grueso de los mexicanos, los que no caben en la representación guiñol del mecánico alburero y el narcotraficante fronterizo (*Monsiváis dixit*), trabajamos todos los días, somos más o menos respetuosos de los derechos ajenos, no robamos, no matamos y no engañamos por placer, poder o dinero.

La mayoría silenciosa, soporte real de la cohesión ética de México, buscamos la estabilidad, la honesta prosperidad y el enriquecimiento de nuestras vidas con afectos y experiencias dentro de los márgenes y con los procedimientos que nos parecen honestos.

La grave y ridícula mascarada que los supuestos representantes populares han venido protagonizando, es en sí misma causa y efecto de la imitación colectiva de esos males. ¿No resulta más difícil de tres años para acá convencer y convencernos de que la política es o debe ser algo más que la letrina que ha venido demostrando ser?

Leer la prensa se ha convertido en una aventura que prodiga sorpresas y hallazgos, hasta grados que llegan a la estupefacción. Los partidarios del inmovilismo reprochan a los periódicos su agilidad, su creciente capacidad para levantar los faldones al poder, para descubrir argucias, para localizar documentos donde va quedando constancia de un uso patrimonialista y feudal de los asuntos públicos; o simplemente su aptitud para marchar al paso de la centellante realidad.

Ese talento de la prensa es contrario al autoritarismo. Mucha gente se pregunta si las noticias que cotidianamente conocemos sobre la corrupción del poder y más ampliamente del sistema político mexicano revelan una nueva realidad o si antes ocurría algo semejante pero no llegaba a hacerse público. Creo que lo segundo corresponde más de cerca con la verdad.²⁵⁴

Bajo la ruptura del pacto ético, cuando el otro es cosificable, es también suprimible, pisoteable, asaltable, violable... olvidable. Sin la retroalimentación colectiva de nuestro pacto ético y con la evidencia múltiple de su transgresión a todos los niveles, la calidad de vida, lo que verdaderamente se puede entender por calidad de vida, se degrada.

Ahora bien, el principio y piedra de toque de ese pacto ético y su eventual mejoramiento vuelve a ser el hombre concreto. El tú y yo cotidianos.

Sigamos manteniendo en mente que a través de los medios, la comunicación revitaliza o degrada paulatinamente el pacto ético.

Seguramente nos es fácil identificar como individuos particulares la degradación del pacto ético que la posibilidad de su enriquecimiento.

Parece ser que los ascensos en contenido, flexibilidad y apertura del pacto ético van acompañados de formas de catarsis o momentos de irrupción de fuerzas que permanentemente subyacen (v. gr: la Revolución de Terciopelo de Checoslovaquia, la Rebelión de los Claveles de Portugal, el 68 de México...).

²⁵⁴GRANADOS CHAPA, Miguel Angel, "Una Hora Convulsa" en "Plaza Pública" de *Reforma*, 6 de marzo de 1997.

En estos momentos surge o resurge -como por arte de magia- la dignificación o redignificación de las reglas colectivas, del pacto ético y de la valía colectiva a través de la valía individual vinculada a los otros.

Pese a profecías y oráculos de izquierda o derecha, nadie sabe que pasará en el futuro de México. No hay un fin preestablecido. Nuestra historia está abierta.

Por añadidura, podemos ya aspirar a una política sensata. Al no ser representativos del mosaico que llamamos México, el poder político desintegra, paraliza y vulnera el pacto ético.

Si queremos retomar integralmente nuestro proyecto como país, estamos condenados a la búsqueda del consenso.

Luego del tránsito a la alternancia, y aun durante ese tránsito, si no hay consenso incluyente no habrá un "todo México" realmente válido.

Nosotros estamos solos con nosotros mismos.

Quizás -pese a nuestra visión laica de las cosas- una parte sustancial de la vida ética latente se esconda bajo la forma de culto religioso. Al fin y al cabo, religión es re-ligazón, es decir re-vinculación del hombre consigo mismo a través de su idea de la divinidad y, en segunda instancia, con su prójimo.

Quizás del catolicismo también puede surgir un real respeto y amor al prójimo, un afán por la responsabilidad y el trabajo y una búsqueda de la riqueza como forma de expresar amor a Dios.

Nuestra práctica ética-social, nuestra vida cotidiana, pasará necesariamente por la entrega de la vida a un sentido distinto al que actualmente nos es común, si queremos ampliar y elevar los márgenes de nuestro pacto ético y acabar de cerrar el siglo XX.

Ello así, porque todo lo que pensamos y creemos -explícito o no- se vuelve práctica y convivencia. Cada que acaricio o golpeo, te cedo el paso o te atropello, expreso lo que creo de ti y lo que creo de mí. La convivencia en la que aterriza el pacto, es nuestra construcción colectiva.

