

centro mundial de estudios humanistas

perspectivas humanistas

Anuario 1996

Índice

Nota del Centro Mundial de Estudios Humanistas

1.- El Principio Antrópico y el surgimiento de la centralidad del observador en algunos de los recientes desarrollos de las ciencias físicas --- Pietro Chistolini / Salvatore Puledda.

2.- Humanismo y Democracia --- Vadim Zagladin.

3.- La concepción humanista del mundo y los problemas del desarrollo social en vísperas del siglo XXI --- V. T. Pulyaev.

4.- Lo estable y lo inestable como factores políticos del proceso de modernización -- Boris Koval / Serguei Semenov.

5.- La crisis global contemporánea. Aspectos cronopolíticos de su superación --- Boris Koval.

6.- Tendencias humanistas en la Rusia de hoy --- Serguei Semenov.

7.- La no violencia tolstoyana. La mirada de nuestro tiempo --- Boris Koval.

8.- La autoconciencia moral como fenómeno histórico --- Akop Nazaretyán.

9.- Sobre el Humanismo Cristiano --- Antonio Viñayo González

10.- Occidente y los Derechos Humanos --- Fernando García.

11.- El Nuevo Humanismo y la actividad de la Internacional Humanista --- Hugo Novotny

12.- El Humanismo Universalista y la búsqueda de la presencia humana --- Jaime Montero Anzola.

NOTA DEL CENTRO MUNDIAL DE ESTUDIOS HUMANISTAS

Nuestro Centro ha realizado a lo largo de 1996 numerosas tareas. Una de ellas ha sido la publicación del Diccionario del Nuevo Humanismo. Esta obra, sin embargo, sigue en desarrollo y tal vez hacia 1998 contemos con un trabajo más completo y enciclopédico.

Se ha producido un nutrido intercambio entre especialistas de la Culturología y la Politología. También en las conferencias y debates realizados han comenzado a aparecer nuevas preocupaciones en el campo de las ciencias físico naturales y en Filosofía. En el presente volumen tenemos algunos ejemplos de esto representados por la investigación del principio Antrópico en Cosmología y Física y por un ensayo referido a la investigación filosófica de ciertos tópicos de la Psicología humanista. Esto nos ha motivado a titular a este Anuario número 3 como "Perspectivas Humanistas" dando a entender con ello que los enfoques posibles de esta corriente son múltiples e interdisciplinarios.

Los doce trabajos que ponemos a disposición de nuestros lectores son ciertamente variados y, en algunos aspectos, colisionan entre sí. De todas formas, no obstante la diversidad temperamental de los expositores, no obstante la diferencia de puntos de vista, estamos seguros que existe un común denominador de probidad intelectual.

Moscú, Marzo de 1997.

El Principio Antrópico y el surgimiento de la centralidad del observador en algunos de los recientes desarrollos de las ciencias físicas

Pietro Chistolini / Salvatore Puledda
Istituto Superiore di Sanità, Roma

... la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy.
José Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*

El Principio Antrópico constituye una nueva formulación, desde el punto de vista científico, de la relación que existe entre el ser humano y el universo. Este principio surge en los años 70 en el ámbito de la Cosmología a partir de un grupo de científicos de distintas escuelas y nacionalidades.

El significado, la validez y la capacidad heurística del P.A. produjeron inmediatamente un encendido debate que en poco tiempo superó el círculo de especialistas para llegar a otras categorías de intelectuales, como filósofos y políticos, y hoy al público culto.

Este marcado interés y la fuerte controversia se deben probablemente al hecho de que las implicaciones de este principio tuvieron resonancia en campos muy alejados de la Cosmología. El P. A. - al menos en algunas de sus formulaciones definidas como "fuertes" - constituye efectivamente la superación y hasta podríamos decir la inversión de la visión tradicional de la relación entre el ser humano y el cosmos que la ciencia ha elaborado durante los últimos siglos y que ha pasado a formar parte del sistema de creencias básico de Occidente. Dado que en esta área cultural la ciencia detiene la función de "fábrica de la verdad", que anteriormente y con otras formas era prerrogativa de la religión, no es sorprendente que un cambio profundo de los principios fundamentales que sostienen su visión del mundo y su Cosmología tenga una tal repercusión en otros ámbitos del saber.

En la Cosmología científica tradicional, de matriz positivista, el ser humano - entendido como ser puramente natural, como un fenómeno zoológico- representa una suerte de producto secundario e innecesario de la evolución de la materia. Esta visión considera a la conciencia como el resultado de una estructuración compleja de la materia, como producto de organizaciones moleculares específicas que se han ido constituyendo durante millones de años por mutaciones casuales y por selección en función de las condiciones ambientales dadas. El proceso evolutivo de la materia, desde el *Big-Bang* hasta el ser humano, es considerado un proceso puramente casual, sin finalidad alguna, determinado por el caso y la

férrea necesidad de leyes físicas (1). Según el Segundo Principio de la Termodinámica -que todavía representa uno de los ejes centrales de la visión científica actual - existe una dirección irreversible en la evolución del universo, siempre que éste sea concebido como un *sistema termodinámicamente cerrado* (2). Una tal evolución llevará necesariamente, aunque no se sepa cuando, a la así llamada "muerte entrópica", es decir a la desaparición de todo orden, de toda estructura organizada, a una situación indiferenciada en la que todas las partículas constituyentes de la materia se encontrarán en la misma situación energética.

Por el contrario, algunas de las formulaciones "fuertes" del P.A. sugieren que la conciencia no es el resultado casual de la evolución de la materia, sino el punto de llegada de una historia cósmica que apuntaba precisamente a ese fin. Es decir que si el universo ha ido evolucionado hasta ser lo que hoy es porque de ese modo ha dado lugar al surgimiento de la conciencia. Más aún, para algunos sostenedores del P.A. el universo no es otra cosa que una especie de ruina, de residuo, testigo de un proceso evolutivo cuya máxima expresión es hoy el ser humano (o cualquier otra forma de vida consciente e intencional que eventualmente exista en el universo).

Lógicamente, la novedad y ciertas formulaciones extremas del P.A. tienden a producir una gran irritación entre aquellos científicos que se mantienen firmemente plantados en la visión positivista y que lo consideran un imprevisto salto hacia atrás en el desarrollo lineal y bien ordenado de la ciencia. Sin embargo, si lo analizamos detenidamente, el P.A. puede considerarse, en el campo de la Cosmología, una de las consecuencias de la crisis del *paradigma* de la física clásica (3) y de la formulación de la mecánica cuántica de los años 30 de este siglo.

Como sabemos, con la aparición de la mecánica cuántica se asiste a una transformación radical del significado de las leyes físicas que dejan de ser deterministas, como lo eran en la física clásica, para pasar a ser probabilistas. Además -y éste es el aspecto que más nos interesa destacar aquí- el observador, o sea la conciencia humana, adquiere una función *activa* con respecto al fenómeno que observa, es más, una función que será decisiva para la existencia misma del fenómeno. Por el contrario, en la física clásica el observador se reduce a una figura impersonal, a un concentrado de "atención pura" con la única función de examinar al fenómeno sin interferir con él.

En otras palabras, con la formulación de la mecánica cuántica (o al menos con la interpretación que de ella dio la Escuela de Copenhague) se enfrentan, en campo científico, dos posiciones distintas con respecto a la relación entre conciencia humana y mundo natural y a la función de la conciencia en la práctica de la ciencia. En una, la conciencia es un fenómeno natural si bien complejo, que en la práctica científica tiene la función de *reflejar pasivamente* los demás fenómenos naturales cuyas leyes están dadas *a priori*, existen desde siempre, están inscriptas en el universo. Desde la óptica de la mecánica cuántica, la conciencia *constituye*

activamente las leyes físicas que, por consiguiente, se consideran el resultado de un vínculo inseparable, de una *interacción* entre conciencia y mundo (4).

Ya a partir de sus formas "débiles", el P. A. postula esta unión indisoluble entre el cosmos y la conciencia que lo observa, trasladando así este aspecto central de la mecánica cuántica al campo de la Cosmología. Pero en sus formas "fuertes", admitiendo que la aparición de la conciencia humana sea una suerte de culminación en la evolución del universo, el P. A. supera esta relación e introduce aspectos que podríamos definir "humanistas".

Para comprender mejor todo esto, y sin necesariamente entrar en detalles, es preciso trazar una breve historia de cómo se va modificando la visión científica y *la función del observador* a medida que avanzan las fronteras de la física en el mundo atómico y subatómico. Al término este rápido *excursus*, analizaremos con mayor profundidad las distintas formulaciones del P.A. Utilizaremos aquí un lenguaje no técnico, que corresponde a una exposición divulgativa, aunque no sea completamente adecuado.

El rol determinante del observador en la mecánica cuántica

A fines del 800, cuando el entusiasmo positivista alcanzaba su apogeo, las bases teórico-experimentales, que eran la referencia de todo conocimiento sobre el mundo, se reducían a la mecánica de Newton y las ecuaciones de Maxwell del campo electromagnético. Y sin embargo se creía poder dar una respuesta a todas las preguntas, se creía que se había llegado a conocer los fundamentos! Una tal ambición fue rápidamente redimensionada y a partir del 900 se han sucedido una serie de pequeñas y grandes revoluciones.

La teoría de la relatividad restringida de Einstein (1905) llevó a redefinir completamente el concepto de espacio y de tiempo. Es precisamente en esta teoría, y en particular en la discusión sobre la idea de *contemporaneidad*, que reaparece el *observador* como uno de los temas ineludibles de la reflexión sobre los conceptos físicos fundamentales, como lo son el espacio y el tiempo. Einstein observa que dos eventos se pueden considerar *contemporáneos* no en sentido absoluto -como si se dieran en una suerte de tiempo objetivo que marca su acontecer- sino sólo en relación a un observador colocado en un determinado sistema de referencia espacial. Esos mismos eventos resultarían *no contemporáneos* para otro observador situado en otro sistema de referencias.

Pero es sobre todo con la mecánica cuántica que desaparece la idea de un observador independiente del fenómeno observado. La mecánica cuántica es la teoría que describe el comportamiento de sistemas físicos a partir del mundo atómico y subatómico. Es una teoría que funciona, que ha sido comprobada y que ha entrado en nuestros hogares con los transistores, los circuitos integrados, el láser, etc. Sin embargo, sus fundamentos están muy alejados, no sólo del sentido común, sino también de la tradición del pensamiento científico. Las consecuencias

de algunos de sus principios básicos generan aún hoy una cierta perplejidad y necesitan un ulterior esclarecimiento.

Por lo que hoy sabemos, los fenómenos naturales están gobernados por cuatro interacciones (fuerzas) fundamentales: I) la fuerza de gravedad como se la entiende en las ecuaciones de la *Teoría general de la relatividad* de Einstein, II) la fuerza electromagnética que describe, por ejemplo, todas las reacciones y los enlaces químicos, III) la fuerza nuclear fuerte, responsable de las fuerzas de corto alcance que legan a los componentes de los núcleos atómicos, y IV) la fuerza nuclear débil, de origen subatómico, responsable, por ejemplo, del decaimiento del neutrón libre. La últimas tres interacciones siguen las leyes de la mecánica cuántica.

En la mecánica cuántica, los conceptos tradicionales de posición, velocidad, trayectoria, tiempo y energía pierden su significado ordinario, se transforman completamente y adquieren una valencia probabilista. El conjunto de tales conceptos define el estado físico de cualquier sistema (un protón, un átomo, un árbol, un gato, una estrella, el universo entero, etc.). El sistema físico en su totalidad es representado por una función matemática llamada *función de onda*, que describe todos los estados en los que potencialmente se podría encontrar dicho sistema antes de que un observador efectúe una medición. En ese momento se registra lo que se conoce como *reducción del paquete de ondas*, es decir, el sistema adopta sólo uno de todos los estados posibles: precisamente aquél que el observador detecta. Utilizando la analogía sugerida por Einstein, sería como tirar un par de dados. Antes de lanzarlos hay una posibilidad en 36 de obtener el número 2, una posibilidad en 6 de obtener el número 7 y así siguiendo para los números que van del 2 al 12. Al lanzar los dados obtendré sólo uno de todos los valores posibles. Al observador no le queda más que medir la probabilidad de obtener un cierto resultado y la mecánica cuántica provee las ecuaciones para calcular teóricamente tal probabilidad. Se trata de una concepción no determinista, sino probabilista, en la cual el observador juega un rol decisivo en el momento en que realiza la medición. "No existe el fenómeno si no hay un observador", decía uno de los padres de la física cuántica, el danés N. Böhr. Y J. A. Wheeler, uno de los más renombrados físicos contemporáneos, afirma que la enseñanza más significativa de la mecánica cuántica es que la realidad se define en base a las preguntas que nos hacemos.

Desde el momento mismo de su presentación, la mecánica cuántica generó un continuo y profundo debate. Sin embargo, la mayoría de los físicos ha preferido adoptar la actitud de ignorar los problemas conceptuales que plantea y la ha utilizado simplemente como un instrumento útil para realizar previsiones teóricas, como una especie de "galera mágica", aun a la luz de una serie de aparentes paradojas entre las cuales es digna de mención la célebre *Paradoja de Einstein, Rosen, Podonsky*.

Consideremos cualquier proceso físico en el cual se generan dos partículas idénticas que se alejan una de otra a la misma velocidad pero en dirección

opuesta. Se ha comprobado experimentalmente que cuando una de ellas llega al detector de partículas no sólo se produce la "reducción" de su función de onda, sino que también, "instantáneamente", la otra partícula sufre una suerte análoga aunque se encuentre a años luz de distancia. En otros términos, una única función de ondas describe el sistema constituido por las dos partículas hasta el momento en que se efectúa la observación. Cuando se detecta a una de ellas, se produce la "reducción" de toda la función de onda, con lo que también la otra partícula -por más alejada que esté- se encontrará "instantáneamente" en un estado bien preciso y complementario con respecto a la primer partícula. La pregunta que inmediatamente surge es: ¿Qué es lo que permite a las dos partículas, independientemente del espacio recorrido, mantener un recuerdo del origen común? En el universo que nos rodea hay una continua agregación y disgregación de materia: ¿deberíamos por lo tanto pensar que toda cosa en el universo está de alguna manera relacionada con todo lo demás? Y ¿qué tiene de tan especial la observación consciente de un ser humano como para influir sobre un vínculo que opera a escala cósmica?

"No lo sabemos, y no nos interesa saberlo, porque de todas maneras la mecánica cuántica nos permite calcular exactamente el estado de cualquier sistema físico." Esta es la desconcertante -y para nosotros insuficiente- respuesta que dan muchos físicos. Lo que nos parece evidente es que ya no se puede dejar de reconocer el rol fundamental del observador en la mecánica cuántica y que cualquier intento de elaborar una teoría sub-cuántica difícilmente podrá ignorar, en manera explícita, el acto intencional de la observación.

El Principio Antrópico

En los años 30 el famoso físico P. Dirac descubrió que existía una singular relación matemática, una "extraña coincidencia", entre magnitudes físicas muy diferentes entre sí. Él notó que la raíz cuadrada del número estimado de partículas presentes en el universo observable es igual a la relación entre fuerza electromagnética y fuerza gravitacional entre dos protones. Esta relación es sorprendente porque se da entre dos cantidades muy diversas entre sí: mientras la relación entre las fuerzas electromagnética y gravitacional es una constante universal que no cambia en el tiempo, el número de partículas en el universo observable varía en función de la evolución del universo mismo, en función del momento en que realiza la observación. La conclusión de Dirac fue que la relación entre estas dos fuerzas no era constante, sino que cambiaba de acuerdo a los tiempos cosmológicos y que, por lo tanto, había que revisar algunas de las leyes fundamentales de la física.

A finales de los años 50, R. H. Dicke demostró que las conclusiones a las que había llegado Dirac no eran correctas (5). La sorprendente coincidencia descubierta por Dirac no era verdadera en absoluto, sino que se verificaba solamente en una fase precisa de la evolución de las estrellas y de la historia del universo, una fase que corresponde a una específica abundancia de algunos

elementos atómicos -sobre todo carbono- que son los constituyentes básicos de los organismos vivos. Dirac, como cualquier otro físico, no podía sino constatar esta aparente coincidencia ya que está asociada a procesos evolutivos que han llevado a la aparición de formas vivientes basadas en la química del carbono.

De este modo Dicke haría la primera enunciación del Principio Antrópico débil, denominación con la que se lo conoce a partir de la definición dada 1986 por J. D. Barrow y F. J. Tipler (6):

Los valores observados de todas las magnitudes físicas y cosmológicas no son igualmente probables. Por el contrario, tales magnitudes asumen valores específicos para satisfacer el requisito de que existan lugares donde se pueda desarrollar la vida basada en el carbono y el requisito de que el universo sea lo suficientemente viejo como para que esto ya haya sucedido.

El P. A. débil no es un principio cognoscitivo sino simplemente un principio metodológico que nos puede ser útil para evitar errores de interpretación y de generalización en nuestras observaciones, y para definir claramente el alcance y el contexto de las mismas. Nos está diciendo que ninguna teoría cosmológica podrá ignorar el proceso que ha cumplido el universo para llegar hasta nosotros. Nosotros somos parte de este proceso y nuestro modo de ver las cosas está condicionado por todo lo que ha ocurrido en tiempos cosmológicos. Nosotros observamos al universo desde una ventana temporal bien delimitada en la historia del universo mismo, y esa ventana no podía existir antes de que se dieran las condiciones para nuestra existencia.

Digámoslo de otro modo, utilizando otro punto de vista: para investigar el mundo físico y el cosmos el hombre ha potenciado su capacidad perceptual explorando, por ejemplo, otras longitudes de onda además de las correspondientes a la luz visible: el infrarrojo y el ultravioleta, hasta incluir a todas las ondas electromagnéticas, desde los rayos X a las ondas radio; ha lanzado telescopios en órbita más allá de los límites de la atmósfera. O sea, ha tratado de obtener respuestas que no dependiesen de su percepción limitada. Pero en esta tentativa de eliminar toda influencia del observador, el hombre ha llegado a un límite, que el P. A. débil señala y que reside en el hecho de que su propia vida se basa en la química del carbono. El carbono, así como el oxígeno y el fósforo, también fundamentales para la vida, son átomos relativamente pesados cuya formación ha requerido procesos que se han desarrollado a escala cosmológica.

Según las teorías actualmente aceptadas, hace unos 17.000 millones de años, el universo comienza con el *Big-Bang*, la explosión primordial -una *singularidad*, una *fluctuación cuántica del espacio-tiempo*, como la llaman- que se produjo cuando toda la materia estaba concentrada en un punto. La temperatura y la densidad eran altísimas. Inicialmente se formaron sólo átomos de hidrógeno y helio. Los efectos de la explosión, según esta teoría, son visibles aún hoy y el universo

continúa expandiéndose. En tanto, mientras la temperatura disminuía y la materia se densificaba, se formaron nubes de gas bajo la acción creciente de la fuerza de gravedad hasta alcanzar densidades de una magnitud tal capaz de producir la fusión de los núcleos atómicos. Se formaron así las primeras estrellas en un sorprendente equilibrio entre la fuerza de gravedad implosiva y la energía nuclear explosiva liberada por la fusión. Además de energía, la fusión determinó la constitución de todos los demás núcleos atómicos, entre los cuales, los núcleos de carbono. El ciclo de estas estrellas de primera generación terminó cuando se consumió todo el combustible nuclear y la fuerza de gravedad se impuso, haciéndolas colapsar y provocando su explosión final. Los átomos que se habían producido en el crisol estelar se diseminaron y comenzó un nuevo ciclo, con otras estrellas, entre ellas nuestro Sol, y alrededor de las estrellas, planetas, entre ellos nuestra Tierra.

El origen y la evolución del universo según la *teoría estándar* del *Big-Bang* que hemos apenas esbozado se pueden describir más rigurosamente recurriendo a las ecuaciones fundamentales de la física. Aún hoy se está intentando formular teorías cuánticas de la fuerza gravitacional; una de sus principales aplicaciones podría ser explicar los primeros instantes del *Big-Bang*.

La cuatro fuerzas fundamentales que mencionamos anteriormente dependen de algunas constantes universales, más precisamente: la velocidad de la luz, la constante de gravitación universal, la constante de Planck, la constante de Hubble, la carga del electrón, la masa del electrón, etc. El valor numérico de todas estas constantes ha sido determinado empíricamente, es el resultado de mediciones experimentales, es decir, no deriva de leyes formales, de leyes universales, como el número π -la relación entre la circunferencia y el diámetro de un círculo- que es una cantidad abstracta definida en términos puramente matemáticos.

No existe hasta hoy una teoría exhaustiva de la cual se puedan derivar los valores de las constantes fundamentales. Pero el P. A. débil da indicaciones que vinculan a los valores que tales constantes pueden asumir, en el sentido de que éstos deben ser compatibles con nuestra existencia, con la vida basada en el carbono.

A este punto podemos preguntarnos qué pasaría, o qué habría pasado, si las constantes fundamentales tuvieran valores diferentes a los que conocemos. Podemos prever qué tipo de universo tendríamos si a esas constantes se les atribuyeran valores mínimamente distintos de los valores medidos. El resultado de estos cálculos muestran que la evolución del universo se alteraría completamente y, en práctica, no se darían las condiciones que han dado origen a la vida en la Tierra. Una menor densidad de materia, por ejemplo, no habría permitido la formación de las estrellas; viceversa, una densidad mayor habría generado agujeros negros y no estrellas. Y suponiendo que las estrellas se formaran, una diversa intensidad de las fuerzas gravitacionales o nucleares habría trastocado catastróficamente hasta impedirlo ese delicado equilibrio entre gravedad y fuerza nuclear que permite que la estrella dure el tiempo necesario para producir la

sustancia de la cual estamos hechos o para dar energía a un planeta como la Tierra para que en él se desarrolle la vida.

Limitándonos al ámbito cosmológico, la lista de propiedades antrópicas sin las cuales la vida no podría existir es impresionante (7). Veamos algunos ejemplos.

Consideremos los protones, los electrones y los neutrones. Si improvisamente la masa total del protón y del electrón aumentara un poco con respecto a la masa del neutrón, el efecto sería devastador: el átomo de hidrógeno se volvería inestable, todos los átomos de hidrógeno se disgregarían inmediatamente en forma de neutrones y neutrinos; sin carburante nuclear, el sol colapsaría; todas las demás estrellas seguirían la misma suerte.

Otro ejemplo. Los átomos de oxígeno y carbono existen en proporción similar en la materia viviente y, a escala más amplia, en todo el universo. Es posible imaginar la vida en un universo con un discreto desequilibrio entre oxígeno y carbono, pero un desequilibrio muy grande impediría su existencia. Rocas y suelos con un fuerte exceso de oxígeno quemarían cualquier sustancia química hecha de carbono con la que entrasen en contacto.

En 1974 B. Carter sostenía que detrás de esta serie notable de coincidencias antrópicas debía existir algún principio (8) e introdujo el Principio Antrópico fuerte que, según Barrow y Tipler, se define así (9):

En algún estadio de su historia, el universo debe poseer aquellas propiedades que permiten que la vida se desarrolle.

Mientras el P. A. débil da una regla de selección para nuestras observaciones (nuestro modo de percibir el universo depende también del hecho de que nuestra vida está basada en el carbono y que éste se tiene que haber formado en el universo), el P. A. fuerte afirma además que las leyes fundamentales y el universo mismo deben ser como son para que surja la vida. Entre todos los universos posibles vivimos precisamente en el que nos permite existir. De no ser así, no podríamos estar contando el cuento. No se trata de una tautología, sino del testimonio de un evento que, a nivel teórico es extremadamente improbable: se estima (10) que la probabilidad de que el universo tenga la configuración que hoy presenta, considerando sólo las posibles condiciones iniciales en el momento del *Big-Bang*, es una en un número tan grande que si asociáramos un cero a cada protón, a cada electrón y a toda otra partícula existente en el universo entero, éstas no bastarían para escribirlo.

Frente a una cifra tal, hay quienes otorgan a este hecho un significado no casual y ven al P. A. fuerte como la expresión de un proyecto, de una *teleología* (es decir, una finalidad) en la historia del universo: toda la evolución cósmica estaría orientada, desde sus albores, a la aparición de la vida y la conciencia.

Hay quien va más allá y ve en el P. A. fuerte la confirmación "científica" de ideas y creencias religiosas tradicionales. Se ha llegado al punto de recurrir al principio en tratados de teología para justificar antiguas cosmologías en una mezcla de ciencia y religión, en la que una queda supeditada a la otra. Implícitamente (y a veces en forma explícita) se sostiene que los modelos elaborados en física, sobre todo si se refieren al génesis del universo, deben ser compatibles con los esquemas teológicos.

Esta línea interpretativa no es la única. Extendiendo los principios de la mecánica cuántica a nivel cosmológico, J. A. Wheeler formuló una versión del P. A. llamada "participatoria" según la cual el universo mismo no existe independientemente del observador (11). En otras palabras: sin observador no existen leyes físicas. Esta afirmación deriva evidentemente de la interpretación de la mecánica cuántica según la escuela de Copenhague. Wheeler estaba absolutamente convencido de que cualquier teoría física futura no podría no incluir el rol activo del observador. Para usar sus palabras, el físico no es simplemente un observador, sino un "participante" que en su exploración del universo da existencia a lo que observa.

Cabe decir también que muchos critican al P. A. porque -dicen- da demasiada importancia al ser humano. Pero estos críticos no parecen darse cuenta de que, del otro modo, se llega al extremo de privilegiar injustificadamente al caso, y esto es precisamente lo que hacen.

De todas formas, no podemos ignorar que también el caso sigue reglas bien precisas, como demuestra el debate acerca de la mecánica cuántica. Y entonces, uno se pregunta por qué el caso cumple con ciertas leyes y no con otras. Si se recurre al caso para evitar las implicaciones del P. A. fuerte no se hace otra cosa que transferir los mismos interrogantes al campo del cálculo de probabilidades, sin resolver nada en definitiva.

Vale la pena, para aclarar este punto, hacer una breve digresión sobre el concepto de probabilidad, que -como hemos visto- es tan importante en la mecánica cuántica, pero que está presente en todos los sectores de la ciencia, desde los sistemas complejos a las teorías de la evolución de las especies biológicas.

Las interpretaciones corrientes del concepto de probabilidad demuestran que no tiene sentido hablar de probabilidad *objetiva*, que la probabilidad no es simplemente una abstracción matemática o algo que se pueda reducir a la observación o al dato empírico. Hoy se está afirmando una concepción *subjetivista* de la probabilidad que se puede ejemplificar con las palabras del matemático B. De Finetti (12): "No tiene sentido hablar de la probabilidad de un evento sino sólo en relación al conjunto de conocimientos de los que dispone una persona". Se quisiéramos definir una probabilidad *objetiva* deberíamos decir que es "0" si el evento no se produjo y "1" si el evento tuvo lugar. Pero dado que no podemos saber si el evento se verificará, no nos queda más que "estimar" tal probabilidad en base a nuestros conocimientos, nuestras expectativas, nuestro patrimonio cultural, histórico, social y biológico.

Conclusiones

¿Qué nos reserva el futuro? ¿Cuál será la evolución del universo según las teorías cosmológicas? ¿Qué podemos esperar de tales teorías?

De acuerdo al *modelo estándar* del *Big-Bang* hay dos tipos posibles de evolución según la cantidad total de materia presente en el universo: la expansión se detendrá y el proceso se invertirá hasta terminar en un catastrófico *Big-Crunch*, o la expansión continuará indefinidamente hasta la "muerte entrópica". En ambos casos, ningún tipo de vida biológica podrá sobrevivir. Pero la fantasía de los físicos nos ayuda nuevamente a salir del paso: se hipotiza que el hombre logrará adaptarse a esta condición extrema, transfiriéndose eventualmente a formas de vida no biológicas producto de la tecnología. Barrow y Tipler han generalizado esta idea en el Principio Antrópico final (13):

Sistemas inteligentes que elaboran información deberán aparecer en el universo, y una vez que lo hagan ya no morirán.

En estos últimos años la teoría del *Big-Bang* ha ido perdiendo popularidad y hay quien sostiene que será superada antes de que termine el siglo (14). Son muchos los hechos que esta teoría no logra explicar: la edad del universo, la notable homogeneidad de la radiación de fondo, el problema de la "materia oscura", la presencia de los quásars, etc.

La respuesta de los teóricos del *Big-Bang* a estos interrogantes ha sido introducir toda una serie de hipótesis *ad hoc* para adaptar mejor el modelo a los datos experimentales que se han ido acumulando desde los años 60 hasta hoy. Muchas de estas hipótesis son difíciles, si no imposibles, de verificar experimentalmente. En este sentido, no hay que olvidar -y este es un punto fundamental- que el criterio de verificación experimental galileano no es aplicable al universo en su totalidad. Desde afuera, se ven muchas analogías con la situación que se había dado durante el Renacimiento con la teoría tolemaica. En aquella época, para justificar las anomalías en el movimiento de los planetas, los teóricos reducían los modelos de sus órbitas alrededor de la Tierra a ciclos y epiciclos determinados *ad hoc* a fin de obtener movimientos compuestos que fueran compatibles con los que se observaban. Y esto continuó hasta que Copérnico propuso un modelo totalmente nuevo que al principio no era tan preciso como el tolemaico en términos de previsión. De hecho, ajustando bien los epiciclos, se habría podido reproducir perfectamente las órbitas planetarias, mientras que la simple teoría de Copérnico se basaba en órbitas circulares que tenían como centro al Sol. Era justamente la simplicidad lo que daba fuerza a la nueva teoría que, con la introducción de las órbitas elípticas de Kepler y gracias a la confirmación experimental con el telescopio de Galileo, terminó por suplantar a la vieja.

Visto el actual impasse, no es raro que en los últimos tiempos se hayan propuesto varias alternativas a la teoría *estándar*. En particular, se han rescatado y readaptado diversas variantes del modelo de universo *estacionario e infinito*.

Muchas de las coincidencias antrópicas que hemos mencionado (por ejemplo, aquéllas asociadas a la evolución estelar y a la formación del carbono) subsisten en estos nuevos modelos, mientras que sería muy difícil aplicar el concepto de "muerte entrópica" en un universo infinito. A decir verdad, aun en el modelo *estándar* de *Big-Bang* muchos consideran que no es exacto hablar de "muerte entrópica". Este concepto se asocia a una visión de la entropía del siglo XIX, ligada a la termodinámica clásica de los estados de equilibrio. Su modelo de referencia es el retículo cristalino con su orden, su regularidad, su equilibrio, pero también con su estaticidad. Sin embargo, el surgimiento de la vida en el universo, así como I. Prigogine lo ha puesto claramente en evidencia, es la demostración tangible de la manifestación del orden en estructuras "disipativas", caóticas, alejadas del equilibrio termodinámico, como lo son precisamente los organismos vivientes.

Están también los que piensan que una futura teoría podrá explicar las coincidencias antrópicas o simplemente redimensionarlas y reinterpretarlas, atenuando así su carga de excepcionalidad. De hecho, muchos físicos -en particular, los más ligados a la tradición positivista- tienen la esperanza de que se llegará un día a formular una teoría que, en modo abstracto y unívoco, dará los valores de las constantes universales y, posiblemente llegará a la ecuación final, independiente de las condiciones iniciales: la tan anhelada *Teoría del todo*. Pero una ecuación universal no implica necesariamente que las soluciones sean unívocas: sería muy difícil (en la práctica imposible) descender de lo universal a lo particular. Las modernas *teorías del caos* han mostrado la extrema sensibilidad de las condiciones iniciales, intrínsecamente indeterminadas, de cualquier sistema físico complejo. Hoy sabemos que ninguna computadora, por más potente que sea, y ninguna red de estaciones meteorológicas, por cuanto apretada, podrán formular previsiones del tiempo válidas a largo plazo. Nuestro sistema solar, que en tiempos pasados se utilizaba como metáfora de la regularidad, estabilidad y eternidad del universo (y que dio origen a la imagen del "Dios relojero" del racionalismo), hoy es considerado un sistema inestable, destinado a evaporarse, a disolverse, con los planetas que abandonan sus órbitas "eternas". La complejidad matemática de este sistema es tan grande que es imposible estimar cuándo se verificará un tal evento.

De todas maneras, una ecuación universal sería una teoría matemática, y por tanto, una teoría del "cómo" y no del "por qué". En cuanto teoría matemática del universo entero formulada por un ser que es parte integrante de ese universo, sería también una teoría del hombre, su ideador. Y por muy fascinante que sea a nivel estético, le faltará siempre un contexto externo donde insertarse -un meta-universo que permita su comprobación- y podrá sólo inducirnos a una actitud de muda y perpleja contemplación. El efecto psicológico y cultural de una tal teoría no sería neutro: sería el triunfo del caso, de la idea según la cual todo nace de la

nada y en la nada termina, donde el hombre -bizarro resultado del caso y la necesidad- no puede hacer otra cosa que asumir una posición irrelevante frente a la majestuosidad del universo.