La recuperación del yo concreto y del vínculo con los otros del mexicano de fines de siglo, pasa por la revaloración de los puentes que pueden tenderse a través de la conciencia.

El yo sano, productivo, es afectado por la negación de la pulsión ética. La neurosis colectiva mexicana es un problema moral. Recobrar la valoración ética y moral -no moralina- es una forma de construir una brújula personal.

Seguramente no panacea ni solución milagrosa, pero la revaloración en la práctica es un instrumento de ubicación y medición.

El afán de coherencia e integridad puede ser parte de ese movimiento que todos estamos construyendo, en contra de toda visión escatológica nihilista y de vacío ético.

Pulsión ética es carácter, capacidad de compromiso, arraigo afectivo propio y para con los demás. Es instinto ordenador de creación y crecimiento.

Pero por supuesto, no es en ningún momento tribuna de censura o cadalso. Para la reflexión de la ética, el problema fundamental es el yo, ajeno a la erección de Torquemadas y censores de lo ajeno.

Si bien es cierto que quita, la sociedad también da. En resumen, moldea. Ergo, tenemos que usar lo que nos da porque no hay otra cosa de la que podamos valernos. Para nuestro tránsito, serán elementos endógenos y no exógenos los que se utilicen. Ética es fuerza primaria de la naturaleza del hombre y poderoso combustible social.

Para ir saneando a una sociedad enferma como lo ha sido la mexicana, es necesario ir proponiendo y recordando a los hombres los procedimientos y la forma de vida de una sociedad más sana. La dignidad, la importancia de cosas como la honestidad y la hermandad, deben ser retomadas.

La prueba de fuego para la sociedad mexicana, es la suma de individuos productivos satisfechos con su hacer y con posibilidad de hallar sentido a sus vidas. Esa y no otra es la forma rescatable de la idea de productividad y crecimiento, al margen de la lascivia lucrativa de tantos motivadores del mercado

¿Es México un país productivo?

La idea, es que si se le deja libre de obstáculos y sanguijuelas, la mayoría de los mexicanos produce, crece, crea. Lo que hemos vivido es el permanente boicot al círculo virtuoso que todo ser humano busca crear con su trabajo, sus sentimientos y pensamientos.

También en el caso mexicano, "bueno" será el despliegue de nuestras potencialidades y "malo" aludirá a la mutilación de nuestras capacidades. Ese despliegue o mutilación, pasa también por los medios de comunicación.

Basada en el más íntimo amor propio, la ética es la práctica del aquí y el ahora, el fin en sí y el querer ser en pro de la vida.

Armonizar todo lo que para nosotros vale, será el siguiente paso de una sociedad que empieza a descubrirse a sí misma en muchas cosas que no sabía que poseía. La virtud es en esencia alegría en marcha.

Por ello, si la ampliación y la inclusión en el pacto ético mexicano de los mexicanos concretos que habitualmente han sido marginados del mismo pasa por la comunicación, la única esperanza es sobre una ética que responda ágilmente a la necesidad cotidiana de significados nuevos. Una ética que vincule, atienda, incluya, considere y dignifique. Una ética viva.

La comunicación real es un acto eminentemente ético. Comunicando construimos, destruimos y mutamos significados que redundan en nuestra construcción social de la realidad.

La verdadera comunicación crea y revitaliza significados que dan sentido a nuestras vidas y que nos permiten entenderla. En esencia, la democracia es una forma de comunicación apegada a la ética viva. La dictadura -perfecta o no-silencia.

La calidad comunicativa o ética de los mensajes que los medios han venido transmitiendo en México, están lejos de ser los idóneos y han degradado antes que ampliado nuestro pacto colectivo. No obstante, lentamente, las cosas están cambiando.

Nuevos medios, atentos a nuevos públicos y a nuevas (en realidad viejas pero históricamente incumplidas) demandas se imponen poco a poco. En la prensa, en la radio y hasta en la televisión, se inician formas nuevas de decir cosas que signifiquen.

Esa politización -porque política es salud de la *polis*- va aparejada sin embargo a los vicios y contrahechuras que los medios atávicamente contienen.

El "vomitadero de símbolos" que los mercaderes sin responsabilidad social han construido está todavía ahí.

La politización, la poética, el agazapado asombro y el flotante humor son las formas de las que se vale la comunicación significativa -ética- para filtrarse hasta una sociedad mexicana ansiosa de significados, y sedienta de símbolos vivos.

Esa es la tarea de los medios.

En el proyecto de investigación de esta tesis, se planteaba como objetivo "la construcción de un marco teórico interdisciplinario que permita un acercamiento desde las ciencias sociales al fenómeno ético en general y a la ética periodística en particular".

Se llamó ética viva por su intención de dejar claro que no acude a normas, fórmulas o preceptos. Así como dice Gabriel García Márquez que el diccionario es el cementerio al que van a morir las palabras, podría decirse que el decálogo es el epitafio de la ética viva, la que es una pregunta más que una respuesta.

Nuestra responsabilidad como comunicadores en el México de estos años y la importancia de haber egresado de una institución como la Universidad Nacional Autónoma de México con un alto compromiso social, van aparejadas.

En el proyecto de esta tesis, se decía:

Si algo ha quedado claro en los años recientes de profundos cambios sociales y teóricos profundos, es la necesidad de abrimos a nueva información y perspectivas que nos mantengan alertas como profesionales de las ciencias sociales a las nuevas tendencias y fuerzas sociales.

Consideramos que desde la perspectiva que nace de vincular a la ética con las ciencias sociales se gestan opciones innovadoras que permiten una comprensión más amplia del fenómeno social. Paralelamente, la identificación puntual de los factores de cambio social pareciera ser otra razón de existir de las ciencias sociales y, específicamente, tarea recientísima de las ciencias de la comunicación en el caso mexicano.

Como sociedad en cambio, requerimos de nuevas herramientas teóricas y enfoques metodológicos que nos permitan ir en pos de la realidad. Indagar significa etimológicamente seguir la pista o el rastro de un animal. Hoy debemos seguir la pista a un México cambiante inscrito a su vez en un mundo en transformación. Consideramos que la perspectiva ofrecida en este trabajo de tesis busca seguir el rastro de tal cambio.

En la parte de hipótesis del proyecto se propuso entonces: "Si se articulan en conjunto, las perspectivas de disciplinas de pensamiento distintas a

la filos3fica nos dar3n nuevas perspectivas en torno al fen3meno de la reflexi3n 3tica profesional y 3tica period3stica o del comunicador en particular.”

Hemos querido con este trabajo contribuir a la apertura de la discusi3n sobre la 3tica, a veces m3s como una provocaci3n reflexiva que como un cuadro de conclusiones fijamente asentadas.

Ello, la preocupaci3n de todos nosotros al respecto de nuestro rumbo y nuestras reglas del juego social y medi3tico, ser3 la verdadera parte complementaria de este esfuerzo.

Dicen que uno no puede nunca escribir nada m3s que la mitad de un libro y que la otra mitad est3 siempre del lado de los lectores.

Anexos

Raymundo Riva Palacio: El Debate Postergado

A través de la serie de artículos intitulados "*El Debate Escondido*" que escribió Raymundo Riva Palacio en la revista *Este País*, nos enteramos, por labios de un periodista, de lo que frecuentemente hemos oído en tono bajo acerca de los medios o en un tono artificialmente displicente que quiere pasar por sabiduría política o conocimiento de las reglas del juego... Y nos enteramos también de otras cosas apenas imaginadas.

Pero tan asombroso o más que las propias denuncias hechas por Riva Palacio, resulta la indiferencia colectiva ante las mismas. Ninguna denuncia pareciera tener efecto. Como si no importando la magnitud de la misma, todos estuviéramos prestos a asumir una actitud de "claro, ya lo sabía... así es la política."

Pese a vivir y padecer todos los días el reinado de la *realpolitik*, aún los periodistas que encuadran su práctica en un modelo con pretensiones de independencia ante el poder, se hayan ligados a la lógica del "juego político".

Para Riva Palacio, la solución a los problemas del gremio no puede venir de la ética porque ella "es sólo un juicio de valor"²⁵⁵.

²⁵⁵RIVA Palacio Raymundo, "El Debate Escondido" en la revista *Este País*, en sus primeros 15 números.

Ello no es del todo inexacto en un medio periodístico como el mexicano donde no tenemos una prensa que dependa de sus lectores. Pues una acusación sobre comportamiento aético de la prensa en una sociedad abierta, es causa de serios deterioros en la imagen y en la aceptación social de un medio informativo y, consecuentemente, en su tiraje o *rating*.

Riva Palacio nos devela hechos que en una sociedad democrática, atenta y reactiva al trabajo de los medios, causarían conmoción social.

Según él, en la mayoría abrumadora de la prensa mexicana no existe la información, sino propaganda pagada y disfrazada de noticia; donde los grupos políticos emiten, previo pago a las instituciones noticiosas, lo que a ellos conviene dar a conocer, pero disfrazado bajo las formas periodísticas.