En este sentido, cabe recordar las críticas que varios históricos y estudiosos de fenómenos culturales dirigieron a las generalizaciones cosmológicas del Segundo Principio de la Termodinámica efectuadas durante el siglo pasado y aún hoy vigentes en parte. La idea de "muerte entrópica" surge si se admite que el universo es un *sistema termodinámicamente cerrado*. Esta admisión no era (ni es) fácilmente justificable en términos teóricos y tampoco existían indicios experimentales que la respaldaran. No obstante, la noción de "muerte entrópica" se popularizó rápidamente y se transformó en casi un dogma que, partiendo de las cosmologías "científicas" del positivismo, llegó a nuestros días. Frente a extrapolaciones que no tienen nada de científico (si con este término se entiende la definición galileana de verificabilidad experimental), es lícito preguntarse cuáles son las bases pre-científicas que dan origen a teorías como la de la "muerte entrópica" o similares que la fantasía de los cosmólogos nos propone continuamente. Vale la pena recordar aquí la interpretación que O. Spengler da en *El ocaso de occidente* de la "muerte entrópica" formulada por von Clausius y otros eminentes químicos alemanes de la segunda mitad del Ochocientos. Para Spengler esta teoría no era más que la reproposición en ámbito científico de la antigua cosmología germánica de la Caída de los Dioses (*Goetterdaemmerung*) y del incendio del Walhalla, con los que se concluía trágicamente la vida del universo, cosmología que en aquel entonces se había puesto nuevamente de moda con las óperas de Wagner. Una base mitológica tan antigua e "irracional" se había insinuado subrepticamente en una teoría científica.

Tal vez se podría decir algo similar con respecto a las actuales Cosmologías. Hay quien nota que en la base de la teoría del *Big-Bang* hay un modelo mítico bastante evidente -el *Génesis* bíblico- y la obstinación con que se la defiende más allá de las pruebas experimentales puede ser considerada un claro indicio de que nos encontramos frente a una creencia de carácter pre-científico. Sea como fuere, la discusión teórica sobre las actuales Cosmologías, visto la dificultad de obtener pruebas experimentales, corre el riesgo de transformarse en algo parecido a las disputas teológicas medievales.

En tanto, el Principio Antrópico -en todas sus variantes- sugiere que toda teoría física futura no podrá no tener en cuenta al rol del observador en modo explícito. Como hemos dicho más de una vez aquí, la centralidad del observador, es decir, de la conciencia humana, parece ser una constante que está surgiendo en varios campos de las ciencias físicas.

Notas.

1.- Cfr. la presentación de carácter divulgativo de este modo de entender la evolución biológica que J. Monod hace en *Le hazard et la nécessité*, París 1970.

- 2.- Por "sistema termodinámicamente cerrado" se entiende un sistema que no intercambia ni materia ni energía con el exterior.
- 3.- El sentido que aquí se da al término *paradigma* es el que adopta T. S. Kuhn en su famoso ensayo de 1961 *La estructura de las revoluciones científicas*, para denotar "ciencia normal" aceptada en un determinado momento histórico por un grupo de investigadores o por toda la comunidad científica.
- 4.- Cfr. sobre este punto las tesis de algunos de los más grandes teóricos de la mecánica cuántica, N. Bohr, W. Heisenberg, E. Schroedinger, y M. Born.
- 5.- R. H. Dicke, *Nature* **192**, pág. 440 (1961); *Rev. Mod. Phys.* **29**, págs. 355 y 363 (1977).
- 6.- J. D. Barrow y F. J. Tipler, *The anthropic cosmological principle* (Oxford University Press, N.Y. 1986), pág. 16.
- 7.- Cfr. J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit.
- 8.- B. Carter, en *Confrontation of cosmological theories with observation*, ed. M.S. Longair (Reidel, Dordrecht, 1974), pág. 291.
- 9.- J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit., pág 21
- 10.- R. Penrose, *The emperor's new mind* (Oxford University Press, 1989)
- 11.- J. A. Wheeler, en *Fundamental problems in the special science*, ed. R.E. Buts y J. Hintikka (Reidel, Dordrecht, 1974), pág. 3; en *The nature of scientific discovery*, ed. O. Gingerich (Smithsonian Press, Washington, 1975), págs. 261-296 y 575-587.
- 12.- B. De Finetti, *La filosofia della probabilità* (Il saggiatore, Milán, 1995), pág. 64.
- 13.- J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit., pág. 23.
- 14.- Cfr. E. J. Lerner, *The Big Bang never happened* (Times Books, 1991).

Humanismo y Democracia

Académico
Vadim Zagladin
Moscú, Diciembre de 1996.

El humanismo como idea y en determinado sentido como ideal; como actitud vital del Hombre y como comportamiento, correspondiente a tal actitud, es uno de los fenómenos más importantes y tal vez, en última instancia, determinantes de la vida social. Creo posible afirmar que el humanismo es en esencia su más alto valor. Pero las relaciones sociales respecto de él recuerdan al flujo y reflujo marinos.

La última década es una nueva pleamar. Una nueva ola de interés hacia el humanismo, su contenido y su concreción práctica. Por qué? Evidentemente porque el peso y la injusticia de la existencia humana, la propagación de los standards de comportamiento antihumanistas precisamente ahora, al final del siglo XX se han vuelto aguda, dolorosamente perceptibles. Porque en la situación de crecimiento exponencial de la masa de dolor y sufrimiento de la gente, la necesidad de humanismo adquirió un carácter candente. De aquí, evidentemente, el surgimiento del Movimiento Humanista, cuya actividad refleja esta necesidad y junto con ello la materializa en su propia práctica.

En lo que hace al segundo concepto introducido en el encabezamiento de este artículo, la democracia, es posible afirmar que existe desde siempre (como mínimo desde los tiempos de la Antigua Grecia). En este caso no el concepto, sino el contenido depositado en él, ha estado sometido a cambios fluctuantes.

Ahora, en los últimos años, la democracia - el concepto mismo, o más exactamente, el término - no sólo existe, sino que se ha convertido además en divisa (cuando no en fórmula mágica) para las más diversas, ambiguas y encontradas corrientes sociales, movimientos, partidos y líderes. Quién no se refiere a la democracia como su "símbolo de fe"! Y quién no anuncia su intención de extender por todas partes y por todos los medios posibles la democracia, a la vez que lleva a la práctica un accionar que no tiene nada en común con su real, verdadero y, mejor aún decir, **debido** contenido!

Por qué debido? Evidentemente porque la necesidad de democracia, esto es de otorgar a los pueblos mismos el "demos" del poder, para la resolución de los problemas madurados y sobremadurados de la actualidad, también se ha vuelto vital y dramáticamente perceptible. Porque los regímenes políticos (los más diversos) que se presentan a sí mismos como modelos de democracia sufren hoy una crisis, precisamente una crisis de su identidad democrática.

En los últimos años se han alcanzado logros indiscutibles en la investigación de la historia del humanismo, en la elaboración de su concepción actual, en la profundización de sus criterios (tanto en el plano teórico como en la acción práctica). De todos modos hoy se está aún lejos de comprender cabalmente al humanismo como un imperativo de supervivencia y del normal desarrollo del género humano, el humanismo no está aún arraigado en la conciencia masiva.

Por el contrario, al cabo de estos mismos años en muchos países ocurrieron revoluciones democráticas, fueron derrotados regímenes totalitarios, dictatoriales; sin embargo, llevaron estas revoluciones a la afirmación de la democracia en los hechos? Ha triunfado en los países donde tuvieron lugar tales revoluciones, el poder del pueblo? Esta es una pregunta, cuya respuesta se vuelve, parece, cada vez más incierta. Los hechos en este sentido son conocidos, no voy ahora a recordarlos, esto nos llevaría demasiado lejos del propósito de este artículo.

Considero que no será una afirmación errada decir que tanto en los estados más democráticos - más precisamente, en aquellos que se consideran tradicionalmente como tales -, como en las nuevas democracias - esto es, en aquellos países que han vivido recientemente revoluciones en esencia democráticas -, la democracia **real**, el verdadero poder popular, así como no existió aún hoy no existe. Y una de las causas principales de esto radica en que ninguna de las democracias actuales es humanista. **La unión de democracia con humanismo no ha ocurrido aún en ningún lugar. Y en muchos casos la separación entre ellos no sólo no disminuye, sino que continúa ampliándose.**

La consideración mencionada puede, claro, ser discutida. Pero estoy convencido: la correlación, más exactamente, la interrelación, y más precisamente aún, la interpenetración entre democracia y humanismo es uno de los problemas radicales y, hasta tanto esto no se resuelva, no podrán ser teóricamente comprendidas ni, menos aún, plenamente realizadas en la práctica social estas dos grandes posibilidades de la historia.

El Movimiento humanista con justeza diferencia el comportamiento humanista de la concepción del mundo humanista (no quiero aquí utilizar la palabra "ideología", ya que hasta hoy la ideologización de cualquier visión de la vida ha llevado a su instrumentalización y posteriormente a la consiguiente utilización con fines, demasiado frecuentemente, mal intencionados; especialmente cuando la ideología se convirtió en "religión estatal"). Claro que cualquier comportamiento es mucho más eficaz cuando se concreta sobre la base de principios conscientes. Sin embargo, precisamente el comportamiento humanista es viable y se realiza espontáneamente en conjuntos humanos significativos porque, independientemente de su comprensión teórica, ante todo corresponde a la esencia interior del Ser humano, del Género humano, de sus verdaderas necesidades vitales.

Lo dicho no es contradictorio con que el contenido del humanismo, racionalmente evaluado y formulado teóricamente, tanto como el comportamiento humanista, en gran parte se contraponen a las tradiciones y hábitos surgidos en los tiempos de la existencia cavernícola del hombre y posteriormente arraigados, incluso a nivel político.

Pues la evolución positiva de la existencia humana en amplio grado (si no en el mayor) ha consistido en que su sujeto - la gente - aunque de un modo lento y complejo ha ido superando los instintos cavernícolas (y en mucho todavía animales) y alcanzó así la comprensión del valor de la vida, la igualdad de todos los seres humanos, la inevitabilidad de la libertad del pensamiento y de la fe, impregnándose de tolerancia hacia la diversidad de la vida, llegando a la conclusión de lo vicioso de la violencia.

Esta evolución, la asimilación de los fundamentos del comportamiento humanista, repito, fue y en mucho aún lo es, un proceso espontáneo por lejos no completado, no habiéndose conformado en la conciencia social la percepción y adopción de los principios del humanismo.

En muchos aspectos la sociedad en la frontera del tercer milenio, como ya se dijo, es antihumana. Y además, lamentablemente, en extremo fácil, por no decir imprudentemente menosprecia los principios humanistas. De todos modos si se desea para la Humanidad un futuro mejor no se puede, creo, dejar de reconocer que: **el contenido verdaderamente humano de la existencia**, una existencia que garantice no solamente la supervivencia del género (la cual en mucho está hoy en cuestión), sino su elevación a nuevas alturas, **deberán ser los principios e ideas del humanismo**. O, como fue formulado por M.S. Gorbachov (en el congreso de la Internacional socialista en Berlín): **del humanismo global**. El género humano sencillamente no podrá resolver sus problemas si precisamente estos principios e ideas no triunfan.

Y uno de los aspectos más importantes de la realización de los principios del humanismo es, o mejor dicho, deberá ser la afirmación de la democracia real.

II

Aquí, seguramente, corresponde preguntarse: es legítimo semejante planteamiento de la cuestión? Formulo el problema más agudamente: es democrático el humanismo en sí? Y verdaderamente sus principios, sus ideas presuponen la afirmación de la democracia real? Desde mi punto de vista esto es indudablemente así. Sin embargo es necesario precisar: sobre cuál humanismo estamos hablando en este caso?

Existen investigaciones del problema del humanismo, en la historia se han expresado un gran número de sus diferentes variantes, o diferentes interpretaciones de este concepto y de su contenido. Y de ningún modo todos estos humanismos (o sus interpretaciones) pueden ser reconocidos como democráticos.

Es insuficiente decir: "Yo reconozco al Ser humano como máximo valor". A qué Ser humano? A toda la gente o sólo a algunos elegidos? Estoy dispuesto a reconocer los derechos de la persona sólo del propio socium (etnos, comunidad religiosa, etc.) o reconozco como iguales a todos los seres humanos? De este tipo de preguntas es posible formular no pocas. Y volviendo la mirada hacia el pasado - y también hacia el presente - es posible observar: las respuestas a estas preguntas resultan de lo más disímiles. Y muy frecuentemente no democráticas o no en plena medida democráticas. La investigación de Salvatore Puledda "Interpretaciones históricas del humanismo"(1) permite persuadirse de esto con datos muy concretos.

No voy a extenderme en el hecho de que, con demasiada frecuencia, aquellos que hablaban (o hablan) de humanismo, de amor al Hombre y de la aspiración a encarnar en la vida sus intereses y necesidades, no actuaban (o actúan) correspondientemente. Suficiente mencionar a los regímenes totalitarios que recientemente quedaron en el pasado. Verdaderamente, semejante "humanismo" es en los hechos su rechazo. Y de ningún modo está relacionado con la idea y la práctica de la democracia real.

Al afirmar que el humanismo presupone democracia yo tengo en cuenta al verdadero humanismo, o más precisamente, al humanismo contemporáneo, capaz de superar las limitaciones de sus antecesores y surgir en un nivel verdaderamente humano, de alta calidad moral y, al mismo tiempo, global.

En una de sus recientes conferencias Silo (Mario Rodríguez Cobos) decía: "El Humanismo tiene para nosotros el cautivante mérito de ser no sólo historia sino también proyecto de un mundo futuro y herramienta de acción actual. Nos interesa un humanismo que contribuya al mejoramiento de la vida, que haga frente a la discriminación, al fanatismo, a la explotación y a la violencia. En un mundo que se

globaliza velozmente y que muestra los síntomas del choque entre culturas, etnias y regiones, debe existir un humanismo universalista, plural, convergente. En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, debe existir un humanismo capaz de impulsar la recomposición de las fuerzas sociales. En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección de la vida, debe existir un humanismo apto para crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreductible lo personal a lo social ni lo social a lo personal. Nos interesa un humanismo creativo, no un humanismo repetitivo; un nuevo humanismo que teniendo en cuenta las paradojas de la época aspire a resolverlas..."(2)

Todo el contenido de la cita mencionada es, de algún modo, un llamamiento a una profunda democratización de la vida, a la democratización como expresión de un verdadero respeto al Ser humano y sus aspiraciones, en cualquier país y en las relaciones entre países en la arena mundial.

El concepto teórico contemporáneo de la democracia como poder popular contiene en sí mismo, habitualmente, determinado conjunto de principios y rasgos. (Ver, por ejemplo, el "Diccionario del nuevo humanismo"(3) o cualquier publicación similar). Pero pueden estos principios, estos rasgos, ser concretados en la práctica fuera de las concepciones humanistas, fuera del comportamiento humanista?

Puede ser garantizada, ante todo, una verdadera representatividad del poder, esto es, representar ante el poder los intereses del pueblo, si no se observan o se ignoran el valor del Ser humano y la igualdad entre todos los seres humanos? La respuesta es evidente.

Es más, puede ser válido el respeto a las minorías, si se ignora la diversidad personal y cultural de los seres humanos, si no se reconoce o se viola la libertad de ideas y creencias?

Pareciera que la particularidad está en el principio de la división del poder. Pero esto sólo a primera vista. Ya que la observación precisamente de este principio está llamada a garantizar la defensa de la persona, sus derechos, sus posibilidades de autorealizarse, excluyendo la arbitrariedad o la ilegalidad de parte de cualquiera de las ramas del poder.

En otras palabras, los rasgos principales de la democracia, como poder popular, no pueden ser llevados a la práctica política dejando de lado el respeto y la adopción de las concepciones inherentes al comportamiento humanista. Pero esto es sólo, por así decir, un aspecto formal (aunque extremadamente significativo) de la cuestión.

Lo principal está en lo siguiente: la adopción misma del principio del poder popular, de la participación del ciudadano de una sociedad dada en la conformación del poder, en la determinación de la dirección de su accionar, en su concreción, es impensable en plena medida si no se parte ante todo de una actitud humanista

hacia el Ser humano, hacia uno u otro conjunto de personas, hacia la Humanidad como tal. Sin esto, la democracia se convierte en hipocresía, en pantalla del dominio egoísta de pequeños grupos sobre el Ser humano, sobre el Ciudadano. Fuera de las convicciones, comportamiento y accionar humanistas, la democracia no puede convertirse en una forma política de supremacía soberana de los ciudadanos sobre su propia existencia.

III

Cualquier país, cualquier Estado (en el pasado o en el presente) que tomemos en consideración, no encontraremos la concreción de estos principios humanistas en la práctica. **La fractura entre humanismo, concepción humanista y democracia, es una de las fundamentales, sino la más importante causa de la crisis de los sistemas políticos contemporáneos.**

En el Documento del Movimiento Humanista, Silo, muy convincentemente formuló los factores principales de esta crisis. Su "Sexta carta a mis amigos"(4), en la cual está contenida este documento, fue escrita a los comienzos de 1993. En el tiempo transcurrido desde entonces no ha cambiado en absoluto el cuadro allí descrito. Sin embargo, la acumulación cuantitativa de manifestaciones de la crisis en la democracia contemporánea le da, a esta crisis, una nueva calidad.

La situación conlleva un carácter más grave aún en la actualidad, cuando la sociedad civil (allí donde se ha gestado) se ha hecho adulta; cuando el alfabetismo prácticamente generalizado, la propagación del profesionalismo en todos los niveles, el aumento de la cantidad de personas con trabajo intelectual, se han hecho un logro de la sociedad en todos los países desarrollados y en vías de desarrollo; por todas partes ha crecido la aspiración de la gente hacia una más plena realización de sus derechos, hacia una participación más activa y sobre todo más efectiva en la solución de los problemas sociales, hacia la autogestión. Precisamente en estas condiciones los sistemas políticos tradicionales pierden su contenido democrático (a propósito, siempre y en todas partes, en uno u otro grado limitado).

La sociedad de hoy cada vez más notablemente rechaza el centralismo burocrático de los sistemas políticos, su formalización, su corrupción. Más aún cuando justamente en los últimos años todos estos rasgos adquirieron un carácter verdaderamente desafiante. Por ejemplos no es necesario buscar muy lejos: tomen cualquier diario de cualquier país y encontrarán desalentadoras (o cautivantes, según el gusto de cada uno) historias sobre sobornos a altos funcionarios, sobre operaciones ilegales de financiación de partidos políticos, sobre relaciones de las fuerzas gobernantes con el mundo de la delincuencia...

Los sistemas electivos en ningún lugar garantizan una representación real de la mayoría del pueblo en los órganos de poder. Nómbrenme al menos un país donde, digamos, el Presidente (si se lo elige popularmente) represente verdaderamente a la mayoría de la población. Difícilmente lo encuentren! En USA,

por ejemplo, como en Rusia, el Presidente es elegido como mucho por el voto de un cuarto o un tercio de los electores. Y el parlamento? Lo mismo. A causa del ausentismo, de la gran distribución de los votos, de la imposibilidad para muchos partidos de superar la barrera cuantitativa que da derecho a un sillón parlamentario, los órganos superiores del poder representan sólo a una minoría de la población.

Los partidos políticos, que se proclaman a sí mismos representantes "del pueblo", o bien de uno u otro sector de la sociedad, prácticamente en general se han convertido en instrumentos al servicio de unas u otras elites o grupos de presión, han dejado de representar adecuadamente los intereses de sus electores, y por esto pierden posiciones.

De facto, las estructuras superiores de poder contemporáneas son estructuras de las minorías, las cuales dirigen a su antojo a las mayorías. De tal modo - y esto no es de ningún modo un juego de palabras - hoy en muchos casos sería necesario ocuparse no sólo de la defensa de los derechos de las minorías, de una u otra oposición, sino de la defensa de los derechos de las mayorías populares.

A propósito, de los derechos de las minorías también es necesario ocuparse, y cada día más. Especialmente en las condiciones actuales de crecimiento de los sentimientos nacionalistas, de las legítimamente crecientes aspiraciones de las minorías nacionales, étnicas, religiosas de defender el derecho a su identidad, a la consideración de sus intereses, incluso a su misma existencia.

Una de las más claras expresiones del antidemocratismo de los actuales sistemas políticos es el agudo déficit de atención de los órganos de poder - inclusive en los países supuestamente más democráticos - a los problemas sociales. Especialmente a la problemática de los marginales, es decir de la gente que se encuentra fuera de los límites de la vida activa.

Es posible replicarme: acaso no se habla por todas partes de la necesidad de garantizar la plena ocupación y en algún lugar incluso se logra aumentar el número de puestos de trabajo? Sí, se habla y de hecho algo se hace. Pero al mismo tiempo, sometándose a la lógica inhumana de la competencia en marcos del actual mercado integrado o global, en general (por ejemplo, en Europa) se habla (en voz alta, sin avergonzarse) de la necesidad de terminar con el "Estado social". La sociedad, vea usted, "no está en condiciones" de ocuparse de los jubilados, los enfermos, etc. En ninguna parte se ve el deseo de buscar soluciones racionales a los problemas existentes. Sí, "ayuda humanitaria" otorgan, allí donde la gente muere ya de hambre o por causa de las guerras. Esto permite hablar a toda voz del humanismo de la "sociedad mundial". Pero el humanismo en la vida cotidiana de los propios países resulta un simple giro lingüístico.

Qué es lo que sucede? Desde mi punto de vista, es evidente un creciente **alejamiento del poder respecto de los ciudadanos y de los ciudadanos respecto del poder estatal**. En esto la raíz de la actual crisis de la democracia.

Ella se convierte en un eufemismo, en una expresión conveniente para enmascarar la dominación ilimitada de unas u otras "elites", las cuales difícilmente puedan ser llamadas expresiones de los intereses del "demos". Y en muchos casos la "democracia" se transforma en cobertura del autoritarismo oculto, escondido, autoenmascarado.

El problema de la democracia, en síntesis, resulta uno de los principales desafíos del nuevo siglo que se avecina. Ignorar el significado de tal desafío es posibilitar el surgimiento de movimientos y corrientes en extremo peligrosas, capaces, incluso observando "reglas de juego" democráticas, de poner en cuestión la paz civil; es incluso, abrir el camino a nuevas dictaduras.

IV

En mi opinión, la elaboración de una **concepción humanista de la democracia** se convierte en una de las reales exigencias de nuestro tiempo. Con algunos de sus elementos principalmente importantes ya se cuenta. Ellos están expuestos en diferentes publicaciones del Movimiento Humanista. Pero, desde mi punto de vista, por ahora son eso: sólo elementos.

En determinados aspectos el enfoque del Movimiento Humanista respecto de los problemas de la democracia es similar a los de otros movimientos y corrientes progresistas, incluida, por ejemplo, la social-democracia. Esto está relacionado, ante todo, con la crítica a la democracia contemporánea y sus evidentes insuficiencias. Sin embargo, tanto la crítica a los actuales sistemas políticos que se denominan a sí mismos democráticos, como la especial visión del futuro de la democracia y de las correcciones indispensables en su desarrollo, en el Movimiento Humanista son más profundas y originales.

Ante todo, los movimientos progresistas existentes, como regla, se limitan a consideraciones respecto de la necesidad de perfeccionamiento de las instituciones y formas de la democracia existentes suponiendo, evidentemente, que estas instituciones y formas son en sí mismas suficientes y no requieren cambios radicales. La causa, creo, está en que los movimientos mencionados están "inscritos" por completo en estas instituciones, se sienten a sí mismos completamente confortables en su seno y por esto, a pesar de las críticas por ellos formuladas, difícilmente se interesen en producir algún cambio significativo. Admito, algunos de ellos temen que un verdadero poder popular los desaloje del nicho que ocupan en la vida social.

El Movimiento Humanista, por el contrario, exige no sólo el perfeccionamiento de las formas existentes de la democracia, sino el otorgamiento de un contenido principalmente nuevo a los sistemas políticos. Y precisamente de un contenido que efectivamente responda al sentido del concepto de "democracia". El ser humano, - observa Silo - "... está llamado a realizar plenamente una sociedad humana, es decir una sociedad en la que el poder esté en el todo social y no en

una parte de él"(5). Y más adelante: "...a nadie conviene la forma del Estado actual, salvo a los elementos más retardatarios de una sociedad"(6).

Este planteamiento de la cuestión es más que razonable. Ya que los actuales sistemas no crecen desde abajo, desde las raíces populares, sino, en esencia, se parasitan en ellas. Dirige incluso no la mayoría, sino la minoría, y más exactamente, un reducido círculo de elites más la burocracia formada por ellas.

Otro tema. La mayoría de los más democráticos críticos de la democracia contemporánea limitan sus consideraciones, por así decir, a los marcos nacionales, no tomando en consideración los enormes cambios que se suceden en el mundo y que crean condiciones completamente nuevas para la realización de los principios democráticos. Tengo en cuenta a la acelerada globalización de la vida de la comunidad mundial.

En cambio, el Movimiento Humanista presta atención precisamente a estas nuevas condiciones del desarrollo humano universal, ligando a ellas la perspectiva del futuro. Silo destaca un serio peligro, que conllevan en sí estas condiciones. He aquí su opinión: "Desde el comienzo de la historia, la sociedad apunta hacia la mundialización y así se llegará a una época de máxima concentración de poder arbitrario con características de imperio mundial..."(7).

Semejante tendencia ya comienza a observarse. Claro que del imperio mundial todavía estamos lejos, pero el frenético crecimiento del capital transnacional, los intentos de las grandes potencias con la ayuda de unas u otras instituciones de formar algo parecido a un directorio mundial del "billón de oro", las intenciones hegemónicas del capital americano, etc., todo esto habla de la oportunidad de la advertencia de Silo.

En relación con esto es de sumo interés una más de sus observaciones, que parece ha pasado desapercibida. "El gran capital - escribe Silo - ya ha agotado la etapa de economía de mercado y comienza a disciplinar a la sociedad para afrontar el caos que él mismo ha producido"(8). La multiplicación de las relaciones transnacionales de diferente tipo es un reflejo del intento de "disciplinar" el mundo bajo el reglamento del capital mundial. En contraposición a esto, la propuesta de Silo es lacónica, pero plena de un profundo significado: "...no permitir que el Estado sea un instrumento del capital financiero mundial"(9).

Y algo más. Por lo general, la mayoría de los críticos de la actual democracia se limitan en llamados a perfeccionar los sistemas políticos existentes en unos u otros países. Pero con todo, muy raramente y poco consecuentemente se aborda otro aspecto de la cuestión: la necesidad de la democratización de las relaciones internacionales, sin lo cual la primera tarea sería irresoluble. El Movimiento Humanista en cambio, liga una tarea con otra. Y un testimonio práctico de esto es la iniciativa, precisamente de los humanistas del movimiento mundial por un "Mundo sin guerras", el cual, aún cuando comenzó no hace mucho su actividad, ha tenido un arranque muy enérgico.

Silo, con pleno fundamento propone "encaminar la lucha política hacia la creación de un nuevo tipo de sociedad. Una sociedad flexible y en constante cambio, acorde con las necesidades dinámicas de los pueblos..."(10). En el lugar del Documento Humanista, donde él dice esto, el tema está relacionado con los problemas de las minorías. Pero, desde mi punto de vista, esta propuesta tiene un carácter mucho más amplio.

V

La reforma de los sistemas políticos contemporáneos, o, si es posible expresarse así, la profunda democratización de la democracia misma bajo la indefectible observación de los principios del humanismo, es la madura exigencia de estos tiempos. Pero qué implica esto?

En esencia aquí debiera tratarse de un proceso de significación revolucionaria. Pero, creo, esto debe ser precisamente un proceso, es decir, un desarrollo evolutivo, reformativo, que descarte la "violencia en nombre del bien" (de esto la Humanidad ya ha tenido más que suficiente). A los objetivos humanistas deberán corresponder, creo, métodos humanistas.

Siguiendo. En qué puede estar (o debe estar) el corte de contenido de este proceso? Introducimos una propuesta más, formulada por Silo: "... Y se habrá de aspirar no ya a una democracia formal manejada como hasta ahora por los intereses de las facciones sino a una democracia real en la que la participación directa pueda realizarse instantáneamente gracias a la tecnología de la comunicación, hoy por hoy en condiciones de hacerlo"(11)

La tesis dada de ningún modo excluye, en opinión de los humanistas, a la democracia representativa. Ella, naturalmente, deberá ser radicalmente perfeccionada, de tal modo que la representatividad del poder concierna a todo el socium (y no a su minoría), que se observen los principios de la división del poder, que en los hechos se respete a las minorías. En los documentos y publicaciones del Movimiento Humanista es posible encontrar no pocas posturas, que descifran estas tesis. Posturas que, sin duda, merecen interés. Sin hacer un recuento completo, me referiré a dos de ellas contenidas en el Documento Humanista.

He aquí una la primera, que se refiere a la práctica de las campañas electorales: "... los medios de difusión deben ponerse al servicio de la población en el período electoral en que los candidatos exponen sus propuestas, otorgando a todos exactamente las mismas oportunidades"(12) Una postura extremadamente importante: hoy los candidatos no cuentan con semejante posibilidad, los límites de la "libertad de maniobra" del candidato y su comunicación con los electores en última instancia se define por el grosor de su propio bolsillo o el capital de su lobby.

Una propuesta más: "...deben imponerse leyes de responsabilidad política mediante las cuales todo aquel que no cumpla con lo prometido a sus electores arriesgue el desafuero, la destitución o el juicio político"(13). Aún con cierta indefinición del término "juicio político", la idea en sí misma merece un apoyo incondicional: palabras comunes o una directa demagogia populista en el período preelectoral, esta demagogia, simplemente olvidada por el diputado que ha ocupado su sillón en el parlamento, se ha convertido en regla general. Y castigo por esto nadie recibe.

El Movimiento Humanista otorga especial atención, a la par que a la democracia representativa, a la democracia directa, a juzgar por la cita mencionada más arriba de los trabajos de Silo. Mencionaremos una más, del Documento Humanista: "Los humanistas luchan para transformar la práctica de la representatividad dando la mayor importancia a la consulta popular, el plebiscito y la elección directa de los candidatos"(14).

El "Diccionario del Nuevo Humanismo" contiene una postura más detallada y difundida. Allí se habla de la necesidad de desarrollar la democracia a nivel de la base social, esto es, de la población, por medio de la edición de publicaciones barriales y comunales, la organización de estaciones de radio y televisión locales (a propósito, mucho se hace ya en esta dirección, como ejemplo, por parte de los humanistas en Italia), el desarrollo de redes informáticas locales, etc. "Con el progreso de la sociedad informatizada y de avanzada tecnología de comunicaciones, las posibilidades de desarrollo de la democracia aumentan aún más"(15), se dice en esta interesante publicación.

En mi opinión, el punto de partida en las consideraciones de los humanistas es acertado: precisamente la conjunción de la democracia representativa (significativamente renovada) y la democracia directa, es la salida de la crisis actual. La cuestión está en cómo realizar esta conjunción en la práctica. En esto hay no pocas dificultades.

Yo no hablo de que el proyecto dado (si es que puede denominárselo ya proyecto real) provocará una monstruosa resistencia por parte de las elites dominantes. Ya que el "poder del pueblo" significa el fin de su poder. Esto es importante, pero no es lo único.

La actual democracia devora enormes cantidades de dinero, para la financiación de los candidatos "necesarios" a ella (a presidente, a parlamentarios, a "gobernadores"). Demasiado frecuentemente este es dinero "oscuro" o simplemente criminal. En cualquier caso, "ilegal". En esto se sostiene el poder de las distintas figuras, "autoridades" de los partidos, etc.

Para la democracia directa también es necesario no poco dinero, en principio para la creación de estaciones de radio y televisión, edición de publicaciones, etc. Por ahora, allí donde esto se realiza, este dinero lo dan colaboradores voluntarios, simples ciudadanos que comprenden cuán injusto es respecto de ellos el orden

existente. Pero esto claro que no alcanza, si hablamos de una amplia propagación de prácticas semejantes, verdaderamente democráticas.

Silo habla de la posibilidad de utilización a los fines de la realización de la democracia directa, de los medios de difusión masivos existentes y en particular de la informática. Pero toda esta informática, toda su red, se encuentra en manos de este mismo capital financiero internacional, para la lucha con el poder al que ella, en opinión de los humanistas, deberá ajustarse. Difícil imaginar que este mismo capital entregará su más importante instrumento de dominación para estos objetivos...

Yo no me refiero a la idea misma, que es excelente. Efectivamente la informática da la posibilidad fundamental de, en un minuto determinado, conocer la opinión de los ciudadanos por diferentes cuestiones. Pero la concreción práctica de esta idea requiere de un trabajo más exhaustivo y de desarrollo en el aspecto puramente práctico. El diablo, dicen, se oculta en los detalles.

El "Diccionario del Nuevo Humanismo" contiene una muy seria consideración más. Allí se dice: "Los humanistas están convencidos de que los destinos de la democracia dependen de la formación de la personalidad del ciudadano en el espíritu democrático, de su desarrollo integral y armónico y de la creación de condiciones propicias para la realización de sus capacidades creadoras y su perfeccionamiento, de la elevación de su cultura general y cívica"(16). Indudablemente una afirmación cierta!

La cuestión está solamente en cómo traducir esto a la esfera práctica. Acaso la sociedad actual hace algo serio en esta dirección? Acaso, por el contrario, no intentan ellos limitar las posibilidades de un efectivo y pleno desarrollo del individuo? En un sentido técnico, aplicado, sí, mucho se hace. Ya que sin profesionales capacitados la sociedad contemporánea no puede funcionar. Pero la amplia difusión de la cultura general, el desarrollo armónico de la persona, en última instancia representan para esta sociedad una amenaza, ya que una personalidad formada integralmente, que cuente con un alto nivel de cultura general y cívica, no puede conciliarse con la dominación de reducidas elites. Tal personalidad se convierte en demiurgo, inevitablemente va a exigir una autogestión real y una participación efectiva en las decisiones de la sociedad.

Es mi parecer que el Movimiento Humanista, habiendo planteado ya sus posturas respecto a la democracia y su contenido humanista, está llamado a desarrollarlas y profundizarlas. Y, correspondientemente, a intensificar sus esfuerzos en el campo de la formación humanista y democrática de la personalidad, en función de una real unión entre humanismo y democracia.

Notas:

1) Salvatore Puleda, "Interpretaciones del humanismo", Virtual ediciones, Santiago, Chile.

- 2) Cf. S. Puledda, op. cit., p. 135.
- 3) Silo, "Diccionario del Nuevo Humanismo", 1996.
- 4) Silo, "*Pizma moim druzjam*" ("Cartas a mis amigos"- Ed. rusa). Moscú, 1994, p. 95 y sig.
- 5) Silo, "*Umanizzare la Terra*", Torino, 1995, p. 166.
- 6) Idem, p. 175.
- 7) Silo, "*Pizma moim druzjam*", p. 75.
- 8) Idem, p. 97.
- 9) Idem, p. 99.
- 10) Idem, p. 102.
- 11) Idem, p. 75.
- 12) Idem, p. 101.
- 13) Idem, p. 101.
- 14) Idem, p. 100.
- 15) Silo, "Diccionario del Nuevo Humanismo", (término: "democracia").
- 16) Idem, (término: "democracia").

La concepción humanista del mundo y los problemas del desarrollo social en vísperas del siglo XXI (*)

Profesor V. T. Pulyaev
Presidente de la Academia
de Ciencias Humanitarias
San Petersburgo - Rusia

En la época actual, época de transición hacia una sociedad de tecnologías informáticas, de relaciones económicas y culturales a nivel planetario, el problema del humanismo y de una concepción humanista del mundo adquiere nuevos rasgos y magnitudes.

Al momento de hacer un balance de su desarrollo en el siglo XX, la humanidad renuncia a muchas ilusiones, que fueron en su momento esperanzas y se convirtieron en tragedias en el proceso de su realización. La firme esperanza en la ciencia y en la técnica, las cuales debieron haber garantizado una vida social ideal y resolver innumerables problemas sociales, se convirtieron en catástrofe ecológica y locura nuclear. La apología de la libre voluntad y el poderío del "hombre político", supuestamente capaz de cambiar el mundo de acuerdo a modelos sociales abstractos, que llevó a la implantación de regímenes totalitarios y a dos guerras mundiales. La generosa idea de la liberación nacional, que en el curso de su realización en la vida, fue acompañada por sangrientos conflictos nacionales y por el crecimiento del terrorismo internacional.

La comprensión de todas estas contracaras de las mejores aspiraciones de la humanidad que surgieron en el comienzo del siglo XX, ha planteado al hombre de fines de este siglo sacramentales preguntas: es realmente todopoderoso el ser humano, deseoso de cambiar el mundo según su particular visión? Dónde están los límites a su voluntad? Cómo debiera llegar a ser el hombre para tener el derecho y la posibilidad de transformar el mundo, de tal manera que su razón y las consecuencias de sus acciones no se volvieran en contra de él mismo? Estas preguntas, en mucho tradicionales, han relucido de un modo nuevo en la época actual, obligando a científicos, pensadores y políticos a buscar nuevos caminos en la comprensión del lugar y rol del ser humano en la historia mundial.

Resumiendo estas búsquedas teóricas, relativas a una concepción del mundo, se puede decir lo siguiente: para construir un mundo armónico y vivir en él, el hombre no debe ponerse a sí mismo por sobre el mundo, no debe pretender el rol de Demiurgo. El ser humano debe ser un paciente y dedicado aprendiz, que asimila en sí mismo toda la sabiduría del mundo, la que le otorga el conocimiento de la naturaleza, la experiencia del desarrollo histórico, el análisis de toda la diversidad social y cultural de los diferentes países, etnias, confesiones religiosas, subculturas.

De tal modo, el humanismo real en su concepción actual adquiere un amplio contexto social y ético, permitiendo encontrar una medida entre *saber* y *responsabilidad* en el proceso de construcción del mundo.

En tal sentido es justo el interés hacia las ciencias sociales, en todas sus formas y direcciones, que se ha despertado en el mundo en los últimos años. En vísperas del siglo XXI la humanidad realiza, si es posible expresarlo así, una inventarización de los conocimientos y experiencia social acumulado por las generaciones anteriores. Y un especial recurso para tales reflexiones histórico-culturales del ser

humano sobre sí mismo lo representa la educación humanitaria, en cuyo desarrollo se realizan hoy audaces experimentos y surgen tecnologías innovadoras.

En el contexto de lo dicho se puede inferir que más efectivos y de mayor perspectiva serán aquellos modelos de educación humanitaria que permitan construir nuevas estrategias de comportamiento social para el hombre contemporáneo, convirtiendo el conjunto del conocimiento humanitario en un nuevo paradigma de acción histórica. Al centro de tal paradigma deberá estar el *valor de la existencia humana*, en su armonía con la naturaleza y el *socium*.

Aquí debiéramos llamar la atención sobre una paradoja particular, que suele encontrarse entre las tradiciones del desarrollo del conocimiento sobre el ser humano. Esta paradoja consiste en que la educación *humanitaria* no siempre es *humanista* en su esencia y objetivos. La humanitariedad, la adquisición de conocimientos sobre la existencia humana, por supuesto está relacionada de algún modo con las ideas del humanismo, pero ese conocimiento en sí mismo no representa una condición necesaria y suficiente para la formación de un pensamiento humanista.

La educación humanitaria y las ciencias humanitarias o sociales a veces fueron prisioneras del tecnocratismo y, queriendo o sin quererlo, sirvieron a sus fines. Ellas, sometiéndose a rígidas normas ideológicas (especialmente en la práctica de regímenes totalitarios) han fundamentado valores y teorías en esencia antihumanos cuando, por ejemplo, relegando a un lejano futuro los ideales luminosos del desarrollo multifacético de la persona humana, se menoscabaron los intereses de la gente que creaba ese futuro. Queremos significar que muchos aspectos de la visión humanista del mundo no están claros y exigen una especial elaboración teórica y práctica. Es imprescindible una nueva interpretación de la manifestación y realización de los valores humanistas en el actual nivel del desarrollo social, teniendo en cuenta lo específico del desarrollo del mundo en las vísperas del siglo XXI.

Estamos profundamente convencidos que, en el momento actual en Rusia, la elaboración y adopción de una concepción humanista del mundo como estrategia básica del desarrollo social está llegando a convertirse en una tarea histórica prioritaria. A primera vista puede resultar extraño que esto suceda precisamente ahora, cuando en el país no están resueltos problemas de tal actualidad, que tocan a cada habitante ruso, como la guerra en Chechenia, la delincuencia en las calles de nuestras ciudades, la criminalización de la economía nacional, el empobrecimiento de grandes capas de la población.

Sin embargo, la prioridad de una concepción humanista del mundo no es un tributo de belleza utópica o una simple alusión a la crítica situación de la ciencia y la cultura en nuestro país. Semejante concepción, conlleva un enorme potencial constructivo y representa una importantísima referencia de valores que posibilita, a cada ser humano y generación en su conjunto, encontrar un punto de equilibrio en

el frenético torrente de los cambios sociales. A la vez que no deja a la sociedad ahogarse en la ola de innovaciones transformadoras. La orientación humanista selecciona y descarta todo lo destructivo y enemigo al ser humano y apoya, entre las transformaciones económicas, políticas y sociales, aquellas que amplían las posibilidades del hombre, que le posibilitan desarrollar sus capacidades en beneficio de toda la sociedad. En la orientación humanista se manifiesta el saludable instinto histórico de autoconservación de la humanidad, de resguardo de sus fuerzas constructivas.

No es casual que precisamente ahora la lógica de las reformas rusas pase a una nueva etapa. Lo principal en esta etapa es otorgar a las reformas un sentido social, a la base de lo cual deberá estar una amplia orientación humanista. A la resolución de este problema está supeditada la estrategia de búsqueda histórica actual, la dirección general de los cambios realizables en Rusia: del totalitarismo hacia la democracia; de lineales a polifacéticas formas del desarrollo; del determinismo a la libertad de elección; del sometimiento y la violencia hacia la colaboración, la coordinación, la interacción en la sociedad; del absolutismo al poder popular; de la conducción vertical a la autogestión, a la formación de sistemas sociales múltiples, autocomplementables y flexibles, capaces de autorregularse... Tales cambios serán posibles si en el centro de los procesos históricos se "coloca" al ser humano, viendo en él no un simple medio (factor) sino ante todo objetivo, resultado y sentido de la existencia de la sociedad misma, de la humanidad toda.

Esa es la estrategia general. Pero cuáles son los objetivos concretos, cuáles los caminos, formas, principios, mecanismos sociales, etapas y tiempos de estos cambios y reformas, cuál es el precio de su realización?

Responder a estas preguntas sólo a nivel de política y con las posibilidades de los políticos se ve extremadamente dificultoso. La resolución de las preguntas formuladas en mucho depende de cuánto y cómo sea cuidado, multiplicado y aprovechado el potencial científico.

Es conocido que, en el sistema de las ciencias, precisamente las ciencias socio-humanitarias están llamadas a prevenir oportunamente a la sociedad de las dificultades que le esperan, elaborar alternativas de resolución y fundamentar la elección de las variantes óptimas. Su sentido y predestinación consiste en garantizar un pronóstico social confiable. Pero hacer esto es difícil y complicado porque las ciencias sociales han resultado en una profunda crisis, tanto como la sociedad misma. El escolasticismo, el dogmatismo, la separación de la vida, la significativa inclinación del sistema de las ciencias en beneficio de las ciencias naturales y el persistente aislamiento de las ciencias sociales, por encerramiento ideológico, de los procesos mundiales del desarrollo han traído tristes consecuencias para el desarrollo de nuestras ciencias sobre la sociedad y el hombre. Estos factores engendraron tradiciones metodológicas cuya inercia es palpable hasta el día de hoy.

Así por ejemplo, en el modo de pensar de la sociedad continúan jugando un rol dominante factores de orden material (más exactamente factores de costos), aplastando frecuentemente bajo su peso a los factores espirituales, culturales y morales. Más precisamente con la transición hacia el mercado y su culto al lucro, el egoísmo y la violencia, esta tendencia se refuerza. Al momento actual, la naturaleza de las fuerzas productivas se reduce al aspecto técnico (tecnológico) y los elementos objetales se llevan al primer plano. Así mismo, la significación de los factores objetales se sobrevalora en relación con lo subjetivo, con el ser humano mismo. De este modo, hoy predomina un método economicista en la comprensión e implementación de las reformas que, en esencia, propone la puesta en práctica de una economía eficiente y los demás problemas se resolverán por sí solos.

En realidad no es la economía la que define el desarrollo de las reformas sociales. Por el contrario, solamente transformaciones sociales integrales, incluidas las económicas, entrelazadoras de las diferentes direcciones de reforma en una determinada integridad, permitirán cambiar el modelo económico del desarrollo social. Lo importante en la sociedad no es la técnica, el producto, el mercado, sino el ser humano mismo, que es quien los crea e implementa. El ser humano, siendo la principal riqueza de la sociedad es, él mismo, la fuente de toda riqueza, incluida la material. Este viraje en la interpretación de la lógica de las transformaciones sociales, incumbe también al proceso de la educación humanitaria en nuestro país.

Nos preguntamos: cuáles son las etapas de reformas por las que atravesó la estructura de la educación humanitaria desde los primeros años de la perestroika? Cómo fueron modificándose los principales aspectos de su desarrollo?

La primera etapa podemos caracterizarla como una etapa de transición desde una comprensión tecnocrática de la lógica del desarrollo social hacia una amplia interpretación socio-cultural, humanista, de la misma. Esta fue la etapa de la asimilación extensiva del conocimiento anteriormente cerrado: publicación de materiales y fuentes antes inadmisibles por motivos ideológicos; trabajos de filósofos, políticos y sociólogos prohibidos. Fue la apertura a amplios sectores sociales de disciplinas científicas y tendencias completas, consideradas antes prerrogativas de la "falsa ciencia burguesa".

Por otra parte, cambió cardinalmente el cuadro de requerimientos sociales de profesiones y formación educativa. Hasta ese momento de los institutos de nuestro país egresaban preponderantemente ingenieros, especialistas con formación técnica. La educación humanitaria se reducía principalmente a la formación de ideólogos-sociólogos en especializaciones muy estrechas. Desde mediados de la década del '80 el espectro de la educación humanitaria se amplió considerablemente, a la sociedad se le hizo necesario contar con sicólogos, juristas, periodistas, trabajadores sociales. Comenzaron a abrirse masivamente nuevas cátedras, facultades e institutos. En un primer momento pareció que esto era suficiente, que la ampliación misma del espectro y las posibilidades de una educación humanitaria y una formación cultural general resolvería muchos

problemas sociales, reorientando a la persona hacia la asimilación de valores humanistas. (Precisamente hacia tal objetivo fue orientado el ampliamente difundido en aquel período, programa de humanización de la educación técnica y científico-natural.)

Pero la vida resultó más compleja que nuestros planes y las peculiaridades del desarrollo social mucho más sutiles que como las habíamos imaginado. Se confirmó el conocido dicho de que "no por mucho conocimiento la mente aprende".

Sin duda el rol y los frutos de esta primera etapa, de extensión de la educación humanitaria, no son para nada menospreciables. En la sociedad se acumuló un enorme potencial de ideas innovadoras, incluido el replanteo de aquellas ideas olvidadas o provisionalmente no utilizadas en la memoria social. Pero la vida no se detiene en un mismo lugar. Surge ahora la necesidad de una nueva acentuación del conocimiento social y la educación humanitaria. Pasa a un primer plano la necesidad de diferenciar, dentro del amplio espectro de las ideas sociales, aquel núcleo de valores y prioridades que pueda convertirse en una *nueva estrategia de concepción del mundo y de acción social*. Tenemos por delante la transición desde la simple acumulación de saber a su valoración desde el punto de vista de la nueva realidad social, la transición desde la etapa extensiva a la intensiva en el desarrollo del conocimiento social.

Tal viraje de ningún modo debe significar descartar lo "innecesario", eliminar lo "sobrante". La historia demuestra que ideas sobrantes no hay, que toda selección violenta de ideas lleva al doblegamiento ideológico y en definitiva, al empobrecimiento espiritual de la sociedad. El tema deberá estar en la jerarquía de prioridades, en la observación, si es posible expresarse así, de los "derechos y libertades humanistas" de la persona, en el cuidado del valor del ser humano en el proceso de transformaciones sociales. Recuperando fuerzas perdidas para un nuevo avance, volviendo a nuestro camino en las nuevas condiciones y con nuevos recursos, debemos tener en cuenta las colosales posibilidades de la cultura rusa, la que siempre se distinguió por su dirección humanista, por su "universalidad humana".

La concepción del mundo humanista se convertirá en real y actuante cuando sea comprendida y alcanzada la *unidad estratégica (síntesis)* de las ciencias sociales, la educación y formación personal, la cultura y la conducción social. Solamente así es posible formular no sólo la estrategia de una nueva visión del mundo, sino también la estrategia de un nuevo comportamiento social, adecuadas a los procesos civilizatorios contemporáneos. La sociedad podrá así no sólo ver su futuro, sino también comenzar a crearlo.

Hemos caracterizado los rasgos más generales del cambio fundamental que, en nuestra opinión, debe realizarse en la educación humanitaria en Rusia. Sus características precisas surgirán en el curso del trabajo concreto, cotidiano, práctico de muchos científicos y educadores. Pero ya hoy está claro, que un cambio en la estrategia de la educación humanitaria implica también un cambio en

las formas organizativas de la actividad científica y educativa. En este camino son posibles soluciones completamente nuevas, no tradicionales, acumuladoras de toda la experiencia de trabajos anteriores.

Es conocida, por ejemplo, la forma programática de organización de las investigaciones científicas. A lo largo de años esta forma mantuvo su actualidad y más de una vez demostró su efectividad. En parte, tan importante Programa estatal de investigaciones científicas como el denominado "Pueblos de Rusia: renacimiento y desarrollo", permitió sintetizar, analizar, focalizar y resolver numerosos problemas con el esfuerzo de científicos y prácticos de las más diversas ramas.

Sobre la base de este Programa y en el curso de su realización, nació la Academia de ciencias humanitarias, primera en nuestro país y desconocida en otros países, unión de representantes de todas las ciencias que estudian al hombre, la sociedad y la cultura. Son objetivos de la Academia: la estimulación de los procesos de integración en este campo del conocimiento; la organización de investigaciones interdisciplinarias; el acercamiento de las ciencias sociales con las ciencias naturales y el arte; la elaboración de las metodologías necesarias para la resolución de las mencionadas tareas y la introducción de los correspondientes programas y métodos en el sistema de educación humanitaria superior; la realización de los análisis correspondientes para la toma de decisiones en la sociedad rusa contemporánea.

La Academia de ciencias humanitarias no duplica el trabajo de la Academia de ciencias de Rusia ni es un competidor suyo, sino que la complementa con su trabajo sobre las direcciones del pensamiento científico y de la práctica pedagógica de mayor importancia vital en la situación actual, incluyendo activamente en su tarea a las provincias rusas, así como al potencial científico de las repúblicas de la ex-Unión.

Sin embargo, por cuanto pasa hoy a primer plano la tarea estratégica de interpretación de los conocimientos acumulados e ideas innovadoras, capaces de convertirse en médula de una concepción humanista del mundo, es necesario completar el actual arsenal de formas de organización de las ciencias humanitarias y de la educación con formas nuevas.

Una de tales formas podría llegar a ser, en nuestra opinión, una *red de centros científico-educativos de estrategias sociales*, en los cuales podrían resolverse las siguientes tareas:

- 1- análisis y experimentación de innovaciones desarrolladas en la esfera del conocimiento social, evaluación del potencial científico;
- 2- adaptación de este conocimiento para su utilización en el proceso educativo, a través de la elaboración de tecnologías educacionales adecuadas al momento actual;

3- interpretación del material científico acumulado para el diseño de estrategias de administración social.

Nos parece que en carácter experimental sería posible la creación de un centro de tales características sobre la base del programa "Pueblos de Rusia", la Academia de ciencias humanitarias y el Instituto social republicano de la Universidad de San Petersburgo, por cuanto en este ambiente científico se han generado las premisas necesarias y ha madurado suficientemente la idea de una nueva forma de integración del conocimiento social, además de contarse con la experiencia y el potencial, científico y de enseñanza, necesarios.

La creación experimental de tal centro permitiría diferenciar los aspectos fuertes y débiles de la idea propuesta, serviría de inicio a la creación de centros similares en otras ciudades y regiones. No se excluye, obviamente, que también esta forma pueda transformarse, adquiriendo nuevos perfiles. Estamos preparados para un diálogo abierto con sentido de realidad, para la búsqueda y la experimentación. Como es sabido, no se equivoca solamente el que no hace...

Para concluir, destacamos lo más importante.

Hoy, en las vísperas del nuevo siglo, se hace evidente que la fuerza de la idea humanista es indestructible. Su nobleza y grandeza obligan a nuevas y nuevas generaciones, a convertirse en sus partidarios. El ser humano no debe vivir por la clemencia de nadie, ni del Estado, ni del parlamento, ni del presidente. El llega al mundo para realizar a pleno sus capacidades y alcanzar la grandeza y fuerza de una existencia armónica, en unidad con la naturaleza, el espíritu y los otros seres humanos.

Se suceden las épocas, se forman y se desintegran imperios, se alzan y caen ídolos políticos. Sin embargo, con todo esto, se mantiene inmutable la fe en la fuerza, la razón y la sabiduría del hombre constructor, movido por la idea humanista. Tal vez sea precisamente esta fe la que ha salvado a la humanidad en los recodos más peligrosos de su historia. Y es esta misma fe la que hoy nos hace mirar con esperanza hacia el futuro, hacia el nuevo siglo que se avecina.

* Intervención en la conferencia internacional "El humanismo en la frontera de los milenios: idea, destino, perspectivas". Moscú, 14 y 15 de noviembre de 1996. Organizadores: Academia estatal de la Administración de Rusia - Instituto de Filosofía (ACR) - Instituto del Hombre (ACR) - Instituto de Historia de las ciencias naturales y la técnica (ACR) - Academia de Ciencias Humanitarias (San Petersburgo).

Lo estable y lo inestable como factores políticos del proceso de modernización

Académicos

Boris Koval / Serguei Semenov

El proceso de la modernización se entiende aquí como el proceso del desmontaje del sistema totalitario y cerrado, existente en la ex-URSS, y de su integración en la comunidad internacional, o sea como un proceso de transición al sistema abierto lejos del equilibrio. El objetivo de la modernización consiste en transformar cualitativamente a la sociedad tradicional industrial y preindustrial sobre la base de las altas tecnologías para llegar a la sociedad de la información. Esto supone un cambio radical para ingresar a un mundo nuevo, no la mera renovación del sistema existente. Esta transición se realiza en condiciones cuando el viejo estado, la URSS, se ha desintegrado irreversiblemente, mientras participamos en el proceso de formación de un nuevo organismo estatal con los contornos geoestratégicos y el contenido socio-político indefinidos, con símbolos culturales en continuo debate. Tal objetivo requiere medios y procedimientos distintos de los que se utilizan en el proceso de la renovación de las sociedades de Europa occidental, por un lado, y de los países del Oriente, por el otro. No se trata de alcanzar cuantitativamente los niveles de EEUU, como planteaba la dirección soviética: el PCUS. Tal tarea no tiene solución en las condiciones de la crisis ecológica contemporánea.

El proceso de la modernización de Rusia también se diferencia de la modernización de las sociedades latinoamericanas, en las cuales desde hace mucho tiempo existe la economía de libre mercado y el sistema de estados

nacionales. Así el último proceso puede ser entendido como una parte integrante de la evolución coadaptativa mundial, lo que permite distinguir los elementos generales comunes, los elementos particulares, propios a determinados grupos de países y elementos singulares.

En este sentido la modernización en Rusia incluye no sólo un intenso proceso de innovación tecnológica (I + D) y ecológica, sobre todo en las esferas de la economía civil, no sólo desmilitarización y adaptación estructural, sino también apertura comercial y liberalización económica. Además tiene en cuenta un cambio radical en la esfera socio-política y jurídica. Pero cambios más difíciles y duraderos se realizan en la esfera cultural.

Por esto, a diferencia de lo que sucede en Occidente, incluyendo a América Latina, la innovación social en Rusia de hoy no puede plantear la garantización del mantenimiento del equilibrio grupal, de asegurar el balance de los intereses y preservar la sociedad de los cambios del sistema. Se trata precisamente de la necesidad de cambios cualitativos cardinales, de la sustitución del sistema existente por otro, nuevo, con características que no pueden ser predeterminadas de antemano. De este modo, el desequilibrio social es condición necesaria, aunque no suficiente, del éxito del proceso de la modernización, de la formación de un nuevo sistema socio-político y de un nuevo estado de Rusia. La disolución social, la desintegración socio-política, la desestructurización institucional son requisitos necesarios de la innovación socio-política y de la seguridad geoestratégica de la Rusia contemporánea. Debido a la ausencia de partidos políticos modernos y de otras organizaciones políticas de masas, la ausencia de las clases y corporaciones modernizadoras, el papel de fuerza propulsora de cambios lo desempeña hasta ahora el estado en gestación. En esto radica la debilidad más grande del proceso de modernización en Rusia y la estrechez de su base social e institucional.

Esta particularidad del proceso de la modernización de Rusia de hoy corresponde a su tradición histórica desde la Edad media hasta nuestros días. No podemos olvidar que el impulso renovador nació dentro de la élite política gobernante de la URSS y su dinámica se debe a la desintegración de esta élite y surgimiento paulatino de otra nueva, proceso no concluído hasta ahora.

Todo lo dicho explica el predominio de los elementos de desequilibrio en la sociedad atomizada y poco estructurada, mal diferenciada post-soviética.

A esto se debe añadir el carácter asimétrico propio a la estructura socio-estatal, la naturaleza poliétnica, policonfesional de la sociedad, su multiculturalidad.

Las élites regionales también eran heterogéneas, lo que dificulta su consolidación y refuerza la inestabilidad reinante.

Tanto el imperio zarista, cuanto el imperio soviético, eran ante todo y por encima de todo máquinas militares, cuya función esencial consistía en el mantenimiento

de un sistema social obsoleto (la servidumbre de la gleba, abierta en el primer caso y encubierta en el segundo) y la extensión territorial como condición indispensable de la sobrevivencia del régimen ya caduco. La centralización burocrática y militarización administrativa eran características sobresalientes de estos estados muy duros y extremadamente frágiles en la cima, cuya inestabilidad política, continuos cambios bruscos dentro del núcleo gobernante muy estrecho era acompañado con la estabilidad sorprendente de las bases, unidades productivas que existían en función de una eventual o real guerra externa e interna. El fundamento social de esta estabilidad era la propiedad estatal que generaba al régimen corporativo. De ahí el principio ramal en la gestión administrativa del estado y el predominio de la élite ramal sobre las élites territoriales que se mantiene hasta ahora. En este aspecto la estructura y la composición social de las élites latinoamericanas, y en general occidentales, son cardinalmente distintas con respecto a las élites postsoviéticas.

En Rusia no existe prácticamente propiedad privada sobre la tierra. Tampoco está garantizada la posibilidad de arrendamiento del suelo para objetivos de producción a largo plazo. Más de la mitad del volumen de la producción industrial, que sigue conservando su orientación armamentista, militar, está en manos del estado. Los monopolios estatales y paraestatales siguen controlando toda la esfera de la producción, comunicaciones y gran parte de los servicios. De este modo, la naturaleza de la élite postsoviética es de origen burocrático.

En Latinoamérica el estado desempeña un papel mucho más grande que en los países altamente industrializados, pero en la economía su esfera va reduciéndose progresivamente en los últimos decenios. Esto tiene importantes resultados en la composición social y territorial de las élites latinoamericanas. Una de las causas del ciclo de golpes militares de los años 60-70 era la concentración del poder económico en las manos del estado durante el período de la industrialización latinoamericana. Esto desestabilizó al sistema político durante la crisis económica y provocó la instauración de las dictaduras militares. La desestatización de la economía a su vez contribuyó a la recuperación del balance de los intereses sociales en el proceso de la democratización de los regímenes políticos. Así la privatización de los monopolios estatales se convierte en uno de los factores determinantes de la democratización y de la estabilidad política en Latinoamérica. Sin embargo, el elevado nivel de pobreza de gran parte de la población activa y de la desocupación forman un factor que amenaza al proceso democrático.

En Rusia y otros estados postsoviéticos es mucho mayor el peso de las fuerzas sociales y políticas interesados en la perpetuación de los desequilibrios y déficits de todo género. La fuerza más interesada es la llamada "nomenclatura", burocracia oligárquica del aparato estatal, sobre todo del complejo militar y del sector estatal de la economía en general.

Varios grupos sociales están interesados en el mantenimiento de la inestabilidad financiera y económica que les permite invertir recursos en el "agio" y obtener grandes ganancias gracias a la alta inflación y al desorden económico. Esto les

permite posesionarse de grandes recursos materiales, empresas y servicios a bajo precio.

Se trata de los banqueros, comerciantes, muchos directores y administradores de empresas estatales, sobre todo minerometalúrgicos. Gran parte de la burocracia estatal está interesada en el desequilibrio económico y financiero. Iguales intereses tienen los jefes de los "sindicatos oficiales" y numerosos funcionarios de los aparatos partidarios comunista y agrario, que viven de la inestabilidad. Otro grupo que explota la inestabilidad es el capital criminal (la así llamada "mafia"). Desgraciadamente una parte considerable de las masas de trabajadores estatales está bajo la influencia de los propagandistas de la inflación como método del desarrollo del país. Los más interesados en la inestabilidad son las jerarquías de los ministerios de la fuerza pública, cuya carrera y peso social dependen de los disturbios y de la criminalidad.

Pero precisamente los asalariados del sector estatal, los jubilados y otros grupos sociales, cuyos ingresos fundamentales dependen del presupuesto estatal están más interesados en la estabilidad económica, social y política. Los exportadores, los empresarios de la industria y del capital bancario legal están interesados también en la estabilidad política y económica, así como una parte de los empleados y funcionarios del estado.

El sistema económico de la URSS y de sus satélites pertenecía a sistemas lejos del equilibrio y su elemento esencial era el déficit de los recursos materiales y humanos como su fuerza motriz. Esto lo demostró el economista húngaro y académico Janosh Kornai en su libro "El anti-equilibrio". De este modo la inestabilidad era el fundamento del sistema, lo que se reflejaba en todas las otras esferas de la vida y se acompañaba con continuos trastornos (1921, 1929, 1937, 1941, 1946, 1949-53, 1964, 1968, 1979-85, 1991). Al derrumbarse este sistema llevó consigo al imperio soviético.

La transformación de este sistema supone el surgimiento de nuevos desequilibrios y desproporciones. Ante todo, se reduce el sector estatal de la economía, primero en las esferas del comercio y de los servicios, luego en la minería e industria y en proporciones mucho menores en el agro. En el otro polo surge el sector privado, más fuerte en la esfera bancaria, en minería, comercio, servicios, menos importante en la industria y casi insignificante en el agro. Se conservan los monopolios estatales en la esfera electroenergética, en las comunicaciones, en la industria bélica. La base de los monopolios es el mantenimiento del desequilibrio y del déficit. El sector estatal sigue interesado en la conservación del sistema de salarios artificialmente bajos y en la conservación de otros residuos del trabajo forzado, sobre todo en el campo.

En lo social la privatización monopolista conduce a la reducción de la "nomenclatura". Sólo su cúspide, junto a la jefatura del capital criminal surgido en la economía soviética "de sombra" (sector informal), se convierte en el grupo de los propietarios del capital monopolista. La gran masa de nomenclatura partidista,

empresarial y administrativa se convierte en la capa de los funcionarios públicos que viven principalmente a costa de la corrupción y se vincula con el piso mediano del mundo criminal. La “clase media” soviética se arruina. Algunos se convierten en pequeños comerciantes, negociantes, granjeros cuya existencia es muy inestable e insegura.

La mayor parte de las capas medias y obreros calificados soviéticos siguen en sus empresas y oficinas paradas, trabajando en el sector estatal y recibiendo irregularmente salarios y sueldos miserables. La absoluta mayoría de los jubilados, a excepción de los “jubilados militares” que reciben grandes subvenciones sin interrupción, perdieron sus ahorros y reciben miserables pensiones, no tienen la atención médica necesaria ni protección social alguna. El número de desocupados crece sin cesar y llega a una décima parte de la fuerza de trabajo. Con especial fuerza la miseria fustiga a jóvenes y niños. En la sombra de la pobreza se vió más de la mitad de la población de Rusia. Además con la guerra del Cáucaso y los conflictos sangrientos en los estados postsoviéticos del sur millones de migrantes se desplazan al norte en busca de trabajo. Todos ellos no quieren “conservar el status-quo”. Aunque casi la tercera parte de los adultos votó a favor del candidato comunista en las recientes elecciones presidenciales, la mayoría de ellos no quiere volver para atrás y restaurar el régimen totalitario, pero tampoco quiere conservar el sistema existente.

Así, la absoluta mayoría de la población de Rusia quiere cambios económicos, sociales y políticos y está contra la conservación de la situación actual. A la vez, como demuestran las elecciones de autoridades a nivel nacional, regional y local, la mayoría de los ciudadanos manifiesta su repudio a los métodos violentos y revolucionarios, se pronuncia por las reformas.

Este es un fenómeno nuevo en la cultura política de los pueblos de Rusia, acostumbrados al apoyo pasivo de los gobernantes y a las revueltas violentas, a la mal llamada conciencia revolucionaria.

La cultura es propia a las sociedades estables. Para cultivar el arte, la literatura, las ciencias se requieren los nichos estables, los auditorios correspondientes. En los períodos de agudos estremecimientos flotan en la superficie los productos de la descomposición social y espiritual, la llamada subcultura, se observa la explosión del irracionalismo en varias manifestaciones y hacen su agosto los más bajos instintos.

En el mundo iberoamericano la transición a la sociedad postindustrial no se acompaña con la destrucción del sistema de valores, porque los valores propios al cristianismo siguen, aunque se observan cambios en la práctica cotidiana de su realización.