Ese método, según el periodista, ha desplazado a la verdadera información y, por supuesto, a la verdadera función del periodismo: informar atendiendo a los intereses sociales.

Sombrío panorama si además la situación económica de las instituciones periodísticas es reflejo fiel de la renuncia a cumplir su cometido, pues -según los cálculos de Riva Palacio- la prensa capitalina llamada "de circulación nacional" que hay en México, sumada, no produce ni siquiera 250 mil ejemplares diarios vendidos, y sólo diez de los mayores diarios de 'circulación nacional' tiran más de 10 mil ejemplares.

Sin embargo, los ingresos de la prensa en México son copiosos, o mejor dicho, los ingresos de los directivos de los medios son copiosos.

Riva Palacio plantea que algunos de los elementos que permiten explicar tal desproporción son los siguientes botones de muestra:

-Salvo unas cuantas excepciones, los informes anuales de todos los gobernadores en el país generan un ingreso que oscila entre 40 y 90 millones de pesos por concepto de inserción pagada en cada uno de los distintos medios.

-Cada año electoral federal, el PRI establece "convenios" comprando los mejores sitios en las páginas de los diarios para asegurar la relevancia de sus "informaciones" durante los periodos críticos; nulificando por supuesto, el principio de selección y jerarquización de la información según los intereses del lector y según la verdadera importancia de las noticias.

-Una de las formas más añejas y establecidas de corrupción radica en que el reportero reciba un porcentaje extra de ingresos por concepto de la publicidad que su fuente genere al periódico. Ese porcentaje oscila entre un 5 y

un 15 % y es tan común la práctica de esta forma de corrupción, que los reporteros esperan de antemano que sean así las condiciones en que laboren.

-Al interior de los medios, las "fuentes privilegiadas" como el PRI, la Cámara de Diputados, el DDF, la SEP, la SSA y la SHCP, entre otras, son motivo de disputas y negociaciones entre los reporteros porque esas instituciones generan millonaria publicidad a los medios con el consecuente porcentaje para los periodistas.

Las formas de corrupción de los periodistas y de los medios, por supuesto, están lejos de agotarse ahí, pues a las percepciones por publicidad y venta encubierta de espacios periodísticos, podemos agregar:

Que los periodistas reciben dinero en efectivo en sobres de distintas dependencias públicas y privadas (esta práctica es vulgarmente conocida como "chayote" o "cochupo" y está tan arraigada en distintos medios y fuentes, que algunos periodistas se indignan ¡si no se les ofrece lo suficiente en el sobre!

Que el gobierno paga a columnistas de distintos medios con el propósito de regular su información y línea.

Que a través de esos columnistas pagados, los grupos de poder en el gobierno desprestigian y golpean a sus adversarios, a los periodistas independientes, o a medios que no se apegan a la línea gubernamental.

Que hay columnistas que se dicen íntegros por no aceptar dinero en efectivo ni regalos y que sin embargo aceptan *asesorar* a funcionarios por sueldos de decenas de miles de nuevos pesos mensuales.

Que no sólo mediante dinero o sueldos, sino también con facilidades de exportación o importación, resolución de asuntos judiciales o puestos de trabajo a recomendados se les paga a los periodistas corruptos.

Que hay casos en que jefes de información de algún medio manejan las relaciones públicas de los gobernadores de los estados, funcionarios federales o líderes obreros, sindicales y populares.

Que a los periodistas golpeadores y fieles al gobierno se les recompensa con puestos en las oficinas públicas.

Que los actos y periodos de campañas políticas despliegan también un impresionante despilfarro de recursos destinados a los periodistas como forma de pago por cobertura de información.

Que las giras presidenciales nacionales e internacionales son foco de exuberantes ingresos extra para los periodistas que cubren el evento.

Que en los citados viajes, el transporte aéreo, hospedaje, alimentación, transporte terrestre, sala de prensa con fax, telex, y teléfono abierto a cualquier parte del mundo corrían hasta hace muy poco tiempo por cuenta del gobierno.

Que la visión sobre nuestra prensa en el extranjero es que los medios son la única institución en el país más corrupta que el propio gobierno mexicano.

Que en el exterior se juzga que en nuestro medio informativo no existe la libertad de prensa sino una "estricta guía" de la información, y que en términos generales nuestra prensa:

- Acepta patrocínios oficiales
- Es solo para élites
- No tiene fronteras éticas
- Acepta privilegios libremente
- No posee precisión ni balance
- Difunde publicidad disfrazada
- Está pronta a elogiar al gobierno.

Eso es lo que nos denuncia Riva Palacio.