En Rusia y otros países postsoviéticos se vino abajo el sistema ateo de “valores de clase”, sin embargo estos valores no son sustituidos por los valores del cristianismo oriental y otros valores religiosos tradicionales de sus pueblos, porque

la mayor parte de la población sigue considerándose atea. Los “valores de clase” no son compartidos ni siquiera por la mayor parte de los partidos comunistas. El partido comunista más influyente quiere sustituirlos por los valores oficiales del chovinismo de la “gran potencia” y el clericalismo ortodoxo ruso, pero estas intenciones de sus jefes no son compartidas por los militantes de base y su electorado. El vacío cultural lo llenan los productos de la subcultura y de la disolución social y espiritual. Los elementos de la naciente cultura humanista, democrática y universalista son débiles y frágiles.

La pretensión de asegurar la estabilización cultural antes de la estabilidad social y política puede conducir a la tentativa de congelar la descomposición de los elementos putrefactos y amenaza con el envenenamiento de la vida espiritual. En estas condiciones se imponen los productos de la subcultura como ideología oficial, acentuando la disolución social y política y multiplicando los conflictos sangrientos. Esta tendencia peligrosa se observa en la Rusia de hoy. Esta putrefacción de la cultura es la causa primordial del crecimiento de la agresividad social e individual y está en contradicción con la aspiración masiva de las reformas en vez de las revueltas.

La inestabilidad cultural y religiosa es acentuada por el carácter multicultural y policonfesional del país. La estructura del estado unitario y centralizado está en contradicción con la forma republicana y federativa y con la organización sociopolítica asimétrica, lo que aumenta los desequilibrios políticos.

Las autoridades de Rusia afirman que los comicios atestiguan la estabilidad política del país. Los observadores políticos ponen en tela de juicio estas afirmaciones, señalando momentos tales como la continuación de la guerra del Cáucaso, la escisión del electorado en bandos contrapuestos, la fragilidad del presidencialismo con peleas y escándalos en la cúspide, la creciente tensión social. Por lo visto vale la pena hacer algunas comparaciones con la estabilidad e inestabilidad política en la América Latina de los 80 y la Europa Oriental de los 90, cuando sendas regiones realizaban y realizan la transición de un régimen político al otro.

La estabilidad política entendida como mayor duración de un gobierno en el poder es un rasgo característico de las dictaduras, sobre todo militares y de otros regímenes autoritarios. Según el Almanaque Mundial Reader's Digest de 1983 los países con mayor estabilidad política en América Latina de los 80 eran Haití y Paraguay y los de menor estabilidad Panamá, Bolivia, Colombia y México. Por eso tal índice no puede ser considerado como índice de la estabilidad política auténtica, porque los regímenes de fuerza acumulando contradicciones y conflictos reprimidos conducen al fin a una explosión violenta, son regímenes duros, pero frágiles. La estabilidad política se verifica de un modo indirecto.

Uno de estos métodos indirectos consiste en la apreciación del grado de atracción de las inversiones extranjeras hecha por la Cía. Ernst and Young Markets Profiles (el número 1 es el grado más alto y el 5 el más bajo). Ver Tabla N 1.

Este método es unilateral, pero mejor que el anterior, porque demuestra la inestabilidad de los regímenes dictatoriales y autoritarios, tales como los de Tadyikistán, Turkmenistán, Azerbaidján. Sin embargo, la apreciación de la estabilidad de tales regímenes autoritarios como los de Bielorrusia, Uzbekistán y Eslovaquia nos parecen demasiado altos, porque repiten el defecto del método anterior. Así a nuestro entender la estabilidad política no puede ser mayor que la estabilidad social. La eficacia de los aparatos represivos a la larga es engañosa, porque son uno de los principales factores de inestabilidad y fuente de conflictos sangrientos, como demuestran los ejemplos de la Alemania nazista, la ex-URSS y la ex-Yugoslavia. Las posibilidades de negocios en Rusia no pueden ser tan altas cuando la estabilidad social y política son tan bajas y la capacidad de crédito es igualmente baja. Efectivamente, las inversiones reales extranjeras en la esfera productiva de Rusia son casi nulas y se dirigen a hidrocarburos, minería, finanzas. En realidad las capacidades de Rusia para los negocios son limitadas por la subsistencia de los monopolios estatales; la reducción del área de pequeños negocios; el recrudecimiento del autoritarismo; la ausencia de la propiedad privada sobre el suelo; la corrupción administrativa, sobre todo en los aparatos represivo y económico; la criminalidad muy alta y la creciente tensión social.

El camino democrático del desarrollo de Rusia puede realizarse si se afirma el principio de la propiedad privada sobre la tierra, si se opera la desmonopolización efectiva de la economía, se asegura la esfera de pequeños y medianos negocios, se lleva a cabo la verdadera federalización del país y son apagados los conflictos bélicos en su territorio. A la vez es necesario crear un auténtico e independiente poder judicial, hasta ahora ausente, y realizar una reforma cardinal de las fuerzas armadas y del régimen carcelario. Tan sólo la reforma radical de los sectores obsoletos, la modernización del régimen social y político, de la cultura pueden asegurar un equilibrio social y político, que es el fundamento del sistema de mercado y del régimen democrático.

Tabla N 1

	País	Posibilidad de negocios	Capacidad de crédito	Estado de la economía	Estabilidad política	Estabilidad social	Infra-estructura	Calificación total
1	Rep.Checa	2	1	3	1	1	2	10
2	Polonia	1	2	3	2	2	2	12
3	Hungría	3	2	3	2	2	2	14
4	Eslovenia	4	2	3	2	2	2	15
5	Estonia	4	3	3	2	2	2	16
6	Letonia	4	3	3	2	2	3	17
7	Lituania	4	3	3	2	2	4	18
8	Bulgaria	3	4	3	3	3	3	19
9	Kazajstán	2	3	4	3	3	4	19
10	Rumania	2	4	3	3	3	4	19
11	Rusia	1	4	3	4	5	3	20
12	Eslovaquia	4	3	4	3	3	3	20
13	Bielorrusia	3	4	4	3	3	4	21
14	Uzbekistan	3	3	4	4	3	4	21
15	Ucrania	2	5	4	4	4	3	22
16	Croacia	4	4	4	4	3	4	23
17	Albania	4	4	4	4	4	4	24
18	Kirguistan	4	4	4	4	4	4	24
19	Moldova	4	4	4	4	4	4	24
20	Armenia	4	5	4	4	4	5	26
21	Azerbaijan	3	4	5	5	5	4	26
22	Turkmenistán	5	5	5	4	4	4	27
23	Georgia	5	5	5	4	4	5	28
24	Tadyikistán	5	5	5	5	5	5	30

La crisis global contemporánea. Aspectos cronopolíticos de su superación.

Académico
Boris Koval.

La crisis global de hoy es un fenómeno complejo. Se trata de la confluencia de las diferentes crisis a varios niveles. Ahora se sincronizan, coinciden en tiempo la crisis económica mundial, vinculada con la reestructuración de las relaciones económicas internacionales, la crisis tecnológica, debido al paso a las nuevas altas tecnologías, la crisis civilizatoria, como consecuencia industrial a nivel mundial y la crisis ecológica que amenaza a la supervivencia del género humano. Todas estas crisis afectan a toda la humanidad, a todo ecosistema y, probablemente, tienen implicaciones de carácter cósmico.

Antes las crisis amenazaban a la seguridad nacional. Las crisis de hoy ponen en tela de juicio a la seguridad de todo el mundo, el destino de la humanidad y hasta de la vida misma en la Tierra que corre el riesgo de repetir la triste suerte de Marte y perder su atmósfera en próximo futuro o convertirse en la segunda edición de Venus. Antes las crisis civilizatorias afectaban solo a algunas partes de la Tierra. Ahora esta crisis por vez primera ejerce influencia sobre los destinos del sistema Solar, porque coincide con la salida del ser humano al cosmos y la formación de noosfera.

La crisis civilizatoria contemporánea exige el cambio cardinal del tipo de relaciones entre el ser humano y la naturaleza, paso a la coevolución, y el uso de la tecnología informativa, que supone una nueva combinación de conocimientos y habilidades y la reestructuración correspondiente de la sociedad (transición a la sociedad no-violenta).

Se puede afirmar que en los siglos XVI-XIX se formó la metacivilización mundial, que en el siglo XX emprendió la fase de crisis y que al fin del siglo adquiere carácter global. Esta metacivilización representa un conjunto de distintas variedades alternativas del desarrollo civilizatorio. La crisis no afecta de golpe distintos componentes de este sistema complejo, abierto y lejos del equilibrio, sino que se extiende de un modo desigual a unos que otros elementos del sistema.

La seguridad de cada individuo la garantiza su propia personalidad, la familia y al fin la sociedad civil en los regímenes democráticos y las corporaciones en los regímenes autoritarios y despóticos. La seguridad nacional la garantizaba antes el Estado. Hoy día el Estado no puede garantizarla debido al progreso técnico, por un lado, y el progreso social y económico, por el otro. Además, la universalización de la cultura, los procesos migratorios y la extensión de las corporaciones transnacionales hacen transparentes las fronteras nacionales. A comienzos de nuestro siglo en todo el mundo funcionaba apenas medio centenar de estados. La

situación política global la determinaban 6 imperios coloniales, que controlaban efectivamente su espacio geopolítico con las fronteras marítimas y terrestres. Ahora tenemos cerca de dos centenares de estados, absoluta mayoría de los cuales no dispone de los medios adecuados para controlar efectivamente sus fronteras, sobre todo marítimas y aéreas. Los imperios, a excepción de China e India, se han descompuesto (El resquebrajamiento del imperio soviético no es irreversible, como demuestra el fenómeno de Lukashenko , las guerras del Cáucaso y de Tayikistan.) Las fronteras cósmicas están prácticamente abiertas. Las comunicaciones por radio exceden capacidades técnicas de control estatal. En varios casos el número de turistas resulta mayor que el número de los ciudadanos propios, sobre todo en pequeños estados. Es imposible para un Estado, incluso EE.UU., controlar las corrientes del capital, cuando el volumen del capital en el extranjero es mayor que en el mercado interno. Por fin, el narcotráfico, la criminalidad, los conflictos etnoconfesionales adquieren dimensiones internacionales.

Todo lo expuesto demuestra, que los medios nacionales no pueden garantizar la seguridad nacional, porque el proceso de socialización se extiende fuera de las fronteras nacionales y adquiere dimensiones regionales e internacionales. La respuesta a este reto la ofrecen los procesos de integración a niveles subregional, regional e internacional.

No obstante, la institucionalización de los procesos integrarivos, sobre todo a nivel mundial, está en pañales. La ONU y sus instituciones tiene una estructura demasiado burocrática y poco flexible para coordinar efectivamente la política mundial en las esferas antes mencionadas. El grupo de los siete puede aproximar las políticas económicas de sus gobiernos respectivos, pero sus decisiones y recomendaciones no tienen suficiente autoridad para las organizaciones no gubernamentales, incluyendo las corporaciones y bancos transnacionales. La integración subregional y en algunos casos regional (Europa Occidental, Sudeste de Asia, Suramérica) dispone de instituciones más eficientes y ramificadas, que se apoyan no solo en los gobiernos, sino también en los organismos representativos y hasta cuenta con algunos órganos supranacionales.

Así, la era de los estados nacionales en la política mundial está en el pasado, han aparecido y actúan energicamente varios nuevos sujetos de las relaciones internacionales, pero la era de los organismos supranacionales está por delante. Surge un vacío peligroso en el momento más agudo de la crisis global y esto de por sí es una amenaza para la seguridad mundial, que se siente cada vez más en varios rincones de nuestro planeta.

En el mundo contemporáneo se observa la situación demográfica desfavorable en cuanto a la estructura de las generaciones y sexos. Así en Europa y otras sociedades urbanas por excelencia predomina la población de tercera edad y se ve un desequilibrio fuerte a favor de la población femenina. Esto conduce a la fluctuación más lenta del tiempo histórico y político en la civilización de Europa Occidental y en las civilizaciones de frontera (Rusia, Europa Oriental, La Península

Ibérica). Al igual que en la generación de mayor edad, en estas civilizaciones el tiempo corre con ritmo acelerado para la percepción de sus habitantes, mientras el observador externo hace constar marcada lentitud del ritmo general de la vida en el continente europeo. Este cambio del ritmo general de la vida se siente hasta en las características espaciales de la sociedad que se concentra en las aglomeraciones urbanas. Se refleja en las proporciones y correlación de las formas en la arquitectura, pintura, música, teatro, cine, literatura. Los gustos de las personas de edad predominan en la sociedad y dictan sus normas a la mass-media y al "arte de masas".

Surge la contradicción entre la aceleración objetiva del ritmo de la vida bajo la influencia de la revolución científico-técnica y la situación desfavorable demográfica y ecológica que frena estos cambios. Cuando las autoridades tratan de aliviar las consecuencias de esta contradicción con las medidas tecnológicas y administrativas, ignorando la situación cultural general, la contradicción mencionada se transforma en la crisis civilizatoria, crisis de la sociedad considerada como un todo.

Como se ve, se trata de la crisis mundial del sistema de las relaciones entre los seres humanos, sus organizaciones de diferentes niveles y de las relaciones entre la civilización y la naturaleza. Por lo visto, la esencia de la crisis está en la esfera cultural y requiere un cambio decisivo en la conducta no solo entre las personas, sino también entre los estados y las corporaciones. Este cambio supone el reconocimiento (en la práctica) de la vida como el valor supremo, efectiva humanización de las relaciones interpersonales, sociales. Es necesario prohibir el uso de la fuerza y amenaza de su uso, en las relaciones tanto entre los estados, cuanto entre los seres humanos. Junto a la universalización de la cultura mundial en cuanto a los principios esenciales se debe estimular la diversidad cultural.

Estos cambios abrirán salida de la crisis actual y conducirán al surgimiento de una civilización mundial superior, no-violenta y polimorfa.

A la vez, estos cambios requieren los medios idóneos y la sincronización de los procesos correspondientes, sin la cual es imposible realizar las transformaciones necesarias para salvar a la humanidad de los peligros existentes.

Las transformaciones pendientes tienen un carácter urgente, porque los procesos de desequilibrio pueden adquirir una magnitud irreversible y provocar el colapso total. Algunos investigadores afirman que ya hemos sobrepasado el punto de bifurcación y hemos perdido la oportunidad para transformar cualitativamente a nuestro sistema. Pero tal visión catastrófica de la situación mundial es una hipótesis contra la cual se presentan argumentos bastante serios. En todo caso, los investigadores comparten el punto de vista sobre la urgencia de los cambios. Esto plantea el problema del tiempo como un factor decisivo del éxito o fracaso de los cambios. No es casual que para encontrar medios adecuados de los cambios en la esfera de relaciones interpersonales, internacionales y relaciones "hombre - naturaleza artificial - naturaleza" urge modificar la cultura política contemporánea.

Pero antes de plantear este problema es necesario ponerse de acuerdo sobre el contenido de la política. Ahora predomina la definición que reduce este término a las relaciones entre los hombres con respecto al Estado, como las relaciones potestarias por excelencia. Tal enfoque reduce al ser humano a la condición de objeto, manipulado, movilizado y dirigido por el Estado, La política es reducida a la gestión estatal, a mera administración pública. Este reduccionismo es resultado de la generalización de la práctica milenaria de opresión que ejecutan los regímenes despóticos, totalitarios y autoritarios, imperiales y colonialistas.

La vida política propiamente dicha se inicia cuando el ser humano adquiere su personalidad y se convierte en ciudadano dentro de la sociedad civil, diferenciada y estructurada como un todo complejo. En este caso los ciudadanos actúan como sujetos de la vida política, que asumen la responsabilidad por la elaboración propia de las decisiones, que participan conjuntamente en el acto de tomar decisiones y en su ejecución (directamente o a través de sus representantes). Estos actos se regulan por las normas éticas e instituciones y leyes jurídicas. En diferentes culturas estas normas experimentan la influencia de las tradiciones e innovaciones culturales, incluyendo entre otras religiosas y estéticas. La vida política supone la existencia de una sociedad compleja, dividida en varios grupos sociales con distintos intereses. La necesidad de conciliar estos intereses para coordinar la actividad conjunta genera la vida política con su espacio y tiempo políticos. La dimensión espacial de la política, es estudiada por la Geopolítica, la dimensión temporal, la estudia la Cronopolítica. A su vez, la Cronopolítica sincrónica se ocupa de ofrecernos la imagen estática del proceso político en un momento determinado de su desarrollo, mientras la Cronopolítica diacrónica analiza las principales tendencias de este proceso en su dinámica, desde el comienzo hasta el fin.

Los métodos de la Cronopolítica sincrónica permiten analizar manifestaciones peculiares simultáneas de la crisis civilizatoria en varias culturas, lo que facilita la verificación de las influencias recíprocas e interacciones de distintos factores del proceso político en su período de crisis. Así podemos comprender más profundamente qué capas concretas componen el proceso, cuál es la relación entre ellas en cada momento y en cada lugar. Esto ayuda a componer mapas de la situación política a niveles local, nacional, subregional, regional y mundial.

La Cronopolítica diacrónica facilita la comparación de estos mapas por determinados períodos, revelando así las tendencias del desarrollo del proceso político, ayuda a precisar los desequilibrios, componer el abanico de modelos políticos para elaborar pronósticos correspondientes.

La comparación diacrónica de estos mapas conduce a veces a la constatación de su aparente repetición, lo que sirve para establecer algunos ciclos e incluso postular que el tiempo político es reversible. Así corremos el riesgo de incurrir en graves errores en la modelación política, porque no son los acontecimientos políticos los que se repiten. Cada acontecimiento es único en su género y no

puede repetirse. Se repiten algunos rasgos, aspectos, que en un momento pueden tener importancia, a veces decisiva para el desenlace y en otro momento pueden resultar insignificantes. Pero el actor político que actúa por analogía no se da cuenta de eso y se equivoca concediendo importancia a los hechos no relevantes. He aquí la base cronológica de los errores políticos en los pronósticos y al tomar decisiones políticas.

El tiempo político real es irreversible, pero corre con distinta velocidad en diferentes períodos del proceso político. Esta propiedad del tiempo político se toma en cuenta por algunos actores del proceso político que a veces sacrifican el espacio político para ganar tiempo como valor superior.

Algunos politólogos destacan como una propiedad del tiempo político su supuesto carácter mitológico o sea la idealización del pasado por los actores del proceso. Sin embargo, aquí se trata más bien del tiempo histórico perceptual, es decir de la percepción del tiempo por una sociedad socialmente poco diferenciada, en cuya conciencia colectiva el pasado aparece como espectáculo que se desarrolla "aquí y ahora", como ha sucedido durante las Cruzadas o bajo las tiranías de Hitler y Stalin. Como vemos, se trata de formas específicas de autoconciencia de los grupos de adolescentes, de algunos grupos marginales o patriarcales. Pero en períodos de crisis cuando se disuelven los vínculos sociales estables la conciencia social de masas involucre a formas propias, a etapas inferiores de la organización social y a la conducta grupal correspondiente. En estos períodos resurge la conciencia mitológica como un atavismo social. Los adultos comienzan a comportarse como adolescentes durante su crisis de tránsito a la edad madura o como presos de un campo de concentración con su tatuaje, lenguaje específico, normas de conducta y formas de organización propias de la sociedad tribal.

Las perspectivas de la superación de la crisis dependen, en grado considerable, de la capacidad de la sociedad dada de encontrar por consenso un ritmo común de acciones conjuntas, a pesar de la subsistencia de los ritmos grupales y sociales diferentes y la relativa debilidad de interrelaciones estatales.

Las crisis civilizatorias se manifiestan ante todo en la crisis de identidad, lo que requiere la búsqueda de nuevas orientaciones espirituales, sustitución de las normas éticas, jurídicas, estéticas ya caducas por otras eficientes. Esto supone también el cambio del sistema de signos (semiótico). Esta crisis requiere un cambio del sistema de reproducción y distribución de los bienes materiales y valores espirituales. Las crisis civilizatorias incluyen también las crisis políticas, lo que se expresa en la abstención de la mayoría de la población de la participación en la vida política. La salida de esta crisis exige la ampliación cardinal del círculo de actores políticos y una nueva legitimación del poder político sobre la base de representación de todos los intereses sociales.

A los sistemas políticos les es propia una enorme inercia, lo que hace ampliar la brecha entre las instituciones políticas existentes y las nuevas realidades de la vida política. Los viejos medios de comunicación social no permitían eliminar esta

brecha en corto tiempo. Para lograr este objetivo era necesario realizar reformas durante decenios o siglos enteros. El nuevo ritmo de la vida política acorde a las tecnologías y técnica modernas hace surgir la necesidad de poner en correspondencia las instituciones políticas e incluso regímenes políticos de países y regiones enteros en años y hasta meses. Lo hemos observado en Europa Central en los años 40-50, en la Península Ibérica en los 70, en America Latina en los 80 y en la Europa Oriental en los 90.

En esta situación adquiere una importancia especial la sincronización y sucesión en el tiempo de las reformas económicas y políticas. Esto se realiza en todo un sistema de las operaciones políticas, económicas, culturales, que deben disponer de los cálculos geopolíticos y cronopolíticos en sus aspectos nacionales e internacionales.

Diferentes grupos sociales y étnicos y sus élites respectivas comprenden la necesidad de los cambios sobre la base de la experiencia propia. De aquí provienen reacciones disímiles al reto del tiempo político. A su vez, los períodos de transición, la modernización política y la democratización exigen la elaboración de tales modelos nacionales de movilización que permitan realizar los cambios en plazos oportunos, minimizar sus costos sociales y legitimizarlos. Esto abre paso a la formación de la cultura política moderna y de correspondientes élites en condiciones de diversidad social y cultural crecientes.

Además, la experiencia de los últimos decenios ha demostrado que cambios de esta magnitud no pueden ser realizados solo a cuenta propia incluso cuando se trata de países tan grandes como China, India, Egipto. Solo la plena movilización de los recursos internos en combinación con el apoyo externo y la participación activa en la división internacional del capital y del trabajo, en los proyectos de integración subregional, regional y mundial, permiten encontrar salidas efectivas de la crisis civilizatoria y global.

Tendencias humanistas en la Rusia de hoy

Académico
Serguei Semenov

Rusia sufre una dura y a la vez hermosa transición desde la sociedad tradicional y totalitaria a una sociedad moderna y democrática. El meollo de esta transición consiste en la desmilitarización de la sociedad, porque el 80 por ciento de la producción de la ex-URSS estaba destinado a los fines de la guerra y gran parte de los trabajadores estaban ocupados en el complejo militar industrial. La ideología militarista y chauvinista era ideología oficial y todas las manifestaciones

del pensamiento humanista se caracterizaban como una expansión de la ideología pacifista burguesa y eran perseguidas por el Estado soviético.

Sin embargo, a pesar de todas estas represiones las tendencias humanistas brotaban y se extendían en la sociedad soviética. Actuaban en la clandestinidad las iglesias de catacumbas. Dentro de la iglesia cristiana oriental oficial surgían brotes humanistas que eran cruelmente oprimidos. Así, por ejemplo, fue asesinado alevosamente el conocido teólogo y sacerdote Alexander Men. Las corrientes humanistas no se interrumpían en la literatura multinacional, aunque muchos poetas y novelistas humanistas sufrían persecuciones, detenciones, expulsiones y hasta asesinatos. Tales fueron los casos de Boris Pasternak, Alexander Tvardovsky, Alexander Soljenitsin, Daniil Andreev, Mijail Bulgakov.

El humanismo encontraba su expresión también en las ciencias. Lo vemos en la obra del físico Andrei Sajarov, los biólogos Nikolai Vavilov e Iván Schmalhausen, el filólogo Grigory Gukovsky, historiadores y muchos otros. Y en el arte, el contenido humanista de las esculturas de Stepan Nefedov-Erza, Ana Golubkina, Ernest Neizvestny, de las películas de Tarkovsky, de los espectáculos de Yuri Lubimov, provocaba ataques de rabia y venganza por parte del Estado totalitario. La quiebra del régimen totalitario y la descomposición del imperio pseudosoviético liberaron la energía cívica de los ciudadanos de las nuevas formaciones estatales, desbrozando el camino a las reformas en todas las esferas de la vida pública. Por primera vez en Rusia comienza a surgir la vida privada del hogar humano, la libertad de conciencia, se proclama oficialmente el respeto a los derechos humanos. Diferentes creencias religiosas y librepensadores pueden actuar públicamente, aunque hasta ahora sufren restricciones materiales, experimentan los ataques malintencionados de las autoridades locales, las distorsiones de funcionarios corruptos, las agresiones de los sicarios y fanáticos del régimen caído y de sus turbas ignorantes. Es verdad que en Moscú y en algunas grandes ciudades y centros se restauran los templos y monasterios de la Iglesia ortodoxa Rusa, que su patriarca está presente en los actos oficiales del Estado. En la República de Tartaria se reconstruyen también las mezquitas antes cerradas. Pero la tolerancia religiosa y la libertad de la conciencia no es, por desgracia, la norma de la vida cotidiana del país.

Por eso las tendencias humanistas no tienen todavía la libertad necesaria para su expresión en las diferentes confesiones que actúan en la Rusia de hoy y no poseen sus órganos de publicidad en el periodismo escrito y en la radiodifusión, menos aún en la televisión, aunque podemos observar algunos artículos de revistas literarias, en los cuales se manifiestan ideas del humanismo cristiano. Por cierto, la prensa y radio chauvinistas someten estos artículos a groseros ataques tildándolos de "propaganda ecumenista" y de "conspiración judeomasónica".

Más evidentes y amplias manifestaciones del pensamiento humanista se observan en la sociedad laica, que sigue siendo predominante en Rusia.

En el período de la Perestroika, a fines de los años 80, las corrientes humanistas aparecieron hasta en las filas del partido oficial, lo que permitió realizar la primera conferencia teórica conjunta de los representantes de la Internacional Humanista y de científicos humanistas de Rusia, sobre los problemas candentes de la humanización y la democratización de la sociedad. A raíz de estos encuentros en mayo de 1991 fue fundado el Club Humanista de Moscú.

Los objetivos principales del Club consisten en la contribución a la humanización de todos los aspectos de la vida social y espiritual de Rusia, la exclusión de la violencia, el resurgimiento de los valores morales universales, el estudio de la historia y cultura humanistas, la difusión de la información sobre el pensamiento y la actividad práctica humanista mundial, el desarrollo de los contactos con la Internacional Humanista y sus partidos, con todas las estructuras humanistas. El Club edita la literatura humanista en ruso y en español, publica y divulga las obras de Silo en ruso, los documentos de la Internacional Humanista y participa en la labor de su revista periódica.

En junio de 1992 el Club participó en el seminario internacional realizado en Moscú sobre la crisis de la civilización y la alternativa humanista. En noviembre del mismo año, con el apoyo del Club, se realizó en Moscú la conferencia preparatoria del Segundo Congreso de la Internacional Humanista. También en 1992 se realizó en Moscú la Conferencia internacional sobre la humanización de las Fuerzas Armadas, organizada por la Academia Humanitaria de las Fuerzas Armadas de Rusia.

En setiembre-octubre de 1993, con el apoyo del Club, se realizaron en Moscú el Segundo Congreso de la Internacional Humanista y el Primer Foro Humanista Mundial.

El Foro dió un nuevo impulso a la extensión del pensamiento y la actividad humanistas no sólo en Moscú, sino también en San Petersburgo, Novosibirsk, los Urales, el Cáucaso y otras regiones de Rusia y en algunos otros países miembros de la CEI.

Por decisión del Foro fue organizado el Centro Mundial de Estudios Humanistas (noviembre de 1993), que en los años siguientes organizó sus sesiones en Moscú, Buenos Aires y Santiago de Chile.

Además del Club Humanista de Moscú y el Centro Mundial de Estudios Humanistas, que dedican su labor ante todo a la divulgación y desarrollo del pensamiento humanista y concentran su atención en el ambiente académico de Rusia, se extiende el Movimiento Humanista en las formas más variadas; se publican hojas de barrio, aparecen diversos clubes y agrupaciones locales por intereses. Así, actúan agrupaciones locales que luchan contra la violencia, por la rehabilitación de sus víctimas, se despliegan iniciativas femeninas, ecológicas, etc., se coopera activamente con otras organizaciones ecologistas, feministas, juveniles, pacifistas y otras. El Club Humanista de Moscú y otras organizaciones

humanistas de Rusia participan activamente en la campaña por un Mundo sin Guerras; tomaban parte activa en la campaña contra la guerra sucia, desatada por los belicistas en el Cáucaso; participaban en la recolección de firmas en contra de esta guerra; apoyaban moralmente a las madres de los soldados enviados a esta masacre; contribuían al cese de las operaciones militares.

Los humanistas de Rusia participan también en campañas ecologistas. Y estas campañas dan resultados positivos. Así por ejemplo, en el referéndum realizado en diciembre de 1996 en la región de Kostroma, contra la construcción proyectada e iniciada de una planta atómica, parecida a la de Chernobyl, casi el 90 por ciento de los ciudadanos que votaron (participó en la votación el 60 % de la población), se pronunció en contra de este proyecto. Kostroma pertenece a una zona sísmicamente peligrosa. Otra campaña se realiza en contra de la construcción de empresas de armas químicas en la región del Volga.

Surgen también partidos y agrupaciones políticas de tendencias humanistas que tienen influencia limitada, local, en algunos barrios de Moscú y sobre todo San Petersburgo.

Algunas de estas organizaciones coadyuvaron a la realización en Moscú, en noviembre de 1996, de la conferencia internacional "El humanismo en el umbral de los milenios: idea, destino, perspectiva". Esta conferencia fue organizada por la Academia del Servicio estatal adjunta a la Presidencia de la Federación Rusa, los institutos de Filosofía, del Hombre y de las Ciencias naturales y técnicas de la Academia de Ciencias de Rusia y la Academia de las Ciencias Humanitarias de San Petersburgo. En esta conferencia el académico Iván Frolov presentó un informe sobre el Nuevo Humanismo. Trabajaron varias mesas redondas ("Destino y perspectivas del humanismo europeo", "La modernización de la sociedad de Rusia y el humanismo", "Humanismo y postmodernismo en la cultura contemporánea", "Ciencia, ecología y humanismo", "Mass media y humanismo"). En sus labores tomaron parte científicos, periodistas, políticos de Rusia, Lituania, Estonia, Kazajstán, Georgia. En la sesión plenaria Hugo Novotny (Argentina) presentó el informe "El humanismo contemporáneo y la actividad de la Internacional Humanista". También hicieron uso de la palabra representantes del Club Humanista de Moscú: Akop Nazaretián y Serguei Semenov. La realización de este evento demuestra que las formas de la extensión del humanismo en la Rusia de hoy son variadas y que la discusión sobre el contenido del Nuevo Humanismo prosigue.

La situación económica y política de los últimos dos años no contribuye a la ampliación de la esfera del humanismo en Rusia. El colapso económico y la criminalización creciente de las relaciones socio-económicas reduce las posibilidades de crecimiento de la sociedad civil, que es la base social y material del Nuevo Humanismo. Según el primer ministro de Rusia, casi la mitad del producto bruto pertenece al sector informal. Esto conduce a la implantación de un modelo político autoritario y a la restricción de los derechos humanos y de los marcos de la democracia política. Sin embargo, las tendencias humanistas se

abren paso y crecen, aunque a un ritmo mucho más lento de lo que se esperaba al inicio del proceso democrático.

La humanización de la vida en la Tierra se está realizando paso a paso. Pero al mismo tiempo lo hacen las tendencias negativas. Tenemos una lucha permanente - política, psicológica, espiritual - entre tendencias y fuerzas humanistas de un lado y antihumanistas del otro. El camino al Bien será muy prolongado y difícil pero los humanistas reales tienen toda la fuerza interna, todo el coraje de continuar, ahora más activa y organizadamente, su trabajo y su lucha por la Libertad y la Solidaridad de los seres humanos, por la Paz y el Progreso.

Seguimos por este camino, con muchas dificultades y obstáculos. Pero es natural. Existe ahora otro problema: la pluralidad del pensamiento humanista contemporáneo. En principio esto es bueno, porque este sistema de ideas tiene un carácter abierto. Más formas del humanismo, más posibilidades para los éxitos reales. Pero la experiencia histórica demuestra que la pluralidad produce contradicciones internas entre los adeptos de la misma filosofía. Entonces existe algún peligro de división espiritual y orgánica entre diferentes "humanismos". En Rusia ahora surge, o puede surgir, este fenómeno. Esto significa que el Nuevo Humanismo debe estudiar más profundamente a las otras tendencias humanistas, o quasi-humanistas, o falso-humanistas, para trabajar en conjunto con todos y al mismo tiempo independientemente. El Nuevo Humanismo tiene su propio origen, historia, ideología, organización y práctica.

Estamos convencidos de que nuestra misión, nuestra labor y nuestra filosofía tienen y tendrán su lugar importante en la Rusia de hoy y de mañana. Y no sólo en Rusia o en algunas partes del globo, sino en todo el mundo podremos, en conjunto, Humanizar la Tierra.