El Estado mexicano es copartícipe de tal estado de corrupción en los medios, según dice el columnista. A través de un aparato encabezado por la Dirección de Comunicación Social de la Presidencia, en Los Pinos, el gobierno traza y ejecuta estrategias de sujeción y uso de los medios impresos, radiofónicos y televisivos.

Es ahí, por ejemplo, donde se redactan boletines de prensa a nombre de otras dependencias cuando a veces ni la misma dependencia implicada se entera de la información difundida.

Es también ahí donde se nombra a prácticamente todos los jefes de prensa de las distintas instituciones gubernamentales. Desde ahí también se presiona y "regaña" a los directores mismos de los medios cuando su línea periodística no es acorde a los intereses gubernamentales.

Es también desde el gobierno, pero esta vez desde las distintas secretarías y dependencias, donde se llega a ver a algún funcionario amenazar directamente vía telefónica a los periodistas cuando su línea les irrita o incomoda.

Ante periodistas o reporteros independientes, algunos funcionarios presionan a sus directores o jefes exigiendo su remoción o despido, como en el

caso del director de *El Porvenir* de Monterrey, que según sus propias palabras, se vio obligado a presentar su renuncia "por presiones de Los Pinos".

Pero la guerra sucia se extiende incluso al terreno de la paralegalidad, pues el gobierno, a través de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, realiza auditorías selectivas a medios independientes como forma de presión y hostigamiento.

¿Cómo responden los medios a estas arremetidas del poder público? Riva Palacio nos muestra los candados de una sociedad cerrada. La parálisis comprada de una prensa muda. La espesa lama que nos niega como sociedad democrática y transparente. El relleno de borra de una pretendida modernidad y transparencia en la relación prensa-gobierno.

Triste panorama si, por otra parte, los medios renuncian a su obligación comunicativa homogeneizando su información; ya que no es poco común que notas informativas, encabezados y hasta la información de ocho columnas sean prácticamente idénticas de un diario a otro.

Ello es atribuido por Riva Palacio a cuatro factores principalmente:

a) Los reporteros no buscan ni crean información, sino que se limitan a la transcripción de boletines emitidos por las instituciones.

b) La información en objeto de una orientación particular que proviene desde los propios jefes de prensa.

c) La información pasa por un proceso de "colectivización" llamada "cosecha" donde los reporteros de distintos medios "comparten" las noticias obtenidas para cumplir con sus cargas de trabajo y para asegurarse que tienen el mínimo que tienen sus competidores.

d) La aludida propaganda disfrazada de información.

Ikram Antaki: Un Tono de Voz Apasionado y Enfático

-incluso a veces arrebatado- va filtrándose por el micrófono y se convierte en ondas radiofónicas moduladas. Vuelan por el aire ideas y vivencias nutridas por una actividad periodística de décadas.

Poetisa, colaboradora en varios periódicos de circulación nacional, conductora de un programa de televisión y "lectora profesional". Ikram Antaki es entrevistada por el periodista José Gutiérrez Vivó en torno a temas como la información, la prensa y la democracia:²⁵⁶

"La condición *sine qua non* para la democracia -dice Antaki- es la información. Podríamos hacer elecciones todos los días (y sin embargo) no habrá democracia, sencillamente no la habrá. Para tener verdadera democracia tenemos que ser informados: saber realmente qué pasa. Esta es la condición de una sociedad democrática."

Gutiérrez Vivó pregunta: -¿Estamos cumpliendo mal los medios con nuestro papel?-

²⁵⁶Esta es una reelaboración de las entrevistas originales, su orden ha sido adaptado a los requerimientos de esta tesis procurando respetar las ideas expuestas en el sentido en que fueron dichas. Las entrevistas originales fueron transmitidas en el programa "Monitor" de Radio Red el 15 y 22 de septiembre de 1991.

-No esta mal *per se* -contesta la entrevistada-, lo que pasa es que olvidamos ver a la prensa como parte de un sistema. La prensa no existe en el aire, el problema es más profundo, el problema es cultural y político. (...) Si el sistema es tramposo, hay que cuestionar esa trampa, porque en la base hay un error.

No se puede jugar así, no es digno de la democracia... En México, (por ejemplo,) tenemos estas increíbles páginas de la prensa tercermundista - páginas enteras- de chismes políticos del serrallo [Ver Raymundo Riva Palacio: El Debate Postergado], de una oficina a otra, y que son la prueba de la sociedad no democrática, de una sociedad no transparente... Mientras tengamos cosas como esas, no tendremos democracia, ese tipo de periodismo ha de dejar su sitio -si es que queremos hablar de tránsito democrático- a un periodismo más significativo.