La no violencia tolstoyana La mirada de nuestro tiempo

Académico
Boris Koval

*"El mundo entero pertenece al maligno" - dice
la primera carta de Juan (Jn. 5, 19).*

Verdaderamente, aquel ser terrenal, en el cual están todos los hombres vivos, contiene varias manifestaciones del mal, tales como las guerras, violencia, discriminación, enfermedades, sufrimientos, bandolerismo, embriaguez, lujuria, envidia y demás bajezas e imperfecciones, cometidas por los mismos seres humanos. Además suceden inundaciones, terremotos, huracanes y otros cataclismos. Tropezamos también con catástrofes de barcos y aviones, con incendios.

Según el criterio religioso todas estas y otras desgracias son subterfugios del diablo, "príncipe de este mundo" (Jn 12,31), él engegució a los seres humanos y envió a la Tierra los males y los vicios. Otra versión de esta doctrina atribuye estos males a la libertad del ser humano, a sus deseos energúmenos, su falta de fe, sus

desviaciones, su naturaleza pecaminosa. "Pues del corazón salen los malos pensamientos: homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias. Esas son las cosas que ensucian al hombre" (Mt 15, 19-20).

Así, la causa del mal parte de Satanás o del hombre mismo. En ambos casos, Dios no tiene nada en común con el mal, porque actúa de un modo espiritual y no de un modo mágico. Dios no gobierna en el mundo pecaminoso, que cae en las tinieblas externas. Nicolás Berdiáiev dice: "Dios no dispone de poder alguno. Tiene menos poder que cualquier policía... La relación con Dios no es dependencia para el hombre, sino su libertad".

No vamos a polemizar aquí al respecto de la teodicea. Pero el cristianismo cree que todo el mundo yace en el mal.

Pero existe otro mundo, el mundo espiritual, el mundo de la relación con Dios. Es el mundo de la alegría, de la veracidad, del amor a Dios y al prójimo, de la aspiración a la verdad, el bien y la belleza. Luego, no sólo el mal está en el mundo. El bien está presente en el mundo. Amor y creación, amistad y ayuda mutua, respeto y preocupación por los minusválidos, honor y valentía, abnegación en la lucha contra el mal, las artes, llenan al ser humano de un sentido noble y luminoso. Precisamente el Bien eleva al ser humano, sacándolo del pantano del Mal que trata de hundirlo. Pero "se alejan las tinieblas y la Luz verdadera ya alumbrá" (Jn 2, 8).

El mundo vive simultáneamente en el Bien y en el Mal, o sea en la lucha eterna entre ellos. Esta lucha nos hace avanzar, concede al ser espiritual y ético de cada uno determinado sentido humano, incluso a veces demasiado humano, al decir de Nietzsche, o demasiado no-humano. El Bien y el Mal no son símbolos o espectros abstractos. Son estímulos reales y fuertes de nuestra alma, nuestra conciencia y voluntad, nuestras intenciones y ambiciones. La lucha entre el Bien y el Mal no se realiza en los cielos, no fuera de nuestra casa, sino en nuestro propio corazón, en nuestra conciencia. Quizá, nace y se desenvuelve inconscientemente, o bajo la influencia de los afectos e instintos. De todos modos es una lucha interna y no externa. Tiene manifestación externa, pero su fuente radica dentro del ser humano.

Desde luego, en la sociedad actúan diferentes personas y no todos son culpables en la extensión del mal, pero todos sufren sus consecuencias, al fin de cuentas. Así surge la necesidad común e individual de la lucha contra el Mal, por la afirmación del Bien, la necesidad de la depuración del mundo de las mortíferas manifestaciones del Mal. La forma suprema y la victoria del Mal es la muerte. La forma suprema e invencible del Bien es la misma Vida. Tal enfoque es propio a la religión y a la práctica cristianas. Para el budismo las determinaciones valorativas de la vida y la muerte cambian de lugar. Pero aquí hablamos de la actitud del cristianismo occidental ante la vida como fase superior y forma del Bien. Todo aquello que perjudica la perfección absoluta y plenitud de la vida es el Mal. Por eso la tarea consiste en resistir a la libertad del Mal, actuar a favor de la libertad

del Bien y su extensión. Pero cabe la pregunta, cómo resistir? Qué medios pueden ser utilizados y deben utilizarse en la lucha contra las manifestaciones concretas del mal?

En distintas épocas, los pensadores daban diferentes respuestas a esta pregunta. Al comparar varias religiones y experiencias de los pueblos encontramos un gran abanico de opiniones. Aquí concentramos la atención en las tradiciones del mundo cristiano. Si volvemos la mirada a los textos bíblicos, vemos la diferencia de principios entre el Viejo Testamento y el Evangelio. Más bien, se trata de la dinámica del pensamiento y la acción. En el segundo libro de Moisés, el "Éxodo", se dice: "Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal" (Ex. 21, 24-25). Aquí se trata de pagar con el mal por un mal causado (Dt 19,21).

Pero contrariando a los viejos cánones judaicos Cristo cambia de repente todo el enfoque del castigo del mal. Por vez primera se presenta al primer plano no sólo la realización del castigo justo por el mal ya cometido sino también el problema de no cometer un nuevo mal en perspectiva: "Oísteis que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Mas yo os digo que no hagáis frente al malvado, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuelve también la otra... amad a vuestros enemigos" (Mt 5, 39-40).

Este llamamiento de Cristo era atacado con mucha frecuencia, se ridiculizaba y hasta se presentaba la acusación de acceder al mal y a la violencia. A nuestro entender, el sentido del consejo de Cristo consiste, en primer lugar, en romper el círculo vicioso de las malicias, iniciado por uno, multiplicado por otro y así continuado sin fin. En segundo lugar, Cristo llama a ambos, al culpable y a su víctima, a la superación interna de la agresividad y de la imperfección para emprender el camino de la bondad, como único camino a la salvación futura, que permite entrar al Reino de los Cielos: "Bienaventurados los que hacen obra de paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mt 5,9).

Así el castigo por el mal cometido será inevitable y justo pero lo realizará Nuestro Señor. Sólo de este modo se puede minimizar el volumen general del mal en la vida terrenal y pecaminosa, salvar la Bondad de la participación en la Maldad. He aquí por qué san Pedro, siguiendo a Cristo en su primer mensaje conciliar, dice: "No devolváis mal por mal" (Pe 3,9). El apóstol Pablo en su carta a los romanos dice; "No te dejes vencer por el mal, antes vence con el bien al mal" (Rom 12, 21). Pablo negó una condena de que él mismo, en su lucha contra el mal, "haga el mal para que resulte el bien" (Rom 3,8).

Precisamente este terrible dilema desgarró la conciencia ética de cada ser normal, que trata de resistir el mal, pero no desea participación directa o indirecta en alguna otra forma del mal. Pablo en su carta a los galatas dice: "Si vivimos por el espíritu, sigamos al espíritu; no seamos vanidosos, provocadores, envidiosos (Gal 5, 25-26).

Esta verdad puede ser expresada de otro modo. Si vivimos según las leyes de la alta moral humana, debemos proceder según la moral. Si nuestra moral rechaza el mal, estamos obligados a no participar en el mal, aunque sea en la lucha contra un mal mayor. Acaso sea admisible cierta coparticipación en el mal para la victoria del bien y la erradicación del mal? He aquí la pregunta, a la cual es necesario dar respuesta.

Aquí nos acercamos, por fin, al tema principal de nuestro ensayo: el análisis de la posición moral respecto del bien y del mal que ocupaba el gran filósofo y escritor ruso León Tolstoy (1828-1910). El formuló su credo de un modo breve y exacto: no resistir al mal con la violencia. Pero, de qué se trata? Cómo entender y apreciar esta orientación desde las posiciones contemporáneas, desde las posiciones del Nuevo Humanismo?

León Tolstoy nos enseña a no utilizar la violencia contra el mal. Pero, cómo se interpreta la violencia? Qué se entiende por mal? Acaso no se trata de una peculiar forma de resistencia? O se trata de la completa capitulación ante el mal? Coincide el llamado tolstoyano con la prédica de Cristo, o de San Pedro, o de San Pablo? La posición de Tolstoy, es auténticamente cristiana o tiene un sentido peculiar? Por lo visto, no fue casual la actitud del Sínodo de la Iglesia ortodoxa rusa que calificó a la posición de León Tolstoy como incompatible con el cristianismo oriental. Por qué? Cuál era el pecado del gran escritor? En qué consistía su error "anticristiano"?

He aquí las preguntas a responder.

Debemos comenzar la solución a estos problemas abordando la cuestión de la llamada "religión de la razón", que trataba de fundar León Tolstoy en las ruinas del cristianismo castrado por él mismo. El creía en Dios, pero no en el Cristo. El creía "en Dios como Espíritu, Amor, Principio de todo" y veía a Dios en todo: en la naturaleza, en la vida, en el cosmos, en el bien. Tolstoy era panteísta y pagano, pero su moral la tomó de Cristo. Siguiendo el ejemplo de Lutero, Tolstoy quiso realizar su reforma del cristianismo oriental, pero de un modo distinto en principio. El pretendió limpiar la religión, depurándola de la mística y los sacramentos, de la fe en Cristo vivo, en la eucaristía, la comunión, en todos los milagros, tales como la resurrección, la ultratumba, etc. Tolstoy quiso unir la fe con la razón y el sentido común, con la moral natural común.

El concebía a Cristo no como a un Dios, sino como ejemplo de la perfección moral, del auténtico amor. Pero de todo el amor divino Tolstoy tomó tan sólo su manifestación platónica y no carnal, precisamente el amor fraternal. Más que todo le gustó la siguiente declaración de Cristo: "Mayor amor que éste nadie tiene: dar uno la vida por sus amigos" (Jn 15,13). Mejor aún sonó la confesión de San Pablo, que estaba dispuesto a donar su vida para la felicidad de los otros: "Siento una pena muy grande, un dolor incesante en el alma: yo por mis hermanos, los de mi linaje, querría estar excluido de la compañía del Mesías" (Rom 9,3). Pablo habla

sobre los hermanos de sangre, los israelitas, y no sobre los amigos, pero Tolstoy adivinaba en esto al amor fraternal.

Al comienzo Tolstoy identificaba a Dios con todo lo visible y lo invisible, luego con el Bien y, por fin, con el amor fraternal. De aquí al ateísmo quedaba sólo un paso. Pero uno sacrifica todo en bien de los amigos y hermanos. "Nuestra vida - dice León Tolstoy - no es otra cosa que la inclinación hacia el bien, es decir hacia Dios". "La vida fraternal de todos los seres humanos", "Nuestra unión amorosa entre todos compone a nuestro bien: material, espiritual, individual y general, temporal y eterno".

Antes este tema lo planteó Ludwig Feuerbach, pero éste priorizaba al amor carnal entre el hombre y la mujer. Tolstoy veía en este amor tan sólo el pecado y por eso tomaba por base al "amor fraternal". Se trataba de la bondad casi angelical, de un amor asexual, sin los menores rastros de mal y egoísmo. Es decir, se trata de la completa disolución de una personalidad en la otra, pero no en un acto sexual, sino en el sentimiento de la unión fraternal, del altruismo hermano.

Así, en perspectiva, se puede, según Tolstoy, llegar a un "comunismo libertario". El camino hacia este objetivo se abre precisamente a través de la no resistencia al mal por medio de la violencia, en el aspecto moral. De este modo se realizará una reducción gradual del campo del mal y una ampliación del espacio del bien.

Algunos vieron en la teoría tolstoyana de la no resistencia cierta similitud con el alejamiento budista del mal y del bien, cierto neutralismo. Lo esencial es no hacer nuevo mal, mientras se pueda soportar el mal ya hecho. No cometer nuevo mal quiere decir no ejercer violencia, porque esta última es el mal químicamente puro. Tal posición se asemeja sorprendentemente al principio de *ahimsa* budista, la no violencia física respecto a todo lo vivo, sea el gusano o el hombre. Desde luego L. Tolstoy no es budista sino cristiano y, más bien, sigue por la línea del "Eclesiastés" y no por el camino de Buda. "Todo tiene su tiempo y razón... tiempo de amar, tiempo de odiar; tiempo de guerra, tiempo de paz" (Ecl 3,8). Y después dice: "Vale más maña que fuerza... Más vale maña que armas de guerra" (Ecl 9, 16-18).

Acaso así razonaba también León Tolstoy. Tal era el contenido de su tesis de la resistencia audaz y sabia, he aquí lo que puede vencer al mal. Y si la misma no resistencia por medio de la violencia vuelve a ser el mal mismo? Acaso no se convierte en simple ausencia de la acción, contemplación pasiva y conciliación tácita con el mal, cometido ante nuestros ojos? Se puede predicar ante un violador, que está torturando a su víctima? Se puede esperar una reeducación moral del violador por medio de la mera actitud amistosa nuestra hacia él? Suponer como real esta metamorfosis, esperarla, sería exhibir la calidad de moralista ingenuo y tonto. Pero el sabio Tolstoy, era tan ingenuo? Sería absurdo considerar que cada mal causado muera inevitablemente si no provoca respuesta alguna. Más bien, en este caso recibe un estímulo para su continuación. Desde luego, Tolstoy comprende esto y no predica algún tipo de perdón general. El quisiera tan sólo alejar a una persona concreta, a sí mismo, a mí, a nosotros, del

mal, aunque esta intención se justifique con mejores razones. Es decir, su maximalismo moral une el fin y el medio, coloca al medio en dependencia respecto al fin y al principio.

En la filosofía de Tolstoy se entremezcla todo: la idea cristiana del amor hacia el enemigo y no sólo al prójimo; el alejamiento budista del bien y del mal; la visión tolstoyana de la salvación individual ahora, en esta vida, en vez del bienestar celeste ultraterrenal; la absolutización del amor fraternal humano. Tolstoy tomaba la moral en su forma pura, al comprender que lo debido no puede ser lo substancial, que el ser puede mejorarse bajo la influencia del deber. No fue un político práctico, sino un filósofo moralista. El no elaboraba normas de autodefensa, sino que pintaba un cuadro moral abstracto del estado psicológico emocional del hombre abstracto, que se topa con el mal abstracto. No tendría sentido reprocharle por tal enfoque del problema. Podemos decir que ante nosotros está una utopía de turno, pero es una utopía lúcida y no casual.

Tres decenios más tarde, en otras circunstancias históricas y nacionales, la idea tolstoyana se hizo realidad. Tenemos en cuenta al movimiento bajo la dirección de Gandhi en India. Mahatma Gandhi modificó por cierto la fórmula de León Tolstoy. Si Tolstoy llamaba a la no resistencia al mal por medio de la violencia, Gandhi defendía la estrategia de la resistencia al mal por medio de la no-violencia. Dicho con otras palabras, Gandhi ocupaba una posición más activa y ofensiva. En este sentido Tolstoy estaba más cerca al Buda que Gandhi. Esta paradoja es muy propia a la vida misma.

Tolstoy partía de la tesis de que cuanto más domine el bien en las relaciones entre los seres humanos, tanto menos espacio quedará para el mal. Gandhi suponía que mientras menor sea el volumen del mal, tanto mayor espacio ocuparía el bien. Ambos resistían al mal, pero proponían distintos métodos de lucha.

Una posición antagónica ocupó el conocido pensador ruso Iván Ilyn. Quince años después de la muerte de L. Tolstoy, en su exilio de París, Ilyn publicó un ensayo crítico dirigido contra la filosofía tolstoyana bajo el título "Sobre la resistencia al mal por la fuerza". El ideólogo principal de la Unión Militar General de Rusia, organización terrorista de los guardias blancos, consideraba que se puede resistir eficientemente al mal sólo por medio de la violencia. Para él, otros caminos eran vanos sueños o inclinación ante el mal, capitulación vergonzosa.

El destacado filósofo ruso Nicolás Berdiáev se levantó a defender a Tolstoy y calificó la posición de Ilyn como "anticristiana". Según su opinión, Tolstoy quiso adoptar el Sermón de la Montaña de Cristo llevándolo hasta el fin, para poner el bien a salvo del contagio de los malos medios, y en esto radica la grandeza y no la debilidad de Tolstoy. Al pronunciarse contra el mal desde las posiciones de la no-violencia León Tolstoy defendía lo humano en el ser humano sin esperar su transformación en un nuevo Dios-Hombre, ni en el "superhombre" de Nietzsche, ni en Hombre-Dios. En este sentido la utopía tolstoyana posee gran dosis de realismo.

Desde el día de la muerte del gran sabio pasaron casi 90 años, pero sus ideas de la no-resistencia viven hasta ahora. A decir verdad, los tolstoyanos reales son escasos, pero sus adeptos filosóficos son numerosos y actúan en muchos países. Así, por ejemplo, el camino de León Tolstoy lo siguieron, tras de Gandhi, pero a su propia manera, Kwame Nkrumah y sus seguidores en Ghana, Martin Luther King y sus amigos en los EEUU, Andrei Sajarov y Serguei Kovalev en Rusia. Y esto es natural, porque los seres humanos optan por el bien y admiten a la violencia sólo como un último argumento impuesto en la lucha contra el mal. No hablamos del género concreto del mal en este caso. Esto no tiene importancia aquí, porque la esfera moral prefiere conceptos abstractos. Al tocar la realidad, la moral se entrelaza inevitablemente con la necesidad pragmática y este encuentro cambia la situación de principio. No pocas veces el hombre se ve obligado a proceder pasando por encima de su sentimiento moral. Esta es la razón por la cual en su alma se realiza una lucha constante entre los principios morales y los intereses egoístas. Sería ingenuo suponer que estos choques no infrinjan heridas al alma, no mutilen la conciencia moral. Cada uno tiene que buscar y encontrar salidas de esta colisión.

El Nuevo Humanismo coloca la libertad de cada persona por encima de todo. Desde luego, el credo moral del nuevo humanismo excluye toda violencia y todo mal, defiende la vida y el bien, pero todo lo decide el mismo ser humano. Siguiendo a León Tolstoy, pero desde posiciones propias, el Nuevo Humanismo trata de dar una orientación ética general: humanizar la vida en la Tierra. Pero al mismo tiempo no quiere desempeñar un papel de policía o de juez. Que cada uno desempeñe este papel para sí mismo o espere al Juicio final!

En las condiciones actuales no puede ser elaborada una receta común para todos los casos y para cada ser humano por separado. Más bien, debemos hablar de un surtido de instrumentos de la lucha contra el mal. Todo depende de las circunstancias, tradiciones y posibilidades reales.

Tal conclusión parece vana e inútil, porque no responde a la pregunta de cómo debe uno luchar contra el mal. Respondemos: pensar por cuenta propia. Actuar como nos dice el corazón y el alma, según los principios propios de la moral. Cada uno tiene la libertad de actuar como persona libre. Sólo así se afirmará el Nuevo Humanismo.

Existe una salida del reino del mal. Está abierta para aquel, quien hace el bien. Cuando uno hace bien, muere el mal. Esta salida es el humanismo. Y León Tolstoy es y seguirá siendo uno de los más eminentes humanistas en la historia universal.

La Autoconciencia moral como fenómeno histórico

Doctor
Akop P. Nazaretyán

Los síntomas del "renacimiento religioso", que abarca últimamente a diferentes regiones del mundo, dieron un nuevo impulso a las especulaciones clericales. Entre los temas predilectos de la propaganda oscurantista, antirracionalista y antihumanista abundan las categorías de la conciencia moral. Cada vez más nos tratan de inculcar que el adicto de una fe errónea, aún más el ateo, están fuera de la motivación moral, la que es exclusivo patrimonio de la fe verdadera (por supuesto, la del propagandista). Lo dicho sobre todo concierne a la forma sublime de la conciencia moral, que en varios idiomas se refleja con términos especiales, como "conscience", "gewissen", "sovest", etc. (véase el fin de este artículo), y que de aquí en más vamos a denominar como la **Autoconciencia moral**.

Mientras tanto, la historia da testimonios de que, al contrario, los pináculos de la conciencia y la motivación propiamente moral corresponden a las épocas de menor dominio religioso. Antes de ilustrar y explicar esta tesis, vale subrayar que ésta no es una cuestión de teoría abstracta. El estudio comparativo de la antropología cultural ha demostrado una ligazón causal entre el crecimiento de la "fuerza" y la "sabiduría" humanas (la ley de balance tecno-humanitario). Cuanto mayor el potencial tecnológico, tanto más refinados medios culturales de contener la agresión se requiere, para que la sociedad no destruya los fundamentos naturales y políticos de su propia existencia. De allí, en particular, la insuficiencia dramática de las morales religiosas (autoritarias) para la civilización moderna y el peligro de forzadas deslindaciones religiosas que hoy conlleva "la revancha de Dios". Las religiones han cumplido mejor o peor esta función reguladora durante milenios, ligando a los hombres por cuenta de contraponerlos a otros ("leales" e "infieles"), y de tal manera *organizando* la violencia, la que sin este mecanismo hubiera adquirido formas caóticas y autodestructivas; pero este mecanismo se ha disfuncionalizado en la época de la energía atómica, las producciones químicas, la ingeniería genética, etc. La capacidad de formar y asimilar los valores, normas y mecanismos de la moralidad crítica racional, adecuada al potencial tecnológico moderno, será una de las determinantes de la vitalidad de la civilización terráquea en los próximos decenios.

Una investigación multidisciplinaria de la historia y prehistoria de la moralidad humana, las concepciones humanistas seculares y un examen polémico de la situación actual y perspectivas, están expuestas en el curso de lecciones de este autor: "Agresión, moral y las crisis en el desarrollo de la cultura mundial (Sinérgica del progreso histórico)". 2da. edición. Moscú: Ed. Nasledie, 1996 (en ruso). El artículo a continuación presenta fragmentariamente algunas consideraciones de este libro.

Muchos años atrás, en un sumario de artículos académicos sobre cultura de la antigüedad fue publicado un trabajo con un título inesperadamente original: "Tenían los griegos antiguos Autoconciencia moral?"(1). En él un conocido científico argumentaba, detalladamente, una opinión que ya antes había escuchado de parte de algunos historicistas, aunque me pareció un tanto grotesca. Se trataba exactamente de que, hasta el reconocido siglo V a.e. de los griegos, en la cultura no había existido el "fenómeno de la Autoconciencia moral" y que solamente a partir de esta época y, más precisamente, a partir de Sócrates, surgen las raíces de este específico regulador del comportamiento humano.

El punto está, por supuesto, no en la presencia o ausencia de los conceptos correspondientes. Los héroes de Homero, Esquilo, Sófocles, incluso Eurípides hablaban sobre el temor, la vergüenza y la deshonra, pero no padecían a causa de los perjuicios causados por sus acciones a otras personas, si ésto no estaba ligado a la posibilidad de ser desenmascarado, enjuiciado públicamente y castigado. Sus razones morales eran enteramente mitológicas y encerradas a la condena de los dioses todopoderosos. Exclusivamente al temor a los dioses apelaban oradores y moralistas, previniendo de veladas transgresiones: lo que es posible esconder de la gente no se oculta de los dioses, cuya represalia es inevitable, aún cuando uno mismo ni sospeche del propio pecado (como sucedió, por ejemplo, con Edipo).

Profundizando aún más en la historia y la etnografía, nos convencemos de que similares tipos de motivos, en forma más o menos explícita, predominaban completamente en el pensamiento mitológico. Una investigación especial permitió dilucidar la ejemplar lógica de los relatos mitológicos, la que se despliega en un esquema fijo de experimentación mental: "si - entonces - de otro modo", mostrando un algoritmo de comportamiento en situaciones vitales y de sanciones por actos transgresores (2). La sanción sucede inevitablemente, siendo fuentes de ella las omnipresentes fuerzas mágicas, que representan en última instancia al ojo generalizado del colectivo.

Los etnólogos advierten que al portador de una cultura primitiva le es en general inalcanzable el "lujo de la soledad humana". Incluso en aquellas tribus donde la gente (los varones) cazan o cantan en solitario, ninguno de ellos psicológicamente se queda a solas consigo mismo. En este sentido, el aborigen adulto es parecido a un niño actual: él permanentemente siente sobre sí mismo el ojo del colectivo (padres, educadores), de sujetos mágicos personificados, lo cual, en ausencia de una observación externa real, garantiza adecuadamente el seguimiento de las

normas establecidas. Si, por ejemplo, la tribu prohíbe al cazador comer la carne de la presa por él cazada (le es permitido alimentarse sólo de presas obtenidas por otro cazador), entonces él mismo observa atentamente que, sentados a la mesa colectiva, ni un sólo trozo de "su" carne le llegue a la boca y, habiéndose quedado por largo tiempo fuera de contacto con sus compañeros, le es más fácil morir de hambre que dar cuenta de su propio botín de caza (3).

A la sociedad de la antigüedad temprana, tanto como a las sociedades más primitivas, le es ajena la intención de considerar críticamente a lo tradicionalmente establecido, convertirlo en materia de reflexión individual. Pero los comienzos y especialmente mediados del primer milenio antes de nuestra era, se caracterizaron por un intenso proceso de formación de nuevas ideas, valores, normas de comportamiento cotidiano y político, transformando hasta lo irreconocible la fisonomía de la cultura humana. Precisamente en esta época, llamada "época axial", por primera vez surge, en palabras de K. Jaspers: "el tipo de hombre tal como se conserva hasta el día de hoy" (4).

A esta época axial le antecedió una crisis, extendida a todo el territorio de los países civilizados y relacionada con el fuerte crecimiento demográfico, la revolución del hierro, el recrudecimiento de los conflictos militares sangrientos⁵. Los mecanismos culturales de contención, elaborados en la experiencia histórica anterior, resultaron inadecuados al nuevo poderío tecnológico adquirido y la cultura humanitaria respondió al "desafío" evolutivo del caso con las revelaciones espirituales de Zaratustra y los profetas judíos, Buda, Confucio y Sócrates, Kir el Grande, Pericles y Ashoka... Como resultado de estas frenéticas transformaciones, sorprendentes por su concentración cronológica y, al mismo tiempo, extensión territorial, fueron elaborados nuevos y más afinados mecanismos de control y compromiso social, de administración y política. Cambiaron las tareas y los métodos de conducción de la guerra: la cantidad de muertos y destrucciones dejó de ser, como antes, prueba de maestría militar, se acrecentó el papel de la competencia informativa (exploración, propaganda), la demagogia política comenzó a desplazar a la violencia y el terror en las relaciones con la población sometida. En este tiempo, por primera vez, en la gente se formó el concepto general del bien y del mal, de discernimiento moral y responsabilidad individual, el pensamiento mitológico comenzó a ceder lugar al pensamiento personalizado.

En el cauce de las tendencias mundiales se encontraban también las búsquedas espirituales de los filósofos griegos. Sofistas y cínicos, con la inclinación hacia el análisis racional propia de los griegos, se atrevieron a poner en duda prácticamente todos los valores y normas tradicionales: desde la justicia, la moral y la disciplina hasta las reglas más elementales de urbanidad e higiene.

Las leyes humanas fueron destronadas al contraponerlas a las leyes de la naturaleza, desconocedora de limitaciones artificiales. Algunos sofistas (Calicles) afirmaron que el derecho, la moral, la justicia, son un complot de los débiles contra los fuertes, ya que las prohibiciones, encadenando al audaz y agraciado, lo

someten a los intereses de la mayoría gris. Otros (Frasimaj, Antifontes) afirmaron que éste, por el contrario, es un complot de los fuertes contra los débiles: astutos y poderosos manipulan a las mayorías de gentes sencillas, las cuales, bajo la influencia de los prejuicios morales, se ven obligadas a ocuparse de los intereses de aquellos como si fueran propios. Ambas versiones de inmoralismo son fácilmente "reconocibles" por cuanto conservaron su atractivo aún después de milenios. En términos de los tiempos modernos, a la primera de ellas podemos llamarla tentativamente "sado-nietzscheana": el Marqués de Sade, F. Nietzsche y sus numerosos epígonos instaron a desafiar a todas las leyes humanas, contradictorias de las leyes naturales del deseo y la fuerza; consideraron a la moral producto de la degeneración, medio de represión de la individualidad; a la convivencia pacífica como un estado enfermo de la sociedad (partiendo de que es opuesta a la naturaleza salvaje) y así siguiendo. A la segunda versión es lógico denominarla como "robespiero-leninista": los bolcheviques, asimilando creativamente la experiencia de los jacobinos, declararon a la moral y el derecho burgueses y mentirosos, instrumentos de la opresión de clase, contraponiendo a ellos la moral y la legalidad revolucionarias.

Corresponde subrayar que, independientemente de las connotaciones políticas contemporáneas, en la filosofía este fue un difícil, audaz y para nada inútil juego de la razón. La duda es valiosa en sí misma y representa una premisa completamente necesaria de la comprensión racional, de la demostración, de la autodeterminación consciente. En relación crítica hacia lo tradicional e incondicionalmente establecido, los filósofos antiguos pusieron fin al todopoderoso pensamiento mitológico, abrieron horizontes antes desconocidos a la libre elección humana y a la responsabilidad individual.

En este sentido podemos afirmar que los pensadores del siglo V griego dieron un paso decisivo hacia el descubrimiento de la personalidad humana. Sobre el ser humano no se impone ningún absoluto, enseñaban los sofistas. Cada individuo es autosuficiente, él es centro y causa del mundo, el mundo todo cobra existencia en sus sensaciones, percepciones y pensamientos. Aprendiendo a dudar de todo, el hombre mismo se convierte en medida de las cosas; liberándose del cepo de las convenciones externas, adquiere verdadera libertad...

Pero si no hay ningún absoluto, entonces todo está permitido — precisamente así resonó por primera vez, en aquel entonces, este motivo "dostoyevskiano". Un acto puede ser bueno o malo cuando frente al sujeto hay alternativa, y en este sentido es casi imposible valorar moralmente las acciones de la gente en las culturas "pre-axiales". Pero si al adquirir la posibilidad de opción el hombre pierde el Absoluto, el bien y el mal nuevamente se vuelven indiferenciables, sólo ahora esto se padece como problema. El individuo se desorienta moralmente, se frustra psicológicamente y la sociedad se hace inepta para la vida.

A la tarea de devolver a la gente el Absoluto, pero habiendo pasado ya la experiencia del escepticismo, dedicó su esfuerzo creativo un activo oponente de los sofistas: Sócrates. En la búsqueda de un nuevo Absoluto, el más grande

racionalista de la antigüedad se orientó a una categoría muy cercana al espíritu de la cultura griega: el Saber.

Para nuestro tema es verdaderamente significativo un argumento en las reflexiones de Sócrates, convertido tanto en lógica de los moralistas que apelaban al temor a los dioses, cuanto en lógica de los filósofos ateos. En el lugar de los dioses antropomorfos, mezclados permanentemente en el destino de los hombres, él colocó a una única divinidad, omnímoda, carente de subjetividad, nombre, calidades individuales y voluntad soberana. En el contexto de tal concepción del mundo no puede siquiera hablarse de una fuente trascendental de estímulos y castigos. La divinidad es el Saber absoluto, la Sabiduría inalcanzable para un mortal; al hombre le es en general inalcanzable la Sabiduría, él puede ser sólo amante de la sabiduría, filósofo. Pero en el pensamiento del filósofo la divinidad se representa como un particular agente — **daimon** — que lo orienta hacia las buenas acciones (en general, útiles) y le provoca repulsión hacia las malas, que son, en última instancia, perjudiciales para el mismo sujeto. Por esto la razón del sabio, capacitado para ver las consecuencias diferidas de las ventajas del momento, es más elevada, más valiosa y más confiable que las prohibiciones establecidas artificialmente.

Esto fue un grandioso avance: desde la dependencia de los jueces externos hacia la responsabilidad individual frente a la propia razón; desde el temor a los dioses hacia una especie de instrumento íntimo de regulación moral, aún cuando no contara entonces con una clara designación. Esto fue un signo de que la existencia psicológica del individuo había alcanzado un nivel de complejidad y autosuficiencia como nunca antes. "El hombre puede ahora, internamente, contraponer a sí mismo al resto del mundo. El descubrió en sí mismo las fuentes que le permiten elevarse sobre el mundo y sobre sí mismo" (6).

Simultáneamente a Sócrates, en el extremo opuesto del espacio cultural, otro gran pensador, Confucio, creó una doctrina ético-filosófica cuya alma es la concepción del **yen**: "lo que no deseas para sí mismo, no lo hagas a otros". En verdad, el mismo Confucio estaba convencido de que la calidad del yen (humanidad, amor al ser humano) es accesible sólo a los hombres nobles y generosos, no a la gente común, y esto también es concordante con la concepción de Sócrates. Pero pasados dos siglos, Men Tsi, en polémica con influyentes opositores presentó la tesis sobre la bondad innata de la naturaleza humana y, conjuntamente con otros seguidores del Maestro, continuó elaborando los principios de una "administración humanitaria", en contraposición al "control por medio de la fuerza".