Hoy, asegura Antaki, "cada vez más estamos regresando al viejo periodismo estilo europeo, es decir, la intervención del hombre, su inteligencia, su conciencia en el comentario. Usted no puede decir nada más pasó tal cosa, usted tiene que dar las claves del porqué sucedió como sucedió... No se puede jugar el papel de inocentes. Los medios han sido falsamente inocentes."

Desde la visión de Antaki, asistimos a una transformación en el papel de los medios. Los medios están aprendiendo a jugar un rol distinto del que hasta ahora habían jugado: "nunca como en estos años hemos hablado de tantos temas donde a su vez no se discuta el problema de la ética, porque cualquiera que sea el tema que tocamos, volvemos a esa base..."

Llevamos cinco siglos siguiendo a Maquiavelo como ejemplo de inteligencia política y hoy nos damos cuenta de que fue un error. [Ver Václav Havel: Los Ojos de la Conciencia y Maquiavelo: la Supresión del Otro]. Tenemos tanta necesidad de volver a las fuentes éticas, en la política, en la historia, en los medios de información. (Hoy empezamos a replantearnos) la vuelta a lo que ya se planteaban los griegos.

A petición expresa de Gutiérrez Vivó, la invitada elabora un *decálogo* sobre el hacer periodístico. Una tabla de propuestas de lo que a su juicio debe y no debe hacerse dentro del oficio de comunicar.

Espontáneo Moisés sin tierra prometida ni pueblo elegido. Antaki expone sus seis "no" y sus cuatro "sí" a la labor informativa. Hablando a un imaginario periodista, ella pide:

Primero: No debes "oficializar el rumor. En un país como el nuestro eso pasa todos los días. El periodista tiene el poder de destruir vidas enteras con sólo emitir un rumor. Hay que ser muy cuidadosos y honestos. (Hay que) informarse y cerciorarse de la veracidad de los datos antes de difundir la información."

Segundo: No debes "promover el espectáculo, primero, porque ello es en realidad un producto de la flojera, segundo, porque es hacer mal uso del poder que tienes para informar. No debes hacer un espectáculo morboso de la noticia, y esto no sólo es válido para la fuente policiaca sino también para la política y todas las demás." Frecuentemente los medios son el reflejo de un morbo político colectivo.

Tercero: No debes "manipular la información. Ningún tipo de información está exenta de poder ser manipulada. No es cierto, por ejemplo, que la imagen no mienta; hemos visto que frecuentemente los medios manipulan para crear el espectáculo, sólo por vender más ejemplares o tener más audiencia."

Cuarto: No debes "corromperte. ¡Es tan fácil hacerlo! No sólo se trata del regalo (o el dinero), que lo hay y mucho, sino de tratarnos por encima de lo que somos. Se trata de apapacharnos, mandarnos el carro, mandarnos de viaje, actuar como si nos respetaran y por ello pensamos que somos respetables. Esa es una forma mucho más sutil de corromperse."

Antaki enfatiza su reflexión: "El trabajo del periodista es uno de los más exigentes del mundo, es poner sistemáticamente a prueba el alma y el cerebro, que finalmente llegan a ser la misma cosa. (Es) quitar permanentemente el tapete debajo de nuestros pies. Cuestionarse si se está en la línea moral que se desea o no. (Es preguntarse:) -¿Me saludo cuando me veo en el espejo por las mañanas o me doy asco?"

En **Quinto** lugar, recomienda Antaki: No debes autocensurarte. Parecería que "ya no necesitamos que nos censuren. Aun las veces que no hay censura oficial y manifiesta, nos autocensuramos para no cortarnos del resto del mundo que nos es útil. Para seguir en circulación y seguir siendo una estrella." Somos cómplices de la censura.

Sexto: No debes "tratar de ser neutral. Eso ya no juega. Todo en lo que hemos creído ha caído: no sólo en política, sino en economía, literatura, en

filosofía, etcétera. Faltan libros, los libros que teníamos como criterio ya no funcionan, y todavía no están escritos los nuevos. ¿Quién hace criterio hoy en día? El periodista, el de a diario. Antes se llamaba noticia, hoy se llama directamente historia. Estamos haciendo historia a diario, estamos haciendo el derecho, la economía a diario, la literatura a diario. Somos criterio... ¿Y vamos a pretender que somos neutrales? ¡Por Dios! El periodista debe ser alguien con una mente muy clara y con una formación que debe ser muy rigurosa -añade la entrevistada-, el periodista ya no sólo es periodista, es un poco filósofo, es de algún modo moralista.

¿Se imagina -le pregunta Antaki a Gutiérrez Vivó- qué tanto nos pedimos a nosotros mismos? Es una inmensa exigencia. Ya no podemos hacerla nada más de talacheros del periodismo, ya no se puede, porque faltan los que hacen el trabajo serio. Nos encontramos sin nada, hay que inventar criterios nuevos, y nosotros, quienes trabajamos en los medios, estamos en la primera línea para hacerlo."

El Séptimo "mandamiento" y los subsiguientes en el decálogo de Antaki, son de tipo positivo, son los "sí" del oficio periodístico, lo que a su juicio debe hacerse.

Antaki aconseja al periodista: Debes "relativizar, poner distancia a las cosas." Medurar equilibradamente los problemas para apreciar sus dimensiones y consecuencias, para no emitir juicios excesivos que confundan a la opinión pública por ser ajenos a la realidad. Debes medir lo que dices.

Octavo: Debes adoptar "la duda y el espíritu crítico. (Hoy) la suspicacia ha tomado el lugar de la fe. Se trata de no sacar conclusiones de inmediato. Hay que dar alternativas. Decir: -he visto esto, eso puede significar tal cosa o tal otra," pero no apresurar juicios absolutos.

Noveno: Debes "rectificar (públicamente cuando te equivoques). Es muy importante tener esa valentía, ese coraje. Es una regla moral básica. Debes hacerlo." Y finalmente

Décimo: Debes "permitir que el que no quiera, no juegue el papel mediático... Somos unos verdaderos terroristas de los medios: ¿Algún escritor, algún político, algún científico puede permitirse el lujo de no jugar el papel mediático? ¡Lo matan!... Yo puedo escribir el mejor libro del mundo. (Pero) si no busco a los amigos que tengo en la prensa para darlo a conocer, recibe el silencio absoluto. Si no quedé bien con un medio mi libro no existió (...) Y me pueden verdaderamente y literalmente matar. El que no aparece no existe. Esto

es terrorismo. Se acaban carreras por ello. No se puede tolerar esto por más tiempo. Es antidemocrático. Nosotros, los periodistas, que debíamos ser el instrumento democrático nos volvemos el terrorista antidemocrático."

Antaki, con años de trayectoria periodística describe a la prensa como "un universo cerrado que reproduce su propia realidad". Su voz tiene ecos de coraje. Su énfasis colinda con la impaciencia. En ese tono, nos dice:

"Tenemos que luchar contra la marcha del siglo, contra las tentativas del poder (corruptor), contra lo que la sociedad ve en nosotros, contra las tendencias actuales, contra todo. Por eso digo que ésta es una de las profesiones más exigentes del mundo y de las más difíciles. Hay que poner en ello todo el horario y todo el ser. Es una cosa increíblemente difícil, es una lucha contra todo lo que puede ser agradable..."

Las ondas de radio se disipan llevando las palabras de Ikram Antaki, aquella mujer que cuando era aún adolescente decidió abandonar su tierra natal para poder seguir aprendiendo y creando, ya que en su nación eso no era permitido.

Acaso un periodista que la oyera pudiera agregar a sus palabras que si bien el periodismo es como ella dice, una lucha contra todo lo que puede ser agradable, siempre queda por lo menos, todo lo agradable de la lucha.



Todo en lo que hemos creído ha caído: no sólo en política, sino en economía, literatura, en filosofía... los libros que teníamos como criterio ya no funcionan y todavía no están escritos los nuevos. ¿Quién hace criterio hoy día? El periodista. Antes se llamaba noticia, hoy se llama directamente historia. Estamos haciendo historia a diario, derecho a diario, economía, literatura a diario. Somos criterio... ¿y vamos a pretender que somos neutrales?

Ikram Antaki

Bibliohemerografía

- ANTAKI, Ikram. *El Espíritu de Córdoba. (Visión novelada de la cultura árabe-judía y su profunda concepción del hombre y del mundo)*. Méx. 1994. 1a. edición: Planeta. Colección: Grandes Narradores. s/n
- CANTILLON, Richard. *Naturaleza del Comercio en General*. Méx. 1978. 1a. reimpresión: FCE.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *Arte y Ciencia de la Guerra*. Méx. 1972. 1a edición: Grijalbo. Colección: 70 # 116
- DE LA FUENTE, Ramón. *El Pensamiento Vivo de Erich Fromm*. Méx. 1992. 1a. reimpresión: FCE. Colección: Cuadernos de la Gaceta #61
- ENDE, Michael. *Momo*. Méx. 1994. 15a. reimpresión: Alfaguara. Colección: Juvenil Alfaguara #19
- FERNANDEZ Christlieb, Pablo. *El Espíritu de la Calle (Psicología Política de la Cultura Cotidiana)*. Méx. 1991. 1a edición: Editorial Universidad de Guadalajara.
- _____ *Masa y Afectividad Colectiva*. Méx. 1990. Mimeo. Laboratorio de Psicología de la Facultad de Psicología de la UNAM.
- _____ *Psicología Social de la Vida Cotidiana*. Méx. 1990. Mimeo. Laboratorio de Psicología de la Facultad de Psicología de la UNAM.
- FREUD, Sigmund. *Autobiografía*. Esp. 1985. 8a. edición: Alianza. Colección: Libro de Bolsillo.