Prestando atención a la conocida proximidad entre el concepto griego de "daimon" y el "yen" chino, corresponde destacar que Sócrates y Confucio son los menos religiosos de entre los grandes pensadores de la "época axial", o los más consecuentes ateístas de la antigüedad. Su ateísmo se definía no por un primitivo rechazo de lo divino, el que en la práctica habitualmente lleva a un simple recambio de ídolos. Reconociendo al Cielo como fuente del Absoluto, la Sabiduría y la Perfección, ellos despersonificaron a la divinidad, la liberaron de su implacable

arbitrariedad y, consecuentemente, de sus funciones punitivas. Más explícitamente, esta revelación conceptual de los pre-monoteístas, la fundamentaron los post-monoteístas (panteístas) de los tiempos modernos: no creó Dios al mundo, sino que el mundo es Dios. Según B. Espinosa, por ejemplo, todos los prejuicios humanos derivan de la convicción ingenua de que la divinidad, a similitud de la gente, aspira a algún objetivo. El sujeto deseoso, orientado hacia un objetivo, por definición no puede ser divinidad, ya que carece de las cualidades inmanentes a esta: universalidad, omnipotencia, hipóstasis; en efecto, se desea y se aspira a aquello que no se tiene.

Al panteísmo como forma consecuente del ateísmo muchas veces se refirieron las autoridades religiosas, demostrando su convicción también por medio de acciones concretas, como la quema en la hoguera de G. Bruno, la excomunió de Ibn Rushd, Espinosa, L. Tolstoy... Ante la actual moda de oscurantismo y mistificaciones antiintelectuales es oportuno recordar lo olvidado después de muchos años, por influencia de la retórica "ateísta" de los bolcheviques: la verdadera división de aguas entre los paradigmas conceptuales no pasa entre las vulgares afirmaciones del tipo "Dios existe" o "Dios no existe", sino entre la fe en sujetos antropomórficos y la aceptación de un único Absoluto impersonal. Sócrates y Confucio resultaron entre los primeros capaces de ingresar a una nueva cima conceptual, alcanzando con su pensamiento una instancia antes desconocida del autocontrol humano.

"Qué incita al zindico (ateísta) y al dajrita (materialista) a hacer el bien, elegir acciones buenas, expresar honradez, no salirse de la verdad, ser misericordioso hacia el sufriente, ir en apoyo del que pide ayuda? — escribió el filósofo árabe del siglo X, Al Taujidi — El actúa así, por lejos, no esperanzado en las recompensas del otro mundo y no por miedo al castigo".(7) Respondiendo a esta pregunta, los partidarios del zindico utilizaron el concepto de **insaniya** (humanidad), que refleja, en su opinión, una especial cualidad de la razón altamente desarrollada.

Ciertamente, tanto en los griegos y los chinos, como en los árabes y los europeos de los tiempos modernos es posible observar fenómenos coincidentes: *en la medida que se debilita la influencia de una fe en los dioses antropomorfos, surgen nuevos conceptos, que explican el comportamiento de la persona no-beata*. Este concepto, difícil de definir en la multiplicidad de sus fijaciones lingüísticas, expresa un particular mecanismo motivacional, el cual es elaborado por una cultura cuando su portador se desprende de los pañales formados por reguladores más arcaicos: instintos frenadores, temores reales y místicos.

Yo opino, que en este campo de significaciones se encuentra el concepto de la Autoconciencia moral. En el espacio de la cultura a este término corresponde un complejo fenómeno psíquico, que incluye en sí la capacidad y disposición a evaluar las consecuencias diferidas de los actos, una conciencia desarrollada de responsabilidad y empatía, capacidad de autovaloración. En él pueden predominar componentes racionales o emocionales. Pero una premisa mínima en la conformación de la Autoconciencia moral, la representa cierto umbral crítico de la

complejidad cognoscitiva del sujeto; nivel que posibilita, en una magnitud suficiente, el reflejo de las relaciones de causa y consecuencia, como así también una dinámica de autovaloración autónoma, no dependiente de la autoridad externa, que sirva en este caso de palanca motivacional (8).

Lo más importante es que, entendiendo de esta manera a la Autoconciencia moral, ella y el Temor a Dios son substancias incompatibles: sólo en una conciencia no autoritaria, depurada del agresivo elemento químico del Miedo, se libera el necesario espacio para el elixir de la Autoconciencia moral, y sólo una Personalidad, no encadenada al temor hacia el castigo externo, es capaz de elaborar este instrumento íntimo de autorregulación moral.

En aquellas culturas que han brotado en la época axial, la persona se convierte en núcleo de la existencia histórica, sujeto responsable de su elección y potencial objeto de juicio imparcial, lo cual no tenía lugar en las épocas anteriores. Esto no quiere decir, por supuesto, que el sistema de concepción del mundo y de operaciones ético-intelectuales, desarrollado desde aquel momento, se haya convertido en un logro generalizado. La cuestión está no sólo en las diferencias individuales, sino aún más en la no linealidad en el desarrollo histórico de las culturas.

Ilustraremos lo anterior con dos consideraciones suficientemente discutibles, limitándonos aquí a una argumentación muy general.

Hoy prácticamente se ha hecho lugar común la tesis sobre el perfeccionamiento cardinal de los valores morales de parte de las religiones mundiales y especialmente del cristianismo. Entre tanto, la comparación de los textos del Evangelio con los textos de los diálogos de Sócrates, como así también con los documentos budistas, nos obliga a considerar la tesis mencionada de un modo un tanto crítico.

A los filósofos griegos, que pusieron en duda casi todo lo existente, no les fue posible desprenderse de la arrogancia racista y clasista, característica de la cultura de la antigüedad. La altura de su pensamiento moral estaba predestinada a la elite intelectual y dirigida exclusivamente a la misma. Esta circunstancia no permitió a los filósofos adquirir la amplitud de solidaridad humana que demostraron algunas religiones axiales del Oriente, especialmente el budismo con su moral asimétrica del perdón absoluto y la no violencia, y limitó enormemente su propagación. Sintetizar los logros del racionalismo aristocrático occidental y la mística democrática oriental, le correspondió al cristianismo.

Pero esta religión marginal, orientada a la percepción de bárbaros y esclavos, que salieron a la escena histórica con el debilitamiento del Imperio Romano y que no podían concebir el mundo sin un Padre o un Dueño, pagó su éxito con una enorme disminución de los standards anteriores. Las cimas intelectuales de la antigüedad quedaron muy atrás; la argumentación moral fue reducida al nivel de emociones infantiles de miedo y esperanza para con la voluntad del Padre; la

unidad total, proclamada por la ideología oriental, fue desaprobada por medio de la "espada", con la cual el Hijo del Hombre, cortando los lazos sanguíneos y étnicos ("No hay heleno, ni judío" - según el comentario de San Pablo), al mismo tiempo dividió a la gente según el signo de su fe ("Quien no está Conmigo, está en contra de Mí").

La contraposición universal dios-diablo — revelación de Zaratustra en los comienzos de la época axial — en las palabras de Cristo, y posteriormente de Mani (maniqueos) y de Mahoma, se convirtió en indicador de que la primera ola de esta gran época comenzó su decadencia. Pero sus crestas siguieron a la vista en el horizonte, quedando como referencias para las futuras generaciones.

Los tres "siglos oscuros", que advinieron con la llegada de los cristianos al poder (siglos V al VIII), fueron seguidos por pequeños "renacimientos" después de cada siglo y esto fue un "movimiento orientado hacia la construcción del edificio de la civilización cristiana, por medio de la reagrupación cualitativa de los elementos de la antigüedad" (9).

De este modo, el cristianismo temprano, posibilitando la extensión "a lo ancho" de algunos logros de las culturas anteriores, al mismo tiempo simplificó la imagen del mundo, ya que en el sistema cognitivo no quedó el "nicho" para un factor psicológico-cultural tal como la Autoconciencia moral; en el aspecto evolutivo este fue un paso atrás, hacia un regulador moral más primitivo: el temor al dios. Sólo después de algunos siglos, a medida que el oscurantismo guerrero de tipo tertuliano se fue replegando, se restableció el prestigio de la razón, el conocimiento, la duda, la sociedad occidental nuevamente experimentó la necesidad de un regulador moral seglar...

La siguiente consideración se basa en la comparación de los conceptos de "Autoconciencia moral" y "honor".

Personalmente casi no encuentro en la literatura rusa, hasta los grandes corifeos de la segunda mitad del siglo XIX, ejemplos evidentes de que alguno de los personajes padeciera profundamente por causa de la ofensa, cometida a otras personas, grupos o estamentos sociales (10).

Incluso Evgueny Onegin, habiendo matado en duelo al amigo por una causa fútil, se distrae de los desagradables recuerdos viajando por Europa y vuelve completamente pertrechado de hábitos mundanos y ambiciones. El poeta muy livianamente reprende a su héroe por haber resultado "una bola de prejuicios", no manifestando mayores emociones por este motivo.

Considero que esto no es casual. El subdesarrollo del sentimiento de culpa social es una cualidad característica de la percepción del mundo de la "nobleza". El conde Tolstoy, habiendo estudiado minuciosamente la psicología de su clase, explicita convincentemente su código de honor no escrito. Revela el sistema de valores y normas con el que se maneja Vronsky (el amante de Anna Karenina),

cuya esencia está en que "no es perdonable el agravio, y sí es posible agraviar". Y P. Calderón de la Barca presentó, probablemente, la más sorprendente ilustración de esta psicología en la obra "Médico de su honra". Su protagonista, un alto noble, sospechando equivocadamente de la infidelidad de su esposa, encuentra un modo bastante malicioso de asesinarla sin dejar rastros de violencia. El rey, viejo y sabio, interiorizándose atentamente de esta historia y sabiendo (tanto como los espectadores) del irreprochable comportamiento de la víctima, de todos modos, sin titubear, aprueba la actuación del asesino; pues para mantener el honor de un aristócrata es preferible, en cualquier caso, castigar (eliminar!) a una inocente, que arriesgarse a dejar sin castigo a una infiel. A partir de que en el texto de la pieza no se encuentran signos de sarcasmo, es posible inferir que el dramaturgo comparte las normas morales de sus héroes.

Estas normas son coherentes con la concepción jerárquico-explotadora que representa un rasgo característico del noble, el barin (barón ruso), el marqués, al igual que del lacayo, asimilador de un modelo patronal de las relaciones humanas. El sentimiento de culpa frente a una persona que se deja agraviar es ajena al representante de esta cultura; y cuando el temor vasallo frente al señor feudal o el Dios deja de contener la arbitrariedad, o bien, cuando se garantiza una confiable fundamentación religiosa de la agresión, este tipo histórico es capaz de generar irrefrenables sádicos (11).

Montesquieu notó que la sociedad estamental se funda en el honor, y la democrática, en la virtud. Por cuanto en la lengua francesa tampoco hay un equivalente exacto para el concepto que hemos denominado aquí Autoconciencia moral, probablemente la palabra *vertu* (virtud) refleje uno de los aspectos de este concepto multifacético. En todo caso, una concepción contraria a la propia de la nobleza, opuesta a las relaciones de explotación, repleta de sentimientos de compasión y culpa social, en combinación con una más o menos decidida inadmisión del fariseísmo eclesial, fue introducida en la segunda mitad del siglo XIX por la "intelligentzia" (intelectualidad), abanderada con valores democráticos y humanistas.

Aquí puede presentarse una consideración más, que en un modo tan generalizado parecerá un tanto insólita, aunque sigue la antigua máxima de Paracelso: "Todo es veneno y todo es remedio, la cuestión está en la medida". Quiero decir que la Autoconciencia moral, como factor regulador-motivacional de la acción es capaz en un momento dado, habiendo alcanzado una magnitud extralimitada, volverse en el efecto contrario: la paralización de la actividad. Un efecto "disfuncional" de tal tipo es posible observar tanto en la vida individual como social.

Así, un sentimiento desmedido de culpa puede provocar abulia, atrofio de la voluntad, convirtiéndose en un síntoma psiquiátrico. Por ejemplo, el enfermo que se niega a levantarse de su cama, motivando su negativa en que, caminando sobre la tierra, él puede aplastar algún insecto y "no se lo perdonaría a sí mismo". El agravamiento enfermizo del complejo de culpa, al abarcar a significativos grupos humanos, puede estimular en el otro polo la actitud contrapuesta de estar

permanentemente ofendidos y con eso, habilitados para todo. Así sucedió en Rusia luego de la supresión de la servidumbre de la gleba (en 1861). La intelectualidad y parte de la nobleza se sintieron a sí mismas "culpables para siempre" por la esclavitud ejercida (aún cuando los antepasados de la mayoría de los intelectuales, de clase media, ni siquiera podían soñar con la posibilidad de poseer servidumbre). Esta situación fue aprovechada por sectores marginales desclasados, cuya significación creció, trasladándose su psicología a la sociedad que estaba en plena dinámica de cambios. La intelectualidad rusa, llegando frecuentemente a la autoflagelación, con su excesiva escrupulosidad posibilitó el crecimiento del nihilismo histórico, con las correspondientes tendencias destructivas tanto "desde arriba" como "desde abajo", jugando un rol ambiguo en el destino posterior del país (la revolución bolchevique, etc.).

No observamos hoy algo parecido en la Europa Occidental y especialmente en USA, en relación con gente de otros continentes, religiones y razas? El "racismo masoquista" de unos (es necesario a cualquier precio lavar la culpa de los blancos frente a la población de color) pervierte a otros, generando en el polo opuesto una actitud de parasitismo y un agresivo complejo de inferioridad. Masas humanas, habituadas a vivir por el sistema de caridad estatal pierden motivación hacia el trabajo, hacia la educación, y no experimentan por esto ni agradecimiento ni obligación alguna para con la sociedad.

Es muy ingeniosa la conclusión de los psicólogos americanos, que estudiaban la problemática racial contemporánea: dejó de ser racista no aquel que responde afirmativamente a la pregunta de si casaría a su hija con un hombre de color, sino aquel que no comprende la pregunta. Parece una utopía? Pero al menos conozco todo un continente donde la gente se quedaría asombrada ante tal pregunta: es América Latina. Y es un problema discutido hoy en la ciencia el por qué, aún cuando en este continente también haya habido esclavitud, quedó tan profunda diferencia entre anglo y latinoamérica.

A mi entender, en la afirmación mencionada de los psicólogos norteamericanos está una de las llaves a la paradoja de la "desmedida escrupulosidad moral". Probablemente, la vulnerabilidad de la autovaloración, el sentimiento de culpa por las consecuencias desagradables producidas a otros por actos cometidos o pensados — noble cualidad de una mente desarrollada — adquiere un más elevado contenido humanista cuando se libera de las generalizaciones étnicas o sociales, del antiguo paradigma grupal "ellos — nosotros", conservando (al igual que el sentimiento de ofensa) un carácter estrictamente individual. Ya en este caso se trata de la obligación humana y la culpa, no trascendentales (ante el Dios, el Estado, el Caudillo, el Partido, etc.), sino concretas y personificadas. La característica dada del sentimiento distingue a la persona que aprende a percibir a las demás personas y a sí misma sin el prisma de la pertenencia socio-grupal (étnica, clasista, etc.), en la calidad de sujeto único con valor propio.

Sin atreverme a terminar la discusión sobre tan complejo fenómeno con el obligado acorde final, introduzco como cierre un resumen filológico comparativo, que puede dar una orientación adicional en el campo de las significaciones.

En las lenguas romances tradicionalmente la diferencia entre los conceptos de "Autoconciencia moral" y "conciencia" léxicamente no se expresa (aunque corresponde repetir que el término "vertu" — virtud — a veces se utiliza con una significación similar). En inglés la diferencia se establece en forma de sufijo: **conscience**, conscious/ness. Pero por lo visto en el sistema de la cultura occidental contemporánea el espacio para los diferentes matices de este concepto se amplía, dando impulso a la correspondiente formación de nuevos términos.

Así, los escritores ingleses actuales han comenzado a utilizar con un significado no tradicional, como equivalente de Autoconciencia moral, el término "guilt" (culpa, sentimiento de culpa). Y en trabajos de filósofos americanos y latinoamericanos apareció una combinación un tanto extraña de palabras: "moral shame", "vergüenza moral", y con dedicación se discute en qué se diferencia este concepto de la "simple vergüenza" (12).

Moviéndonos hacia el oriente, ya por la carta geográfica de Europa, encontramos en la lengua alemana una diferenciación más precisa de estos términos que están etimológicamente contruidos en dos raíces sinónimas (de "saber" y "conocer"). Por medio de un algoritmo coincidente se construyen estos términos en una cantidad de lenguas eslavas (en ruso: **sovest**, soznanie; en polaco: **sumienie**, swiadososc) y escandinavas.

Curiosamente, en casi todas las lenguas europeas, incluido el ruso, la etimología de este concepto es exclusivamente racionalista, relacionada con la idea de saber o conocer.

Más allá en el oriente el mecanismo de formación del concepto correspondiente cambia: el aspecto racional deja lugar al emocional. Por ejemplo, en la lengua armenia el concepto de Autoconciencia moral — **jijch** — tiene una raíz común con la palabra "piedad". Un muchacho del campo en Armenia me explicó el sentido de esta palabra, aproximadamente del siguiente modo: "**Jijch** es cuando es posible aprovecharse impunemente de un ser más débil, pero 'algo' lo impide". En algunas lenguas orientales se cuenta con varias palabras que reflejan diferentes aspectos de lo que denominamos Autoconciencia moral, y la palabra "conciencia, por lo que comprendí de las conversaciones, es cercana al concepto de estar en vela, estar en vigilia...

Interrumpo aquí este resumen fragmentario, chocando contra los límites de la propia erudición lingüística y dejando propuestos sólo algunos esbozos de un posible análisis más profesional. Considero que tal análisis podría dar un rico material sobre las sutilezas de la psicología idiomática, sobre cuestiones de culturología comparativa, historia y teoría de la moral, y ayudaría convincentemente a destronar los mitos sobre la exclusividad religiosa o nacional.

Notas:

1 V. Yarkho - Tenían los griegos antiguos Autoconciencia moral? (La representación del hombre en la tragedia antigua). "Antigüedad y actualidad". M., 1972. (en ruso)

2 A. Venguerov - Predicciones y profecías: pro y contras. Ensayo histórico-filosófico. M., 1991. (en ruso)

3 P. Clastres - El arco y el cesto. // "Alcor", Asunción, mayo-agosto 1967.

4 K. Jaspers - Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (el autor utilizó la edición rusa, M., 1991, p. 32).

5 E. Berzin - Siguiendo la revolución del hierro. // "Znanie — Sila" (en ruso)

6 K. Jaspers - Op. cit., p.34.

7 A. Sagadeev - El humanismo en el pensamiento clásico musulmán. // "Obshevstvenie nauki i sovremenost", 1994, N 4, p. 174. (en ruso)

8 El rol decidido de las necesidades, relacionadas con la dinámica de la autovaloración, en la motivación del comportamiento social "desinteresado" es bien conocido. De acuerdo a los resultados de estudios sobre psicología individual y generacional, iniciados ya por J. Piaget, "existe una relación entre las "filas" cognoscitivas y morales del desarrollo, correspondiendo un rol de liderazgo en este movimiento conjunto a la "fila" cognoscitiva". (M. I. Volovikova, T. A. Rebeke - Correlación del desarrollo moral y cognoscitivo. "Psicología de la persona en la sociedad socialista". M., 1990, p. 83). (en ruso)

9 I. Yakovenko - La iglesia ortodoxa rusa y el destino histórico de Rusia. // "Obshestvenie nauki i sovremenost", 1994, N 2, p. 48. (en ruso)

10 Representan una excepción A. Radishev y también A. Griboedov, con su héroe episódico, quien "se puso a leer libros en la aldea". Los decembristas y sus contemporáneos, interviniendo en contra de la servidumbre de la gleba, pusieron el acento no en la infelicidad de los campesinos, sino más bien en el beneficio económico para la Patria, o bien en los ideales occidentales de Libertad.

11 Hartos en el pasado de la "posición clasista", ahora obstinadamente se la reemplaza con la "posición nacional". Ante esto, por cuanto me es conocido, nadie intenta discutir la sutil observación de N. Chernishevsky: el campesino ruso es más parecido a un campesino portugués, que a un barón ruso. Es discutible, en qué medida son en general heurísticas estas conversaciones sobre la psicología de los grandes grupos sociales. Me animo a afirmar, sin embargo, que hasta el día de hoy las investigaciones sobre la psicología de clases, de estamentos sociales, de épocas históricas han dado muchos más resultados fructíferos que los trabajos sobre la "mentalidad nacional", los que habitualmente son llevados hacia un juego de estereotipos especulativo, ajeno a la historia, más o menos entretenido (pero a la vez políticamente peligroso).

12 E. Tugendhat - El papel de la identidad en la constitución de la moralidad. "Ideas y valores", Bogotá, 1990, N 83-84.

Sobre el Humanismo cristiano (*)

Abad prior de la Real Colegiata de San Isidoro
Antonio Viñayo González,
León - España

El humanismo y la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II

Es constante en la historia de la Humanidad la preocupación por el hombre, por su origen y destino. Desde que el ser humano se organizó en colectividades hubo que hacer frente a las múltiples incidencias que iban surgiendo en el acontecer social: subsistencia, defensa, mejora... Leer la historia es repasar las páginas de los intentos del hombre por comprender y dar respuesta al enigma de su existencia. Sin embargo el término *humanismo* apareció tardíamente. Fue con el Renacimiento cuando se acuñó esta palabra que amparaba diversidad de tendencias culturales: estéticas, filosóficas, antropológicas. Los hombres del Renacimiento se complacían en llamarse humanistas.

El desdoblamiento de las áreas científicas en el mundo moderno dio paso a la multiplicidad de explicaciones sobre la comprensión del hombre, y fueron apareciendo diversas disciplinas, más bien divergentes que convergentes, sobre el presente y el futuro de la Humanidad. Especialmente, los mensajes socio-políticos

y sus ofertas de bienestar para el presente y para el futuro. La Revolución Francesa con su proclamación de los *Derechos del Hombre* y la ONU con la de *Derechos Humanos* han sentado sobre la dignidad de la persona humana la raíz de los derechos y deberes de los hombres. A etapas de enfervorizado entusiasmo sobre el progreso humano y la esperanza de un futuro feliz, con el ensueño de la realización de grandiosas utopías, sigue hoy la del hombre llamado postmoderno, que amenaza deslizarse hacia un vacío sin horizonte y sin sentido.

El humanismo cristiano. Siempre la religión - toda religión - ha tratado de descender el velo que oculta la incógnita del hombre. También la religión cristiana a partir de sus orígenes, y ya desde sus antecedentes en el Antiguo Testamento, se ha propuesto dar respuesta a los grandes interrogantes sobre el hombre: qué es?, de dónde viene?, a dónde va? Cristo, su fundador, anuncia su mensaje como *Buena Noticia*; su doctrina se presenta como programa de salvación para el ser humano, y su obra - la Iglesia -, como encargada de custodiar y propagar el mensaje cristiano y acompañar al hombre hasta su destino final. Si bien la Iglesia mostró sus recelos ante la aparición de ciertos humanismos o desenmascaró y condenó otros por opresores y vejatorios para la dignidad humana, ella misma se presenta como humanismo totalizante y salvador, y proclama que la verdad, la belleza, la cultura, el trabajo humano, el afán de progreso, la paz, la alegría en el vivir, las nobles aspiraciones..., son valores unidos por el Creador a la naturaleza del hombre y, por lo mismo, promovidos por el cristianismo.

El *humanismo cristiano* es una expresión que entró tardíamente en el vocabulario eclesial. Es hacia la mitad del siglo XX, cuando filósofos y teólogos insignes, como Maritain (1) y de Lubac (2), publicaron notables trabajos en donde se hablaba y discutía la expresión *humanismo cristiano* y se defendía su contenido. Pero fue en las encíclicas, discursos y mensajes de los últimos Papas en los que explícitamente se incorporan los términos de humanismo cristiano, porque la doctrina sobre el hombre ya arranca desde la fundación de la Iglesia, que recoge el último de los concilios, el Vaticano II en la mayor parte de sus documentos, muy particularmente en su *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual - Gaudium et Spes* -, que da comienzo con la siguiente declaración: "Los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (3).

Sin pretensión de trabajo exhaustivo y, mucho menos, polémico, trataré, en las páginas que siguen, de esbozar sumariamente las líneas generales de la doctrina *Gaudium et Spes* sobre el humanismo cristiano, con una breve introducción sobre la dignidad del hombre en las Sagradas Escrituras y en los más antiguos escritores de la Iglesia. Como simple testigo de mi Iglesia y de mi tiempo, procuraré dejar hablar a las fuentes y documentos, fiando su comprensión y aceptación a los lectores.

La dignidad del hombre en las Sagradas Escrituras. Es grande la dignidad del hombre por ser criatura de Dios, pero lo es, sobre todo, porque fue hecho como imagen e icono de la divinidad, honor que no comparte con alguna otra criatura visible. Ya en el primer capítulo de los Libros Sagrados se enseña que "creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó"(Gn 1,27) y lo repite el *Libro de la Sabiduría*: "lo hizo a imagen de su naturaleza" (Sab 2,23). "Le vistió de fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen" (Eco 17,3), repite el *Eclesiástico*. Canta entusiasmado el Salmista la majestad y encumbramiento del hombre, muy cercano a la divinidad: "Lo has hecho poco menor que los ángeles, le has coronado de gloria y honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de tus pies"(Sal 8,6-7). "Linaje de Dios", proclama Pablo al hombre (Hech 17,29) e "Hijos de Dios", beatifica Cristo a los pacíficos (Mt 5,9). Hay todavía en la Sagrada Escritura otras manifestaciones de los regalos que Dios hace al hombre por Cristo: "Nos hizo merced de preciosos y sumos bienes prometidos para que por ellos os hagáis partícipes de la divina naturaleza" (2P 1,4).

Jesucristo anuncia a los hombres que tienen a Dios por Padre, anuncio frecuente en los Evangelios sinópticos. Así, manda amar a los enemigos "para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos" (Mt 5,45); "Ora a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará", "Así oraréis: Padre nuestro, que estás en el cielo" (Mt 6, 6.9); "Uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos" (Mt 23,9). Dios eleva al hombre a la condición de hijo adoptivo: "Habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba! Padre! (Rm 8,14). "Ved que amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos... ahora somos hijos de Dios"(1 Jn 3,1.2).

Dios ofrece su amistad a los hombres: "Abraham... fue llamado amigo de Dios" (Sant 2,23); "la Sabiduría es para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen participantes de la amistad de Dios" (Sab 7,14).

El concepto de hombre en los Santos Padres. Los primeros apologistas y teólogos cristianos se encontraron con la gran dificultad de expresar los contenidos del Evangelio con el lenguaje y las concepciones de la cultura grecolatina. Escritos los Libros Santos en el ambiente cultural del mundo bíblico, no fueron pocas las dificultades que hubieron de solucionar los escritores cristianos de los primeros siglos de la Iglesia para dar razón de su fe al mundo refinado del helenismo. Aparecen así, en el siglo II, los llamados *Padres Apologistas*, no todos con la misma visión y método: mientras algunos, como San Justino y Atenágoras, trataban de abrir un diálogo con la filosofía pagana, otros, como Teófilo Antioqueno y Taciano, consideraban inviable todo diálogo y acercamiento a la filosofía gentil.

Surgieron también muy pronto dentro del seno del cristianismo las herejías que, al desenmascararlas y refutarlas, se iban asentando los principios filosófico-teológicos del pensamiento cristiano. De todas estas herejías, la más peligrosa y temible fue el *gnosticismo* con su pesimismo dualista, introduciendo, junto al Dios

bueno, origen del bien, al eón principio del mal, causa del mundo material, del dolor y de la desgracia. En el fragor de esta lucha, los defensores de la ortodoxia sostuvieron la creación del mundo por el Dios único y bueno y la formación del hombre a imagen y semejanza de la Divinidad, microcosmos y participante de la naturaleza divina; el mal uso de la libertad y la transgresión adámica introdujeron el mal en el mundo. Cristo, hombre perfecto e ideal de lo humano, vino a salvar al hombre y a reintegrarle en la amistad divina.

Pretender sintetizar en unas breves páginas el pensamiento de los Santos Padres sobre estas materias, no sólo es temerario, sino imposible. Son tantas las tendencias, las escuelas, tradiciones, influencias filosóficas, los escritos que de ellos han llegado hasta nosotros, que han sido necesarios muchos tratados y muchos especialistas para ordenar la doctrina teológica de la era patristica. En una afirmación coinciden: en que el hombre es criatura de Dios, formado a su imagen y semejanza, aunque en la exposición del texto del Gn 1,26 cada escuela siga su método exegético, ya literal, ya alegórico. Por lo que toca a este trabajo nos limitaremos a presentar, y sólo a modo de ejemplo, unos escasos textos en confirmación de la antropología de los Padres.

Comencemos por los titulados *Apologistas*, los primeros intelectuales cristianos que hubieron de enfrentarse y refutar las calumnias de paganos y judíos que ridiculizaban la nueva religión. Se desarrolla su labor durante el siglo II y en medio de grandes persecuciones. Mencionemos, en primer lugar, la frase del anónimo autor de la llamada *Epístola a Diogneto*: "Lo que es el alma al cuerpo , eso son los cristianos en el mundo" (4). De la mitad del siglo II es Ireneo, obispo de Lión, uno de los primeros que trata de ensayar una antropología cristiana. Aunque influida de ideas platónicas, nos dirá que "De tres cosas, como queda enseñado, está formado el hombre total: de carne, alma y espíritu" (5).

En el siglo III ya se introducen las primeras esquematizaciones teológicas. Buen teólogo fue Metodio, mártir en el año 311, y él nos asegura que el hombre es la más noble de las obras de Dios (6). El africano Lactancio, humanista ciceroniano, escribía a finales del siglo III o principios del IV que el hombre, creado por Dios y colocado en la tierra, es en sí mismo un compendio del cosmos, ya que está compuesto de alma y cuerpo (7).

Teólogo de gran penetración fue Gregorio de Nisa, uno de los tres insignes capadocios que florecieron en el siglo IV. Su antropología queda repartida en varias de sus obras. Para el Niseno el hombre es un microcosmos, acaso la mayor de las maravillas conocidas, creado a imagen de Dios, calco de la naturaleza divina por haber sido creado a imagen de Dios "no queda por debajo de ninguna de las maravillas de la creación, y sin dificultad lo encontramos por encima de cuanto conocemos, ya que ningún otro ser ha sido hecho semejante a Dios; la sola excepción es el hombre" (8). Un desconocido obispo oriental, del que sólo conocemos el nombre, Nemesio de Emesa, escribió a finales del siglo IV una antropología que figura con el título *Acerca de la naturaleza del hombre*. Para Nemesio es tan admirable la naturaleza del ser humano, que une en sí lo mortal

con lo inmortal, lo racional con lo irracional; microcosmos reflejo de toda la creación. Todas las criaturas a él están ordenadas. Hasta el mismo Dios se hizo hombre por consideración a esta su privilegiada criatura. El hombre es "tallo celeste" (9).

Grandiosa concepción antropológica es la del africano San Agustín, uno de los más potentes genios de la humanidad (354-430). Dios y el hombre son el centro de las reflexiones agustinianas: conocimiento de Dios y conocimiento del hombre. De su condición de imagen de Dios arranca la grandeza del hombre y "es imagen de Dios, porque puede vivir en Dios y es capaz de participar de Dios" (10) (*De Trinitate*, 14, 8.11).

Aceptado universalmente por los cristianos es el origen del hombre por creación divina, y portando en su ser la imagen de Dios, todavía los pensadores cristianos se interrogaban cuál de las dos partes del compuesto humano, alma y cuerpo, era la portadora de la imagen de la divinidad. San Ireneo, luchador contra la gnosis, refería esta cualidad al cuerpo humano pero bien pronto los alejandrinos la atribuyeron a solo el alma, doctrina defendida por San Agustín, que se trasmite a la Escolástica, y la reforma un tanto santo Tomás. El Aquinate afirma la unidad de la persona humana, compuesta de alma y cuerpo, y así lo ha sostenido la teología católica, hasta nuestros días, si bien no siempre se vio exenta de algún rebrote dualista. El concilio Vaticano II, en su constitución pastoral *Gaudium et Spes* afirma la unidad radical del hombre en su cuerpo y en su espíritu, como veremos en las páginas siguientes.

El Concilio Vaticano II y su Constitución pastoral sobre la Iglesia y el Mundo.