- _____ y BREUER, José. *El Mecanismo Psíquico de los Fenómenos Históricos*, Esp. 1982, 9a. edición: Alianza. Colección: Libro de Bolsillo.
- FROMM, Erich. *Ética y Psicoanálisis*, Méx. 1986, 2a. reimpresión: FCE.
- _____ *La Misión de Sigmund Freud*, Méx. 1990, 4a. reimpresión: FCE.
- GRINSTEIN, Alexander. *Los Sueños de Sigmund Freud*, Méx, 1981, 1a edición: Siglo XXI.
- HARRISON, E. Lawrence. *Underdevelopment is a State of Mind.*, EU. 1985, 2a edición: Madison Books.
- HAVEL, Václav. *La Responsabilidad como Destino*, Méx. 1989, 1a. edición: FCE.
- KUHN, Thomas. S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Méx. 1985, 7a. reimpresión: FCE.
- MACHADO, Antonio. "A Orillas del Duero" en *Poesía*, Méx. 1983, 1a. edición: Presencia Latinoamericana.
- MAGEE, Bryan. *Popper*, Méx. 1994, 1a. edición: Colofón.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*, Esp. 1983, 1a. edición: Sarpe. Colección: Los Grandes Pensadores # 12.
- _____ *Epistolario (1512-1527)*, Méx, 1990, 1a edición: FCE.
- _____ *Rimas, en Rime Ultimamente Stampate del vol VIII de Obras Completas*, Milán, Ita. 1805, 1a edición: Sociatá Tipografica De Classicci; versión en español: Edición Gamma, Tlaxcala, Méx, 1936, trad: Agustín Velázquez Chávez.
- MOSCOVISSI, Sergéi. *La Era de las Multitudes*, Paidós.?
- POPPER, Karl. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Arg. 1967, 1a. edición: Paidós. Colección: Biblioteca del Hombre Contemporáneo #182. 2 Tomos.
- _____ *Búsqueda sin Término (Una autobiografía Imelectual)*, Esp. 1993, 2a. edición: Tecnos.
- RABOTNIKOF, Nora. *Max Weber: Desencanto, Política y Democracia*, Méx. 1989, 1a. edición: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- RIVA PALACIO, Raymundo. (todos sus artículos citados).
- RULFO Juan. *Pedro Páramo*, Méx. 1975, 13a. reimpresión: FCE.
- RUNCIMAN, W. G. *Crítica de la Filosofía de las Ciencias Sociales de Max Weber*, Méx. 1976, 1a. edición: FCE.
- SAVATER, Fernando. *La Ética como Amor Propio*, Méx. 1988, 1a. edición: Conaculta. Colección: Los Noventa # 59.

- _____ *Ética para Amador*, Esp. 1992, 1a. edición: Planeta.
- _____ *Invitación a la Ética*, Esp. 1986, 1a. edición: Anagrama.
- _____ *Para la Anarquía y otros enfrentamientos*, Esp. 1984, 1a. edición: Ediciones Orbis. Colección: Biblioteca de Política, Economía y Sociología #3.
- _____ *Diccionario Filosófico*, Esp. 1996, 1a. edición: Planeta.
- _____ "Al respecto de Ética para Amador" en *La Jornada*, 7 de julio de 1991.
- _____ "Ciencia, Tecnología y Sociedad", ponencia para el *Coloquio de Invierno*, 11 febrero 1992, Ciudad Universitaria, México.
- _____ "Lo menos que puede decirse" en revista *Dominical* de *La Jornada*, 14 de junio de 1992.
- _____ "Perplejidad y Responsabilidad del Intelectual", en *Vuelta* #100, marzo de 1985.
- WEBER, Max. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Esp. 1985 1a. edición: Ediciones Orbis. Colección Biblioteca de Política, Economía y Sociología #6.
- _____ *Sociología de la Religión*, Arg. 1978, 1a. edición: La Pléyade.
- _____ *El Político y el Científico*, Méx. 1991, 2a reimpresión: Alianza.
- ZABLUDOVSKY, Gina. "Max Weber", en *La Sociedad a Través de los Clásicos*, Méx. 1988, 1a edición: Dirección General de Extensión Académica, UNAM.
- ZWEIG, Stefan. *Freud*, Méx. 1980, 1a. edición: Diana.