Para la Iglesia católica, y quizá para la sociedad, el Concilio Vaticano II ha sido el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Y, entre los documentos magisteriales del Concilio, uno de los más conocidos y trascendentes es la Constitución pastoral sobre la Iglesia y el Mundo, conocida por las dos primeras palabras del texto, *Gaudium et Spes*. Fue laboriosa y cuidada su estructuración que exigió tres años de estudio y discusión y cuatro redacciones. Por fin, el 7 de diciembre de 1965, fecha anterior a la solemne clausura del Concilio, fue aprobada y promulgada. De ella se ha afirmado que es la *Carta Magna del humanismo cristiano*, porque el propósito de los Padres conciliares fue establecer, mediante esta constitución, un sincero diálogo con el mundo contemporáneo, renovar y dar a conocer su concepto sobre el hombre y el mundo y fijar las bases del humanismo cristiano, manifestando a la Humanidad la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma.

a) *Intenciones y propósitos de la Gaudium et Spes (GS)*. Los propósitos de este documento conciliar se exponen en una nota preliminar del mismo documento: "Se llama constitución - pastoral- porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos... En la primera parte, la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos". Titula el primer párrafo del texto: *Unión íntima de la*

Iglesia con la familia humana universal, para declarar que, "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo... y por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (GS n. 1). Y en consecuencia, los destinatarios del documento son no sólo los católicos y cristianos, sino que la Iglesia se dirige a todos los hombres (n. 2), porque observa que, son cada vez más los que se plantean las cuestiones fundamentales sobre el hombre, con interrogantes sobre su origen y su destino, el sentido del dolor, del mal y de la muerte, que le espera después de esta vida terrena (n. 10). Y estos mismos propósitos declaraba el papa Pablo VI el 7 de diciembre de 1965, en la promulgación de la *Gaudium et Spes* y sesión pública de clausura del Concilio: "La Iglesia del concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta... Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del concilio hacia el mundo moderno" (11).

b) *El hombre en la Gaudium et Spes*. En la revelación divina y en la experiencia humana, se fundamenta la antropología de la Constitución conciliar: el hombre creado a imagen de Dios y salvado en Cristo. Antropología y teología son las líneas maestras del documento. Principio fundamental del Concilio es que, como "la Biblia nos enseña, el hombre ha sido creado -a imagen de Dios-, con capacidad para conocer y amar a su Creador" (n. 12). Unidad de cuerpo y alma, síntesis del universo material por su misma condición corporal (n. 14), superior al universo material y superior al universo entero (n. 14), centro y cima de todos los bienes de la tierra (n. 12), "la única criatura terrestre a quien Dios ha amado por sí misma" (n. 24).

Múltiples e incluso contradictorias son las explicaciones que el hombre se ha dado de sí mismo "exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación". Pero, ¿qué es el hombre?". Para el Concilio todos los hombres son fundamentalmente iguales, "porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino" (n. 29). Recibió el hombre el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo la tierra y cuanto en ella se contiene, de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como creador de todas las cosas (n. 34). El hombre constituye un problema no resuelto para sí mismo (n. 21). El misterio del hombre sólo encuentra esclarecimiento en el misterio de Cristo, Verbo encarnado (n. 22).

c) *El mundo en la Gaudium et Spes*. Dialogar con el mundo, ofrecerle su ayuda, buscar con el mundo una mejor orientación para la actividad humana, asegurar la fraternidad y la solidaridad universal, acabar con las guerras, construir la paz, custodiar la dignidad de la persona humana... son los objetivos primordiales del Concilio Vaticano II, propuestos en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Pero, de qué mundo se trata? cuál es este mundo que la Iglesia mira con amor y

contempla con preocupación? No es otro este mundo que "la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto por el poder del demonio" (n. 2). Este mundo fue entregado por Dios al hombre para que lo gobernara en "justicia y santidad" (n. 34). Pero la Iglesia ausculta el mundo moderno y encuentra en él graves contradicciones y desequilibrios, debidos, en gran parte, a las rápidas mutaciones realizadas, frecuentemente bajo el signo del desorden (n. 8), y son muchos los hombres de hoy atormentados por la inquietud, planteándose la pregunta, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo (n. 4). Fuerzas contrapuestas dividen al mundo que, no obstante, siente su propia interdependencia en ineludible solidaridad: agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales, ideológicas, peligro de guerra con la amenaza de destruirlo todo (n. 4), el poder acumulado por la humanidad amenaza hasta con destruir al propio género humano (n. 37).

La edificación del mundo es tarea de todos y aunque "la Iglesia rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común" (n. 21). La Iglesia ofrece como remedio para los males del mundo a Cristo "quien nos revela - que Dios es amor- (1 lo 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo es el mandamiento nuevo del amor", y recuerda a los cristianos que, si bien deben buscar y gustar los bienes de arriba, les incumbe la misión de trabajar con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano (n. 57).

El Catecismo de la Iglesia Católica. El 11 de octubre de 1992, el papa Juan Pablo II ordenó la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, "escrito en orden a la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II", como se declara en el título de la constitución apostólica de promulgación (12). Así, este catecismo, por la autoridad de quien lo promulga y por la doctrina que contiene, es una explicación e interpretación auténtica del Concilio. Nada, por ello de extraño que doctrina y conceptos conciliares se repitan en el Catecismo. La antropología y la valoración y diagnósticos sobre el hombre y el mundo son comunes en ambos documentos. Ello da a este Catecismo una originalidad no conocida en los anteriores catecismos de la Iglesia Católica. Como no es posible resumir los 2865 números del Catecismo, nos limitaremos a presentar algún otro ejemplo.

La catequesis sobre la Creación se refiere a los fundamentos de la vida cristiana, afirma el Catecismo, y "explicita la respuesta de la fe cristiana a la pregunta básica que los hombres de todos los tiempos se han formulado: De dónde venimos? A dónde vamos? Cuál es nuestro origen? Cuál es nuestro fin? De dónde viene y adónde va todo lo que existe?. Las dos cuestiones, la del origen y la del fin, son inseparables. Son decisivas para el sentido y la orientación de nuestra vida y nuestro obrar" (n. 282). El ser humano tiene la dignidad de *persona* por haber sido

hecho a imagen de Dios; no es algo, es alguien (n. 357). Creó Dios todo para el hombre, y el hombre fue creado para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación (n. 358). "Debido a la comunidad de origen, *el género humano forma una unidad*"(n. 360). El respeto a la persona incluye el de los derechos de su dignidad de criatura; tales derechos son anteriores a la sociedad (n. 1930). En dignidad, son iguales hombre y mujer (n. 234). Toda persona humana, creada a imagen de Dios, posee el derecho natural de ser reconocida como ser libre y responsable. El derecho al ejercicio de la libertad es exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana especialmente en materia moral y religiosa (n. 1738).

En cuanto al mundo, enseña el Catecismo que, "En el plan de Dios, el hombre y la mujer están llamados a - someter- la tierra (Gn 1,28) como administradores de Dios. Esta soberanía no debe ser un dominio arbitrario y destructor. A imagen del Creador, -que ama todo lo que existe- (Sb 11,24), el hombre y la mujer son llamados a participar en la providencia divina respeto a las otras cosas creadas. De ahí su responsabilidad frente al mundo que Dios les ha confiado" (n. 373).

El humanismo en la Gaudium et Spes. Ante la conciencia de hombres y mujeres, en número creciente y de todo grupo y nación, de que a ellos les corresponde ser autores y promotores de la cultura, su sentido de autonomía y responsabilidad, añadido a la unificación del mundo, los Padres conciliares se declaran "testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia" (n. 55). Constatan, no obstante, que hoy la negación de Dios o de la religión, se presentan, a veces, como la exigencia de un cierto "humanismo nuevo" (n. 55).

Síntesis, proclamación y exégesis autorizada del humanismo en la doctrina del Concilio Vaticano II la encontramos en el discurso papal de clausura de sus sesiones. En aquella ocasión, 7 de diciembre de 1965, el papa, Pablo VI, pronunciaba una memorable alocución, que bien puede calificarse de proclamación pontificia del humanismo cristiano. Recordaba que el Concilio "había tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno" (13), dejándose llevar por una simpatía inmensa, postura optimista, corriente de afecto y admiración volcada del Concilio hacia el mundo moderno (14). Descubría, no obstante, que, "El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios hecho hombre, se ha encontrado con la religión - porque tal es - del hombre que se hace Dios", para lanzar el siguiente apóstrofo: "Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros y - más que nadie - somos promotores del hombre" (15). Para concluir con la solemne afirmación que, "nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (16) (n. 16).

En esta misma línea siguieron otros documentos del papa Pablo VI, lo mismo que varias encíclicas y discursos de Juan Pablo II, pero recoger toda esta doctrina pontificia, excede los límites que nos habíamos propuesto en este modesto trabajo, que pretendía centrarse en la constitución apostólica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.

Notas:

* El presente artículo de Antonio Viñayo ha sido presentado al Centro Mundial de Estudios Humanistas por el académico B. Koval. Estas son sus palabras:

"Hace dos años me encontré con un sacerdote español, Don Antonio Viñayo, que durante varios decenios encabeza la Real Colegiata de San Isidoro y es ciudadano honorífico de la ciudad de León. Esta persona de más de 65 años posee un alma joven e irradia gran calor humano.

En el verano de 1996 él, junto a su hermano, el sacerdote y conocido filósofo Don Manuel Viñayo, pasaron varias semanas en mi casa de campo en las afueras de Moscú. Juntos visitamos el Kremlin, la Plaza Roja, el Monasterio de la Trinidad de San Sergio (centro espiritual de la iglesia ortodoxa oriental de Rusia), el Monasterio de San José de Volokolamsk y otros lugares notables. Pero lo principal consistió en las largas y sinceras conversaciones acerca de la vida, el ser humano, la religión, el humanismo. Fue un diálogo amistoso, como el que genera un auténtico contacto entre los seres humanos. El hombre no puede manifestarse completamente sin este lenguaje de comunicación. La esencia humana se revela no sólo en la conducta, sino precisamente en la comunicación.

Con todas las diferencias en la concepción del mundo, en las experiencias personales, se manifestó una sorprendente coincidencia en la apreciación de muchos problemas de nuestra existencia y del papel que desempeña la orientación humanista en el desarrollo universal.

Yo exponía la vida de Rusia, su historia, las tradiciones del carácter nacional, la evolución de la corriente humanista internacional. Don Antonio y Don Manuel explicaban detalladamente la esencia del humanismo religioso católico. Sosteníamos discusiones vivas sobre diferentes cuestiones de la vida bíblica, las posiciones del Segundo Concilio del Vaticano, en el curso de las cuales se aclararon varios aspectos de principios de los acuerdos y desacuerdos entre nuestros puntos de vista. Esto fue interesante y útil para todos nosotros. El ser humano sabe no sólo hablar, sino escuchar al otro, aunque a veces no quiera comprender las razones del otro debido a su pereza o estulticia. Por ventura hablábamos y escuchábamos unos a otros con gran simpatía e interés. La amistad personal se enriqueció con el diálogo espiritual, aunque desde luego cada uno conservó la independencia y originalidad de sus propios conceptos.

Esta experiencia me convence de que es muy importante y útil para el desarrollo de la conciencia humanista ampliar el círculo de la literatura, tener conversaciones, ampliar contactos con los sabios, empapando de buena gana otros puntos de vista humanistas.

Partiendo de esta idea y con la responsabilidad de director del Centro Mundial de Estudios Humanistas, me dirigí al Abad Don Antonio, solicitándole escribir un artículo para nuestro Anuario con una exposición somera de su punto de vista personal acerca del humanismo cristiano en su versión católica. Este artículo fue preparado. Ahora cada uno puede leerlo en este número del Anuario.

Estoy seguro de que todos podrán encontrar en este artículo algo útil e interesante para sí. Algunos pueden no coincidir con Don Antonio en sus criterios. Así yo mismo no concuerdo con su punto de vista y he mencionado nuestras diferencias de principios en cuanto al enfoque filosófico del problema del hombre y su destino. Quizás a alguien le parezcan voluminosas las citas de la

Biblia y de la constitución papal *Gaudium et Spes*. Otros miran de un modo distinto a la Iglesia y su práctica. Todo esto es natural e inevitable.

Ni yo, ni Don Antonio contamos con la monotonía de gustos y concepciones humanas. Está bien cuando la gente tiene diferentes convicciones, pero se siente solidaria dentro de la percepción humanista de la vida, grande y pluralista, de la vida en general y de la vida humana ante todo. Simples principios morales tales como amor, amistad, solidaridad, verdad, bondad, negación de la violencia y del mal, preocupación por el prójimo, libertad de la persona humana, derecho a la felicidad y el bienestar, tolerancia, respeto a otro ser humano, a otro pueblo, actitud respetuosa hacia la naturaleza, autoperfeccionamiento espiritual y muchos otros - he aquí lo que une a todos los humanistas, tanto a los creyentes como a los agnósticos y ateos, hombres y mujeres de todas las culturas y profesiones.

En el mundo de hoy no cabe un humanismo cerrado, una concepción dogmática petrificada. Desgraciadamente estos puntos de vista existen, pero es necesario superarlos para abrir el camino al Nuevo Humanismo, lúcido y amplio.

Nuestro Anuario Humanista debe abrir el camino al diálogo amplio y creador. El Centro Mundial de Estudios Humanistas ve en esto su objetivo principal." . Nota de la Editorial.

1 J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 3ra. edición, Santiago de Chile 1947.

2 H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949.

3 Utilizamos el texto de la *Gaudium et Spes* en la versión española, contenida en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Derechos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, edic. BAC, Madrid 1965, pp. 209-356. Citaremos la Constitución bajo la sigla GS y el número marginal correspondiente, o sólo con el número. La cita anterior: GS, n. 1.

4 *Epistula ad Diognetum*, 6, MG 2,1175.

5 *Adversus haereses*, 5,9, PG 7,1144.

6 *De resurrectione*, 1,7 PG 18,281.

7 *Divinae institutiones*, 2,12, PL 6,316-319.

8 *De opificio hominis*, 3, PG 44,128.

9 *De natura hominis*, 1, PG 40,508ss.

10 *De Trinitate*, 14,8, PL 42,144-145.

11 *Concilio Vaticano II*, BAC, pp. 316-317.

12 *Catecismo de la Iglesia Católica*, versión oficial española, 3ra. edic [1993].

13 *Concilio Vaticano II*, BAC, p. 815.

14 *Ibid.* p. 817.

15 *Ibid.* p. 816.

16 *Ibid.* p. 819.

Occidente y los Derechos Humanos. El respeto de los Derechos Humanos y la supuesta superioridad moral de Occidente sobre otras culturas

Arquitecto
Fernando García
Roma, 1996.

Posición del Nuevo Humanismo o Humanismo Universalista

Comienzo citando el marco de referencia que usaré para tratar el tema en cuestión.

El Nuevo Humanismo, Humanismo Universalista (1), afirma que si bien existen diferencias entre los pueblos desde el punto de vista del desarrollo material, desde el punto de vista de la revolución humanista todos están en situación de paridad (2).

La actitud humanista ubica al ser humano como valor y preocupación central, afirma la igualdad de todos los seres humanos, reconoce la diversidad personal y cultural, tiende al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta, afirma la libertad de ideas y creencias, y repudia la violencia. La actitud humanista, fuera de todo planteamiento teórico, puede ser comprendida como una "sensibilidad", como un emplazamiento frente al mundo humano en el que se reconoce la intención y la libertad en otros, y en el que se asumen compromisos de lucha no violenta contra la discriminación y la violencia. (3)

Son estos los parámetros que colocan a todos los pueblos en situación de paridad frente a la liberación de las condiciones opresivas, sean sociales o personales. Asimismo, el Nuevo Humanismo halla valores, personalidades, momentos y corrientes humanistas en todas las culturas sin distinción (4).

Así, ninguna de estas puede arrogarse "derechos de autor" o supremacía en tal terreno; y, mucho menos, sostener que la humanización sea algo que algunos pueblos "exportan" a otros, menos avanzados en una supuesta escala del desarrollo humano.

La discriminación antihumanista

Sin embargo, tal visión amplia, pluralista e incluyente, choca con los prejuicios chovinistas de aquellos que, obnubilados por su viejo paisaje de formación, dan aire a veladas discriminaciones. Así, es bastante difundido el prejuicio que el Occidente (5) -en particular el Occidente próspero- tiene una superioridad moral indiscutible sobre el resto del mundo basada sobre el respeto de los derechos humanos. Como tal prejuicio se manifiesta a menudo en ciertos sectores, se insinúa también un racismo larvado y la típica arrogancia de los triunfadores.

Quienes así usan los derechos humanos como arma de discriminación, por lo pronto descalifican a sí mismos al infringir la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos, no sólo en el espíritu que la inspiró sino precisamente en sus artículos 1 y 13, y el artículo 20 (2) Parte II del Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (Convenio Internacional sobre Derechos Humanos) (6).

Tal prejuicio implica el "derecho" de poner y sentar cátedra, de exportar (o imponer) valores y estilos de vida a aquellos considerados inferiores o atrasados.

Llamo la atención sobre el tema porque los humanistas no creemos que tal actitud sea conducente a la humanización del mundo global y multiétnico de hoy en día. Aun más, refleja una actitud antihumanista (7) que es muy contraproducente para el diálogo y representa una reproposición del colonialismo; o sea, de la violencia racial, ideológica y psicológica. Y los humanistas denunciamos toda forma de violencia y discriminación, manifiesta o larvada que sea.

Como todo prejuicio, este de la superioridad moral de Occidente en materia de derechos humanos, se basa en antepredicativos (8), nociones no revisadas y hechos ignorados o considerados irrelevantes. En tal sentido, destacaré algunos de ellos.

La ingenuidad etnocentrista

Ya desde principios de siglo se reconoce al etnocentrismo (9), o sea, la actitud que sin sentido crítico presupone la superioridad del propio grupo o cultura, como serio menoscabo de la objetividad científica. Este reconocimiento ha traído no pocas dificultades a la investigación antropológica y ha delatado la estrechez intelectual de los investigadores. Sin embargo, aún hoy algunos la practican, con el agravante de presumir que aquellos tachados de inferiores o atrasados compartan tal visión, y acepten de buen grado que se les predique, se les enseñe o, por último, que se les imponga.

En un nuevo mundo posnewtoniano, einsteniano, olístico pero no homogéneo, de sistemas y estructuras, de concomitancias y conexiones no locales, algunos todavía se aferran a visiones pre-copernicanas acerca de su propia cultura. Quizá esto se pueda entender como la reacción xenófoba típica del "choque cultural" que sufren algunos cuando se confrontan con culturas ajenas. En sus declaraciones de

superioridad vemos la racionalización en acción, como mecanismo con el que se "defiende" la propia posición con una explicación aparentemente racional y plausible (10). Claro que también está el refuerzo marginal de convenciones tales como las proyecciones cartográficas que colocan ciertas zonas (usando escalas magnificadoras) al centro o en la parte superior del mundo, o los fáciles lugares comunes al hablar de "tercer mundo", "norte-sur", "países subdesarrollados", etc.

A tal mentalidad le resultará increíble (y tal vez intolerable) saber que muchos pueblos han considerado -y algunos aún consideran- que Occidente representa la decadencia espiritual y moral, la barbarie tecnificada, la arrogancia del poder del dinero y las armas, ya que estas -y no el respeto de los derechos humanos- es lo que más han conocido de Occidente.

Es bueno darse cuenta que también otros pueblos se han considerado a sí mismos el centro del mundo y superiores al resto. Dicho simplemente en modo risueño, no todo el mundo cree que ser rubio y de ojos claros sea el epítome de la belleza; que el fútbol o el béisbol sean los deportes más apasionantes; o que comer hamburguesas o pizza sea una fiesta para el paladar. Por el contrario, muchos piensan que las caras pálidas son un defecto, que perseguir una pelota para golpearla es estúpido, y que comer es mucho más que "fast food".

Por ejemplo, tal ingenuidad etnocentrista permitía a las fuerzas británicas de ocupación en India dirigir críticas moralizantes a ese pueblo, mientras lo sojuzgaban y explotaban bajo el imperio colonial. Otro tanto con China, mientras comerciaban el opio, y en África cuando saqueaban piedras y metales preciosos.

Por último, la ingenuidad que afirma la universalidad y, por tanto, la superioridad de la cultura occidental, también hace pie en la gran difusión de elementos culturales lograda por Occidente. Pero esto no explica todo. Por lo pronto se soslaya la influencia e integración de elementos de otras culturas en la cultura occidental (11). Más aun, se ignora la influencia de los violentos procesos históricos del imperialismo y neoimperialismo, de los que el colonialismo y el neocolonialismo son formas. El imperialismo cultural ciertamente dejó, y deja aún, su impronta.

Presupuestos de base

Aquellos que tienen una visión central de su propia cultura y etnia desconocen que los derechos humanos en cuestión presuponen una visión del ser humano y "paisajes" que no son universales. De modo que lo que Occidente entiende por derechos humanos -y su correspondiente respeto o violación- es materia de discusión en varios puntos. También es debatible la lógica y las consecuencias del reconocimiento individual, y no también de los conjuntos, de los derechos humanos. Algunos consideran que la propiedad privada es un derecho humano inalienable, mientras que otros la consideran precisamente una violación de tales derechos. Otros consideran que arrasar las selvas amazónicas y contaminar los

mares sea parte de sus derechos humanos, mientras se rasgan las vestiduras ante el "chador" de las mujeres musulmanas.

Todo esto hace variar tanto lo que se entiende por derechos humanos como por su respeto. De manera que a quienes levantan su dedo acusador hay que pedirles que aclaren qué entienden ellos por derechos humanos y fundamenten su supuesta universalidad. (12) Pero a menudo, en este campo, vale para muchos la observación de Bertrand Russell acerca de la matemática: no se sabe de qué se está hablando, y no importa si lo que se dice es verdad.

Derechos humanos y humanismo universalista

La noción de que existen derechos humanos es una forma contemporánea de la doctrina de los derechos naturales, primero formulada claramente por Locke y más tarde expresada en términos de los derechos del hombre. Así, los derechos humanos o naturales son concebidos como aquellos de los que goza el ser humano en virtud de su humanidad y no en virtud de designios humanos o de una ley o convención.

No es el caso discutir aquí las bases (discutibles) sobre las que se asientan tales derechos humanos y sus formulaciones recientes. Ya Silo (13) apunta a esto en sus "Cartas a Mis Amigos" (14). Baste decir que, a mi juicio, el sistema de ideas sobre el que se funda el Nuevo Humanismo subsume aquellas concepciones y formulaciones de los derechos humanos. Es por esto que doy preeminencia a la discusión en términos de humanización-deshumanización, antes que al respeto-violación de tales derechos humanos. Aunque el Nuevo Humanismo apoya la implementación de tales derechos, como un paso más allá de la barbarie actual y aprovechando del reconocimiento jurídico del que gozan, no por esto se confunde con tales concepciones y formulaciones o se limita a ellas (15). De modo que esto, para empezar, relativiza la discusión acerca de la superioridad moral de una cultura sobre otra en base al respeto de derechos humanos que no hayan sido formulados por humanistas.

El Nuevo Humanismo apunta a la superación de las condiciones de opresión: subjetivas y objetivas, sociales e individuales. El empeño que Occidente pueda poner sobre el respeto de los derechos del ser humano es sin duda uno de los puntos de apoyo del Nuevo Humanismo para alentar la humanización. Sin embargo, no es el único instrumento. En todas las culturas se han empleado otras formulaciones igualmente eficaces para humanizar el propio contexto histórico-social, o sea, para formular las aspiraciones expresadas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Por ejemplo, han apelado al sentido de los "deberes" de las personas y los conjuntos, o a la adhesión a "principios", o al cultivo de "virtudes", o al sentido de "armonía" y equilibrio con la sociedad, con la naturaleza, o con principios esenciales. También han variado según que se enfatizara el bien social o el individual.

Una lectura no superficial de la historia de las diversas culturas, obviando las rótulos, nos revela en lo esencial la lucha por la develación y la consolidación de aquello que hoy se nos presenta como "derechos humanos".

Por último, nada indica que el énfasis en los derechos humanos sea el cenit de un supuesto proceso evolutivo ascendente y lineal de la humanización del mundo. En vez, sí refleja una aspiración renovada que hoy es más sentida que nunca.

De modo que el acercamiento a la humanización ha admitido variantes culturales adaptadas a los medios en los que surgían y se aplicaban, y también en relación a estos hay que evaluar su aporte.

Corolario: Aunque fuera deseable, no parece que el poder movilizador de los derechos tenga la universalidad que se pretende. Además, habrá que admitir que los avances o retrocesos de la humanización en otras culturas no podrán ser medidos desde el propio paisaje cultural, sino desde el específico común denominador del ser humano tal como propone el Nuevo Humanismo.

¿Comparar o deformar?

Algunos convenientemente comparan (y exageran) los mejores aspectos positivos de algunos países occidentales en materia de derechos humanos con los peores aspectos de algunos otros no occidentales. Después de haber comparado arbitrariamente lo particular de unos con lo particular de otros, se pasa a generalizar la conclusión a todo un pueblo o a una cultura. Así, se generaliza ilógicamente y se desproporciona lo que se compara, para demostrar una premisa dada por sentada en las creencias del discriminador (16).

No faltan tampoco los que groseramente confunden prosperidad con respeto de los derechos humanos, y ven menor respeto en culturas que han privilegiado el "ser" por sobre el "poseer" o que, simplemente, no poseen porque siguen siendo saqueadas.

Por otra parte, el Humanismo Universalista nos llama la atención sobre el hecho que los momentos humanistas de distintas culturas pueden no coincidir en el tiempo. O sea, es una perspectiva histórica de los momentos humanistas que admite avances y retrocesos, momentos de luz y de oscuridad, con respecto a la liberación de las condiciones opresivas. Así es posible comparar culturas y civilizaciones alejadas en el tiempo, pero mancomunadas por lo esencial de la actitud humanista. También resulta evidente que se rechaza toda concepción gradualista (imbricada en el darwinismo social) de la revolución humanista. En otros términos, no sostiene una gradación de culturas más o menos humanizadas que progresan a un ritmo relativamente constante; y mucho menos sostiene una identidad entre desarrollo material y humanización.

La lengua va donde la muela duele

Occidente es particularmente aficionado a las declaraciones formales, en las que la retórica equivale mágicamente a la realización de lo declarado. Algo similar ocurre con el trabajo intelectual: los análisis, las descripciones, las elaboraciones y las estadísticas. Se siente que el aprehender intelectualmente un tema, el conceptualizarlo; o que el etiquetar o interpretar lo observado equivale a manejarlo o superarlo. ¿En qué medida no sucederá también esto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y su declamado respeto? Irracionalmente se cree que la razón todo lo es y todo lo puede: concreta, ordena, realiza (17). Así Occidente también se pierde en el laberinto de una cierta Razón que permite demostrar o justificar todo... y también el contrario de todo.

No obstante, los hechos irrumpen y delatan la esquizofrenia y la hipocresía en las que se debate Occidente en materia de derechos humanos. En las palabras de Jean Chesneaux: "Cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en una sesión especial en París en 1948, pocos la tomaron seriamente. Era universal sólo en su nombre. El mundo estaba siendo arrastrado a la Guerra Fría, a una despiadada confrontación entre la defensa del 'mundo libre' y las luchas revolucionarias por la 'liberación nacional' " (18). El intervencionismo occidental bajo el pretexto del respeto de los derechos humanos, la paz y el humanitarismo es sólo uno de los tantos ejemplos (19). Tenemos un mundo rico de declaraciones y pobre de realizaciones.

Si se quiere comparar, habrá que diferenciar entre la declamación de los derechos humanos y su efectivo respeto. En materia de declaraciones de intenciones, declamaciones, documentos y otros actos de carácter puramente formal, Occidente ciertamente lleva la delantera; sobre todo porque en este cada vez es mayor la brecha entre lo dicho y lo hecho, entre la declaración y la situación concreta.

Por otra parte, nada más eficaz que formar comisiones de estudio, celebrar convenios, expresar preocupación, escribir libros y demás, para acallar la conciencia, distraer a los sinceros militantes, y apaciguar a la opinión pública... siempre que luego nada cambie en sustancia, aunque se tenga el poder y los medios para hacerlo. La mala fe y el maquiavelismo también son conceptos occidentales.

En otras culturas quizá no haya tanto palabrerío vano y ajetreo intelectual, pero se trabaja por los derechos humanos tanto como en Occidente, y se los va teniendo en cuenta tanto como en Occidente. Es la sensibilidad humanista lo que importa y es el cambio de sensibilidad el que puede más que los ajetreos intelectuales (20).

La sensibilidad humanista

El respeto de los derechos humanos no se basa primariamente en la superioridad de recursos materiales ni intelectuales. Son sólo eso: recursos, que pueden ser aplicados tanto hacia la humanización como a la deshumanización. Esta orientación no está determinada mecánicamente por ningún factor, sino que

depende de la intencionalidad humana, de la libertad de opción. Estas, a su vez, están estrechamente ligadas a una sensibilidad que puede ser humanista o antihumanista.

Observamos que, curiosamente, la sensibilidad humanista aflora en diversos momentos históricos de la humanidad, aun en los más antiguos, dando nueva dirección a los procesos. Tiene una extraña característica transcultural de intemporalidad, que no se nota en los desarrollos científicos, tecnológicos o materiales.

El definir de qué dependa y de dónde provenga esta extraña dama -la sensibilidad humanista-, escapa al objeto de esta exposición (21). Sin embargo, su acción es evidente y es la que orienta el quehacer humano en un sentido de opresión o de libertad, de sufrimiento o de felicidad.

Una cierta razón al servicio de la discriminación (22)

Desde su comienzo, la historia del pensamiento en Occidente mantiene un rasgo absolutista y discriminatorio que aún no logra superar. Así, hace siglos que Occidente viene empleando y pervirtiendo construcciones intelectuales para discriminar y oprimir, para declarar su superioridad universal y así justificar fines menos superiores. No en vano se ha visto a las ideologías como justificaciones que enmascaran algún conjunto específico de intereses (23). Con la brevedad que nos impone esta exposición, recordemos a vuelo de pájaro como ya desde Platón se plantea el absolutismo político (24). No obstante sus diferencias, también Aristóteles planteará la primacía del Estado sobre el individuo, y la idea de jerarquía y orden naturales en los que todos deben cumplir los deberes que les han sido asignados. Ambos servirán de andamios para que, más tarde, el absolutismo se haga también teológico (25). El tomismo surge como visión del mundo reclamando para sí la verdad absoluta, basada en la fe en la divina revelación y en la razón como apoyo. La iglesia muestra desde temprano hostilidad hacia la cultura "pagana", o sea, hacia toda cultura que no sea la propia. Así, la noción de superioridad "espiritual" fue usada para alentar las guerras "santas", la inquisición, la conquista, y la esclavitud (26).

Se sumarán las defensas del absolutismo de Jean Bodin (27) y Thomas Hobbes (28) y, en la práctica, los absolutismos europeos de los siglos XVII y XVIII, el despotismo (ilustrado (29) o no), seguidos por el centralismo democrático, las dictaduras de los líderes y el totalitarismo, hasta el "Nuevo Orden Mundial". A medida que se van ampliando sus horizontes, Occidente va extendiendo su absolutismo a todo el mundo.

Por otra parte, la filosofía (30) y la ciencia desarrollaron sistemáticamente los argumentos de la desigualdad y el determinismo racial (31) que, junto con el darwinismo social (32), aportaron justificación al imperialismo (33), al colonialismo, al nazismo, al fascismo y al antisemitismo. Los ejemplos se multiplican: Marx ve la historia en términos de conflicto y así se replantea quienes deben administrar el

autoritarismo. Hobbes plantea el deseo de poder como motivo que impulsa la existencia humana. Nietzsche exalta la voluntad de guerra, la voluntad de poderío. Heidegger reconoce la "voluntad de dominación" de Occidente (34). Sartre ve todas las relaciones humanas como formas de conflicto, el intento de "imponerse el uno sobre el otro" (35). El materialismo y el mecanicismo, junto al atomismo, el reduccionismo y, en general, la visión fragmentaria abarcan siglos. No obstante los indudables logros que puedan mostrar, también fueron usados para la cosificación del ser humano en varios campos.

En el campo de la economía política, el capitalismo -presentado como sistema económico más avanzado- ofrece diversos modelos, pero en todos campean hasta hoy los elementos darwinianos de la selección natural (36) y los hitlerianos de la "lebensraum" (37). También los modelos socialistas hicieron su aporte de discriminación "científica" tanto en su "casa europea" como fuera de ella. El economicismo que impregna estos modelos continúa aún hoy su obra deshumanizadora.

En general, y enhebrados en todo esto, el pensamiento axiomático, innatista, apriorístico, esencialista, y las posturas acerca de la naturaleza del hombre y sus derechos "naturales" contribuyeron a la pretensión de "universalidad" (38) que pasó de teorización a militancia evangelizadora.

La ley, la educación, las terapias y demás se plegaron a los presupuestos de la Revolución Industrial. Las ciencias humanas y sociales quedaron supeditadas a las ciencias exactas y naturales triunfantes. La tendencia reduccionista buscó que la realidad -histórica y polimorfa- encajase con las ideas. Por ejemplo, la psicología asume las concepciones autoritarias y deterministas, prevalecientes en el paisaje epocal, y son incorporadas como universales. Todo esto impregna las concepciones freudianas (que además plantea el instinto de muerte), las conductistas (para las que el ser humano es una especie de máquina que puede ser condicionada para pensar y comportarse en una determinada manera), la "voluntad de poderío" de Alfred Adler, etc.

Como en todos los casos mencionados, la actitud discriminatoria se monta sobre intereses genuinos y intenciones nobles. "Es obvio que la élite que gobierna una sociedad usa todos los medios a su disposición para hacer que las normas sociales en las que se basa su poder aparezcan sacras, universales, sea que sean reveladas por Dios o que sean inherentes en la naturaleza humana" (39).

La discriminación religiosa o racial resulta ya muy grosera e insostenible, de modo que surgen nuevas alternativas. A la larga cadena de esfuerzos por establecer la superioridad de Occidente, se ha sumado más recientemente el respeto de la naturaleza. Así, también el campo de la ecología ha sido contaminado (paradójicamente) por corrientes ecológicas antihumanistas (40)

En el terreno del pensamiento político, en décadas recientes se usa la "demostrada superioridad" de la democracia, estableciendo una nueva escala

evolucionista de los pueblos con que vejar y hacer buenos negocios. Es el nuevo "nihil obstat" secularizado que algunos dispensan.

Entre estos renovados intentos discriminatorios surge el tema del respeto de los derechos humanos. Este fue uno de los pilares de la política exterior de los Estados Unidos durante el gobierno de James Carter y, en general, de la "realpolitik" (41). Para dar respetabilidad a lo que no lo tiene, el declamado y reclamado respeto de los derechos humanos toma el lugar de la beatería religiosa, que ya no sirve para lucrar en un mercado global con religiones diversas. Ingenuidad aparte, los fieles creyentes de la prensa pagada y sus "formadores de opinión" se suman al coro de discriminación santurrón. De este modo, los hombres de bien pueden seguir pensando que "todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros" (42)

Hoy en día, "muertas las ideologías" (43), no faltan "pensadores" de moda al servicio de los intereses de turno (44). Plantean abiertamente la división mundial en culturas (45), y teorizan maquiavélicamente cómo mantener y maximizar el predominio occidental sobre las otras culturas (a las que degradan paternalísticamente), y prevén choques sobre la base de los temas de democracia, derechos humanos, y la separación entre religión y Estado.

En todo lo anterior se avasallaron -y se avasallan aún- los derechos del ser humano, haciéndolo objeto de las intenciones de otros y de otras cosas que se ponen por encima de él, abriendo así las puertas al nihilismo deshumanizador. Una tras otra, tales arrogancias no hicieron sino evidenciar el "paisaje" de sus creadores y se volvieron contra ellos mismos (46). La barbarie que resulta de tal arrogancia es la que, en este siglo, sacudió la fe racionalista (y el optimismo iluminista) de Occidente en la omnipotencia de una cierta Razón, y motivó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. (47) No podemos sino coincidir con Whitehead: "La función de la Razón es promover el arte de la vida" (48).

Ingenuo sería creer que aquel sustrato quedó en un pasado ya suficientemente comprendido y superado. No lo será hasta que no se abandone la antigua noción del mundo como objeto del que enseñorearse, y se comience a considerarlo como dado para ser humanizado.

"Si la razón debe estar en función de la vida, que sirva para hacernos saltar sobre la muerte." (49)

"Aun cuando sabio y poderoso, si no crece en ti y en quienes te rodean, la felicidad y la libertad, rechazaré tu ejemplo". (50)

El olvido del propio pasado

De modo que no será el caso de olvidar convenientemente que, en toda su historia, Occidente ha invadido, exterminado, sojuzgado, dominado y explotado otros pueblos. Sistemáticamente o, en todo caso, intencionalmente, Occidente ha

invadido pueblos, ha destruido enteras culturas, ha devastado recursos naturales, ha saqueado obras de arte y restos arqueológicos, ha esclavizado, comerciado, deportado y masacrado seres humanos, ha alimentado guerras, etc. La lista es larga... Y esto sin que haya mediado ninguna agresión previa por parte de las víctimas que "justificara" tales atropellos como autodefensa.

No es el caso de volver a narrar aquí la historia conocida. Baste recordar las historias de las Américas, del Asia y del África. De manera que el historial de Occidente en materia de respeto de los derechos humanos está manchado de violencia y discriminación a través de varios siglos, desde sus mismos orígenes. Y para lavar esto no creemos ya la insostenible pretensión de haber "llevado" a los bárbaros la "avanzada civilizadora" o la "buena nueva". No hay estatura moral para predicar a otros.

Un llamado a la autocrítica: el siglo XX

Se podría examinar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo por artículo, y ver como Occidente "borra con el codo lo que escribe con la mano" (51); pero aquí sería excesivo. Es por esto que a continuación listo sólo algunos puntos que aclaran al momento de degradar a otras culturas diferentes de la occidental, en cuanto al respeto de los derechos humanos. No quiero considerar la historia a partir del momento en que conviene a mi caso; pero por razones de espacio me limitaré al siglo XX y sólo a nombrar (sin orden preciso) hechos que implicaron graves violaciones de los derechos humanos, cuyas consecuencias no han quedado en el pasado.

- Colonialismo, nazismo, fascismo, y neocolonialismo,
- Invasión de Irak (1941),
- Terrorismo de Estado (estalinismo, macartismo, y dictaduras apoyadas y financiadas por USA y Europa),
- Persecución y exterminio del pueblo judío,
- Posición de la iglesia católica al respecto,
- Guerras mundiales (52),
- Bombardeos aéreos de poblaciones civiles en Tripolitania (53) (Libia), Abisinia (Etiopía, 1935) (54), Japón (Hiroshima, Nagasaki), Laos, Camboya y Vietnam (55), etc.
- Checoslovaquia (1968),
- Aplicación de la energía atómica a la destrucción masiva (56),
- Procesos de decolonización tardíos, cruentos (57) o negados.
- Discriminación racial en USA y Europa,
- Destrucción del ecosistema global en función del lucro,
- Producción y comercio de armas (58),
- Concentración del capital financiero internacional,
- Amenaza global de destrucción nuclear total,
- Guerras desencadenadas o alentadas por Occidente fuera de sus fronteras (Vietnam, Laos, Afganistán, etc.),

- Guerras civiles locales (España, Bosnia-Erzegovina, Irlanda, Nicaragua, etc.),
 - Acción de servicios secretos (CIA, KGB, MI5, Mossad, etc.),
 - Ambigüedad con respecto al, o apoyo del, "Apartheid" en Sudáfrica,
 - Usura y chantaje bancario internacional (FMI) (59),
 - Servicio militar obligatorio (sobre todo en tiempo de guerra),
 - Prohibiciones de divorcio, aborto y derecho al voto de la mujer (60),
 - Religiones de Estado,
 - Comercio internacional proteccionista y discriminatorio,
 - Experimentación, producción y comercialización de medicamentos peligrosos, letales o innecesarios,
 - Aplicación de sistemas económicos discriminatorios y violentos,
 - Democracia formal (61),
 - Relación capital-trabajo inicua,
 - Narcotráfico internacional,
 - Pena de muerte (USA, etc.) como ejemplo extremo de un sistema jurídico objetable,
 - Proteccionismo objetable de los derechos de autor (62),
 - Pedofilia, prostitución de menores, y otras violencias similares contra los niños;
- Discriminación de las minorías (disminuidos físicos, vagabundos, gitanos, homosexuales, desempleados, portadores del virus HIV, enfermos mentales, objetores de conciencia, jubilados, prisioneros, ideologías, cultos y etnias minoritarias, etc.).

Aún con todas las limitaciones temáticas, operativas, e ideológicas con las que opera "Amnistía Internacional", sus informes sobre el estado de los derechos humanos no excluyen por cierto a Occidente, por pobres o prósperos que sean sus países.

La moral filistea

En vista de lo anterior, se podría argumentar que este es uno de los momentos más oscuros de Occidente, por cierto no idóneo para pavonearse. ¿Qué estatura moral se puede aducir para criticar a otras culturas y presentarse como paradigma? ¿Quiénes, sino los beneficiarios de tales atropellos, pueden subirse al púlpito? Seguramente algunos ensayarán argumentos para relativizar lo anterior, mostrando así la moral autocomplaciente de los prósperos, que acostumbran enjuiciar y desaprobador de sobremesa en sus confortables salones. Son los que donan sólo lo que les sobra y sufren más por los pingüinos que por los seres humanos. Sin embargo, desde el punto de vista humanista, nada quita a la grave violación de los derechos humanos que tales hechos implicaron e implican, y la responsabilidad de Occidente.

Hemos citado casos en que obviamente hay un menoscabo de los derechos humanos; pero, ¿acaso no lo hay además en el hecho de obviar las propias responsabilidades de solidaridad para con aquellos que la necesitan, porque sufren y no disponen de los recursos que están monopolizados?

La F.A.O. en su congreso de Roma (noviembre 1996) se propuso reducir a la mitad el número de hambrientos en el mundo hacia el año 2025. Sin embargo, se sabe desde hace tiempo que el mundo dispone de suficientes recursos tecnológicos y materiales para acabar con el hambre (y no sólo) en el mundo. Pero se sabe también que si esto no se realiza es porque falta la voluntad política de implementarlo.

Liberalizar lo secundario, imponer lo primario

Los franceses han condensado el "gatopardismo" (actitud camaleónica) con una frase bella y concisa, que advierte acerca de los cambios que se efectúan para que todo siga siendo igual que antes. En línea con esto, el sistema deshumanizante renueva esquemas de dominación para que esta perdure.

El Occidente puede permitirse alardear del respeto de ciertos derechos humanos en sus propios países, cuando tiene asegurado el control de lo primario -el dinero. Pero, demostrando una duplicidad característica, vemos que no sucede lo mismo, por ejemplo, a la hora de respaldar dictaduras que convienen a sus intereses económicos y militares (63). De modo que en Occidente se promueve un gran respeto de los derechos humanos ... en lo referido a todo lo que sea secundario. (64)

En este momento, la promoción y defensa de los derechos humanos por parte de los poderes reales occidentales consiste en:

- a) promover el "libre" mercado para lucrar;
- b) promover la democracia formal para instalar y manipular a los que no impidan lucrar;
- c) promover la pluralidad religiosa para instalar su propia fe en el dinero.
- d) promover la libertad de opinión e información para propagandear lo anterior a través de los medios de difusión.

Y así siguiendo...

Los paladines de los derechos humanos

A continuación simplemente transcribo algunos comentarios de Noam Chomsky ya que, coincidiendo con ellos, difícilmente los podría superar en concisión. La bibliografía y los hechos históricos que apoyan tales afirmaciones son ingentes.

"Se me ha pedido hablar acerca de las grandes potencias y los derechos humanos. Esa es en realidad una charla muy breve.

"Hay dos versiones de la historia. La oficial es familiar: nuestro objetivo más alto es sostener los derechos humanos, incluso "el alma de nuestra política exterior", como lo expresó el Presidente Carter. Y si acaso estamos en falta es

en mantener este noble estándar demasiado rigurosamente, en detrimento de los famosos "intereses nacionales".

"Una segunda versión es dada por los eventos de la historia y por el registro interno del planeamiento. Este fue delineado con admirable franqueza en un importante documento de 1948 (PPS 23) escrito por uno de los arquitectos del Nuevo Orden Mundial de entonces, el jefe del Personal de Planeamiento de la Política del Departamento de Estado, el respetado estadista y erudito George Kennan. Cuando estaba asignando a cada región del mundo su papel apropiado dentro del encuadre abarcante del poder Americano, observó que el objetivo básico de la política es el de mantener la 'posición de disparidad' que separa nuestra enorme riqueza de la pobreza de otros; y para lograr ese objetivo 'Debemos dejar de hablar acerca de objetivos vagos e irreales tales como los derechos humanos, la elevación de las condiciones de vida, y la democratización', reconociendo que debemos "manejarnos con puros conceptos de poder ', no 'obstaculizados por eslóganes idealísticos' acerca del 'altruismo y la beneficencia mundial'" (65)

"La hipocresía es pasmosa, aunque difícilmente lo sea más que la política de los 'derechos humanos' que ahora está 'fuera de moda', la que siempre fue cuidadosamente urdida para evitar de hacer peligrar las ganancias y de algún modo 'no ver' las inmensas atrocidades perpetradas por clientes de EE.UU. bajo el patrocinio de Washington. Las preocupaciones por los derechos humanos han sido una pasión en el caso de Nicaragua y Cuba, sometidas a embargos y terror aplastantes. En tales casos, el comercio no es 'un instrumento' que induce buen comportamiento. Los criminales tienen que ser restituidos a su papel de servicio; si el posar cínico acerca de los derechos humanos contribuye a tal fin, enhorabuena. Lo mismo fue válido para el imperio soviético, que también tuvo que ser devuelto a su tradicional papel de Tercer Mundo, proveyendo recursos, oportunidades de inversión, mercados, mano de obra barata, y otras amenidades, como lo había hecho por cientos de años (un rasgo esencial de la Guerra Fría desde 1918, en el mundo real). Hasta que no se logró tal fin, el comercio no fue 'un instrumento' para ayudar a quitar las cadenas. Lo mismo fue válido para China, hasta que comenzó a abrir sus puertas a la inversión y control extranjero, ofreciendo maravillosas oportunidades de lucro o -en el 'newspeak' técnico- 'empleos'" (66)

"Al Sur se le asigna un papel de servicio: proveer recursos, mano de obra barata, mercados, oportunidades para invertir y, últimamente, para exportar contaminación. Durante la pasada mitad de siglo, los EE.UU. han tomado a su cargo la responsabilidad de proteger los intereses de las 'naciones satisfechas' cuyo poder las coloca 'por encima del resto', los 'hombres ricos que moran en paz dentro de sus habitaciones' a quienes 'se debe confiar el gobierno del mundo', según Winston Churchill planteó el asunto después de la Segunda Guerra Mundial." (67)

Imposición de modelos como violación de los derechos humanos (68)

Mientras escribimos estas líneas, se está imponiendo un modelo de sociedad y de vida: el neoliberal (o como se lo quiera llamar). Para esto no se ha consultado a los pueblos a fin de que decidan democráticamente sobre un tema de tanta importancia. Aquí no se da garantías ni espacio a los que disientan o simplemente no tengan éxito en adaptarse a tal modelo. Este es el modelo nihilizador que Occidente impone en todo el mundo, gracias al chantaje del hambre y con el respaldo último de las armas.

La alternativa es ser hombre productor-consumidor-contribuyente, o desecho de la sociedad. Los poderes reniegan de toda responsabilidad por aquella parte de la sociedad cuyas necesidades el modelo impuesto no puede ni podrá satisfacer. Hacen al individuo responsable por un éxito o fracaso que mayormente no dependen de su propia intención, sino de la de aquellos que monopolizan el todo social (69). Examinando la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ve que, intenciones aparte, en gran medida su efectiva implementación depende de recursos materiales. Pero, por otra parte, tales recursos han sido negados a los pueblos por la imposición de un sistema económico deshumanizante (70). Y en lo que hace a la intención del interesado, su "éxito" dependerá de su sumisión al modelo imperante. O sea, para tener éxito y poder satisfacer sus legítimas necesidades deberá resignar su propia subjetividad y acatar la oficial. Todo esto vale tanto para individuos como para pueblos.

Silo nos ilustra muy bien en su metáfora "El espíritu y la opresión" (71) acerca de los medios que usa el opresor. Desde los más groseros hasta los más sutiles, la opresión sigue siendo violenta. Y es aún más violenta cuando mata el espíritu (72), cuando los mismos oprimidos sueñan ser libres, civilizados, campeones de los derechos humanos... mientras propician dócilmente al Molok imperial con servilismo "libremente" elegido.

Así se quiere instalar un régimen integralista y fundamentalista en el que todo está en función de la economía como sentido de vida. Se desarrolla así una despiadada discriminación basada sólo en una cierta lógica económica. El credo de la banca internacional instala sus mandamientos, sus dogmas, su liturgia, y sus lugares de culto y peregrinaje... y también sus misterios (inconfesables) de la fe. Se definen el cielo y el infierno, para que los fieles sepan a qué atenerse. La disensión es penalizada adecuadamente, y resurge la excomunión como práctica social. Desde los minaretes de los medios de difusión masiva adoctrinan a la gente para esta se autocensure o censure a los que no se someten al fanatismo del dinero. La militancia social o política que no se encuadra en los intereses vigentes son vistas como desviación de la verdad, y afrontadas con la ridiculización, la sospecha, el aislamiento o la persecución. Aún la adhesión a valores religiosos tradicionales es vista con una cierta condescendencia, según que estos choquen o no con los intereses dominantes. Se les seguirá repitiendo en lenguaje "newspeak": "Más es mejor", "Consumo, luego existo", "Endeudamiento es prosperidad", "La carta de crédito da libertad", "Dignidad es

gozar de crédito", "Democracia es no tener que elegir", y así de la mañana a la noche.

Palabras finales

Para concluir, quisiera dejar en claro que con todo lo anterior no he tratado de degradar la cultura o civilización occidental. Mucho menos ignoro sus importantes logros, ni el filón humanista que lucha desde hace siglos por abrirse brecha. Tampoco trato de soslayar ni quitar gravedad (¿cómo podría!?) a las violaciones de los derechos humanos en todas las culturas. Por cierto que no he criticado al etnocentrismo desde la etnofobia, ni desde el relativismo cultural o ético a ultranza. He tratado de explicar que una supuesta superioridad de Occidente sobre el resto del mundo en cuanto al respeto de los derechos humanos es un prejuicio tanto infundado como antihumanista. Los argumentos presentados son un llamado a la autocritica y sirven para dar proporción a la consideración de este tema. El enjuiciamiento y la beatería son sumamente perjudiciales, en particular en estos tiempos en los que la discriminación y la intolerancia fanática están nuevamente levantando su cabeza. Tal prejuicio impedirá un diálogo fructífero entre las diversas culturas (73).

También quisiera disculparme con aquellos lectores que hubieran encontrado mis citas y referencias excesivas o innecesarias. Las he usado en atención a un cierto tipo de interlocutor imaginario: el discriminador genuflexo ante la "cultura" (74). ¡Bienaventurado sea, porque encontrará consuelo hasta en mis errores gramaticales! Por su parte, las mujeres y los hombres buenos -de sensibilidad humanista- no las necesitan para sentir repugnancia ante la discriminación.

El paternalismo degradador con respecto a lo que se considera inferior puede ser precursor y coadyuvante de mayores intolerancias (75). Tal actitud es la rémora de siglos de ignorancia de Occidente con respecto a otras culturas. Tal ignorancia implicó la distorsión de los hechos fragmentarios que se conocían, a la que se sumó la distorsión y crítica interesada de misioneros y depredadores. No faltó tampoco el espontáneo intento de autoafirmación de un Occidente joven frente a las antiguas realidades culturales con las que entraba en contacto.

Pero hoy tal actitud queda solamente entre los sectores más reaccionarios o más desinformados de Occidente. Son resabios de localismos filisteos tales como el "descubrimiento" de América, o la superioridad del monoteísmo o los epítetos denigrantes con connotaciones raciales que Mannheim hubiese encuadrado dentro de la "ideología de un pequeño comerciante" (76).

A través de la historia se observa que todas las culturas han modificado sus propias costumbres y visiones como resultado de la interacción de unas con otras. Occidente no es una excepción y, más aun, debe mucho a otras culturas. Así, parte de lo que hoy en día Occidente sostiene en materia de derechos humanos lo ha elaborado también gracias a su contacto con otras culturas. La humanización

del mundo es algo que va desarrollando la humanidad como conjunto, y no por acción de una cierta cultura sobre el resto.

Así es que conviene dirigir la mirada de convergencia hacia ese futuro querido de una nación humana universal, hoy más cercana que nunca. El Nuevo Humanismo sostiene que todas las culturas no sólo deben coexistir, sino intercambiar lo mejor de ellas sobre una base de verdadero respeto, de pluralidad convergente y no discriminatoria.

La veloz globalización y una sensibilidad humanista creciente no admiten otra posibilidad y van en esta dirección.

Notas:

1.-"Humanismo Universalista. También llamado *Nuevo Humanismo* (*). Se caracteriza por destacar la *actitud humanista* (*). Dicha actitud no es una filosofía sino una perspectiva, una sensibilidad y un modo de vivir la relación con los otros seres humanos. El **h.u.** sostiene que en todas las culturas, en su mejor *momento* (*) de creatividad, la actitud humanista impregna el ambiente social. Así, se repudia la discriminación, las guerras y, en general, la violencia. La libertad de ideas y creencias toma fuerte impulso, lo que incentiva, a su vez, la investigación y la creatividad en ciencia, arte y otras expresiones sociales. En todo caso, el **h.u.** propone un diálogo no abstracto ni institucional entre culturas, sino el acuerdo en puntos básicos y la mutua colaboración entre representantes de distintas culturas, basándose en "momentos" humanistas simétricos (* *Momento humanista*) . El ideario general del **h.u.** está plasmado en el Documento del Movimiento Humanista. (* *Humanista, documento*). " *Diccionario del Nuevo Humanismo*", Centro Mundial de Estudios Humanistas, 1996.

2.-"La existencia humana se desarrolla entre condiciones sociales y personales impuestas por las condiciones históricas. Tales condiciones son insalvables pero no deriva de ellas ningún tipo de necesidad histórica". Declaración de Principios, 7, Primera Internacional Humanista, Florencia, 1989.

"La lucha por la humanización del mundo (natural y social), se acumula y desarrolla en sus resultados como progreso. Pero el hecho de que las sociedades no se encuentren en un mismo esquema y proceso de desarrollo, sino en vías diferentes de progreso, hace que las condiciones de liberación estén siempre a la mano y no en un lejano futuro en el que se den supuestas 'condiciones objetivas'." Tesis 6. 1, Doctrina Humanista, ibídem.

3.- Actitud humanista. " *Diccionario del Nuevo Humanismo*", Centro Mundial de Estudios Humanistas, 1996.

4.-Modificando un poco a Goethe, un humanista podría afirmar que no existe pueblo del que uno no pueda imaginar de haber podido ser parte.

5.- El término "Occidente" admite diversas acepciones. En sentido amplio, es usado aquí como "conjunto de países de varios continentes, cuyas lenguas y culturas tienen su origen en Europa", Diccionario Enciclopédico Espasa, Madrid, 1995. A mi ver, esto incluye tanto los países de las Américas como los ex-comunistas al oeste de los Urales. O sea, no considero la definición excluyente de posguerra, fruto de razones políticas. En sentido restringido, lo uso para referirme sólo al conjunto de "paladines" de los derechos humanos.

6.- Proclamado por la Naciones Unidas en 1976, que consta de los convenios sobre derechos económicos, sociales y culturales, y sobre los derechos civiles y políticos, con su protocolo opcional.

7.- Actitud antihumanista. "No se trata de una posición doctrinaria sino de un comportamiento que es, prácticamente, la imagen invertida de la *actitud humanista*"... . "*Diccionario del Nuevo Humanismo*", Centro Mundial de Estudios Humanistas, 1996.

8.- "Creencia. Estructura de ideación antepredicativa sobre la que se asientan otras estructuras que aparecen como "racionales". La **c.** determina el campo, la perspectiva que se elige para desarrollar una idea o un sistema de ideas. En el caso del diálogo, aun del más racional, las partes que dialogan dan por supuestas proposiciones no demostradas y con las que se cuenta sin discusión. En este caso se habla de 'predialogales". "*Diccionario del Nuevo Humanismo*", Centro Mundial de Estudios Humanistas, 1996.

9.- Término acuñado por W.G.Sumner (*Folkways*, 1906).

10.- La función psicológica que cumple el prejuicio discriminador nos recuerda aquella definición de la ideología como "el hábito o el ritual de mostrar respeto por ciertas fórmulas con las que, por varias razones que tienen que ver con la seguridad emotiva, tenemos fuertes vínculos, y de cuyo significado y consecuencias en realidad no tenemos una clara comprensión". Lionel Thrilling, en "*La imaginación liberal*", 1950. Ya Pascal había dicho: "Le coeur a ses raisons que la raison ne connait point" (El corazón tiene sus razones que la razón no conoce).

11.- La brevedad requerida nos impide y nos exime de plantear los procesos de aculturación de Occidente en su contacto con culturas mediorientales, mesopotámicas y orientales, ya ampliamente estudiados.

12.- En tal sentido, sugiero una lectura atenta del punto 4, "La universalidad de los derechos humanos y la tesis cultural," en la Novena Carta de "*Cartas a Mis Amigos*" (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992..

13.- Seudónimo literario del escritor y pensador latinoamericano Mario Rodríguez Cobos, fundador del Movimiento Humanista inspirado por el Siloismo. Este sistema de ideas expuesto por Silo es un humanismo filosófico, pero también es una actitud partícipe de los valores del Nuevo Humanismo.

14.- Ver Punto 4. La universalidad de los derechos humanos y la tesis cultural; "*Cartas a Mis Amigos*" (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992.

15.- "Esta aceptación (nota: de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU) no implica el total acuerdo con la concepción filosófica del ser humano y de la sociedad que subyace en tal Declaración", Primera Internacional Humanista, Florencia, 1989.

16.- Rever nota 8 - Creencia, predialogales, antepredicativos. También la fenomenología ha dado cuenta de esto.

17.- "Ilustración (del lat. *lumen*: luz). Se trata de la **i.** del entendimiento, con la luz intelectual. En la historia universal, este nombre, época de la **I.** o Siglo de las Luces, lo recibió el siglo XVIII. El comienzo de esta corriente de pensamiento que da prioridad al conocimiento científico y a la razón humana, lo marcan las obras de Baruch Spinoza, Renato Descartes, John Locke, Isaac Newton, Gottfried Guillermo Leibniz y otros pensadores de los siglos XVII - XVIII. ... "*Diccionario del Nuevo Humanismo*"; Centro Mundial de Estudios Humanistas, 1996. Ver racionalismo.

18.- "*Modernité-Monde*" (Modernidad-Mundo: las perspectivas de supervivencia), edición inglesa de Thames and Hudson, 1992, pág. 71.

19.- Ver Punto 2. Los derechos humanos, la paz y el humanitarismo como pretextos de intervención; Novena Carta de las "*Cartas a Mis Amigos*" (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992.

20.- "Desde luego que los elementos pre dialogales son pre lógicos y actúan dentro del horizonte epocal, social, que los individuos frecuentemente toman como producto de sus personales experiencias y observaciones. Y ésta es una barrera que no se puede franquear fácilmente hasta tanto cambie la sensibilidad epocal, el momento histórico en el que se vive". "*Las condiciones del diálogo*", tesis de Silo, Academia de Ciencias. Moscú 06/10/93, en "*Habla Silo*", 1996.

21.- En todo caso, no se trata de la "fe animal" de David Hume.

22.- "Porque si dices: 'Hemos llegado a otros planetas', debes declarar también: 'Hemos masacrado y esclavizado a pueblos enteros, hemos atestado las cárceles con gentes que pedían libertad, hemos mentido desde el amanecer hasta la noche... Hemos falseado nuestro pensamiento, nuestro afecto, nuestra acción. Hemos atentado contra la vida a cada paso, porque hemos creado sufrimiento." Silo, "*Humanizar la Tierra*", El Paisaje Interno, Cap. IV (1), Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1989.

23.- K. Marx, "*La ideología alemana*", 1927. Pero los *philosophes* franceses (s. XVIII) en gran medida preanunciaron esta visión de la ideología. Para ellos era claro que, a través de la historia, los grupos poderosos tales como el Estado y la iglesia franceses habían usado las ideas filosóficas y religiosas para promover sus propios intereses.

24.- El filósofo y matemático británico Alfred North Whitehead dijo de Platón que la historia de la filosofía occidental es sólo una serie de notas a pie de página de Platón (428-347 a.C.). Pues bien, el desprecio de Platón por la democracia y sus razones por tal desprecio aparecen repetidamente en toda "*La República*". Plantea temas que luego serán replanteados y desarrollados en los siglos venideros: la herencia genética, las "nobles mentiras" justificadas racionalmente para bien del Estado, la ingeniería genética y el infanticidio, agencias estatales de censura y propaganda, guardianes que defiendan lo establecido, división de la sociedad en castas por obra del Estado, la subordinación del individuo a la supremacía y poder del Estado. Como los gobiernos totalitarios, Platón niega los derechos individuales, libertades civiles, adecuados procesos de acuerdo con la ley; y propone un gobierno de un grupo de élite, censura estatal, control de la subjetividad por medio de la propaganda, control estatal de la economía, e intrusión del Estado en casi todas las áreas de la vida privada. "*La República*" permanecerá como fuente original de la tradición racionalista de la civilización occidental.

25.- San Agustín (354-430 d.C.) es conocido como el platonizador del cristianismo, por su síntesis de este último con la filosofía de Platón. Santo Tomás (1225-1274 d.C.) hace lo mismo con Aristóteles, y su "*Summa Teológica*" se hace filosofía oficial de la Iglesia Católica. El tema de la influencia de las distintas alternativas que presentaba la cultura griega es muy vasto. Ha sido tratado tanto en lo que hace a los aspectos que luego se desarrollaron en toda la historia de Occidente como en aquellos que quedaron trunco o sofocados. En todo caso, no dejan de resurgir. Aunque pudiera ser oportuno, tampoco trataremos aquí la incorporación e influencia deletérea de nociones tales como las verdades reveladas, la predestinación, la historia apocalíptica, el maniqueísmo, el dogmatismo y la herejía, la salvación, y la negación del mundo o del cuerpo.

26.- Los aborígenes, los "naturales" de otras tierras, no tenían alma.

27.- Jean Bodin (1530-1596): Magistrado, filósofo y economista francés. "*Los seis libros de la república*".

28.- Thomas Hobbes (1588-1679): filósofo inglés. "*Elementos de la ley natural y política*".

29.- Cuyo lema era "Todo para el pueblo, pero sin el pueblo".

30.- Hegel afirma que cada nación-Estado tiene un papel específico y limitado en el gran teatro de la historia, asignando obviamente a su civilización, la cristiano-germánica, el mejor de los roles. Los pueblos germánicos emergen como el pináculo de la conciencia de libertad y el pináculo de la historia del mundo. Hegel continua el tema del absolutismo político (o estatismo), y se opone firmemente al principio fundamental de la democracia -el sufragio universal- ya que, según él, la gente no sabe lo que quiere y mucho menos lo que quiere el "Absoluto".

Ya desde Colón y Marco Polo, a menudo se describía a los no europeos con cabeza de perro y cola. Luego, desde los filósofos renacentistas, la filosofía europea asoció el hombre "primitivo" al "otro". Este representó ya sea el salvajismo y la barbarie, en contraste con la civilización europea; o la inocencia y la puerilidad, en contraste con la depravación europea. En todo caso, nunca un ser humano a la par, nunca un semejante. Lejos de la filosofía, y más recientemente, recordamos los fieles personajes de Lotario (Mandrake) y Tonto (El llanero solitario), o de Tarzan y El Fantasma entre los salvajes, e incluso los hermosos dibujos animados de Walt Disney impregnados a veces de sutil discriminación racial.

31.- "*Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*" (1853-5), de A. de Gobineau, y "*Fundamentos del siglo XIX*" (1899), de H.S. Chamberlain, son obras que constituyen hitos del racismo determinista.

32.- La aplicación del concepto de evolución al desarrollo histórico de sociedades humanas que enfatiza particularmente en "la lucha por la existencia" y la "supervivencia del más apto". A pesar de no tener raíces en el darwinismo (la idea precedió a la publicación del "*Origen de las especies*"), tales ideas gozaron de gran popularidad a fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuando fueron aplicadas a las rivalidades de las Grandes Potencias y proveyeron una justificación pseudobiológica para las políticas de poder, el imperialismo y la guerra. Hitler recogió estas ideas en Viena antes de 1914 e hizo de ellas una característica del nazismo.

33.- Los imperialistas europeos justificaron sus políticas argumentando que estaban llevando los beneficios de la "civilización", en base a la superioridad racial, material y cultural de las razas blancas, a los pueblos inferiores de las tierras atrasadas.

34.- "... algo que ha estado implícitamente presente desde la Grecia antigua, a saber, la voluntad de dominación, que es la que opera en cualquier discusión racional o empresa, la violencia al acecho en todo conocimiento positivo y comunicable". Ilya Prigogin e Isabelle Stengers, en "*Order out of chaos - man's new dialogue with nature*", pág. 32, Bantam Books, USA, 1984.

35.- "*El ser y la nada*".

36.- Ver "*El fin de las ideologías y el último hombre*", de Francis Fukuyama. Se sigue hablando en términos de economías fuertes y débiles, aptas o no para resistir los embates de la competencia, etc.

37.- "Espacio vital". Término -también una noción darwinista- introducido en el uso político por los publicistas alemanes después del 1870 para justificar la expansión territorial alemana, luego se convirtió en concepto central después de 1919 en la literatura ultranacionalista alemana, incluyendo la propaganda nazi. Hitler la usó como justificación en 1941 para invadir Rusia. Las propias necesidades vitales, definidas como tales por el agresor, justifican su agresión. La "Geopolitik", escuela de pensamiento alemana que también desarrolló esta noción, proveyó justificación intelectual espuria a la "paranoia" nacional, reclamos territoriales y objetivos geopolíticos en Alemania durante la década del 30. Hoy en día, el parentesco con los "intereses estratégicos", con que las superpotencias justifican su intervencionismo y las multinacionales la expansión de sus mercados, es notable.

38.- Aunque la actitud se hubiera expresado antes que él, "Galileo, y los que lo siguieron, concibieron la ciencia como capaz de descubrir verdades *globales* acerca de la naturaleza. Siguiendo esta convicción básica, se ve al mundo como homogéneo, y la experimentación local puede revelar la verdad global". Ilya Prigogin e Isabelle Stengers, en "*Order out of chaos - man's new dialogue with nature*", pág. 44, Bantam Books, USA, 1984.

39.- "The Revolution of Hope: Toward a humanized technology" (La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada), Erich Fromm, 1968.

40.- "También en ciertas corrientes ecologistas desviatorias se apuesta en primer término a la naturaleza en lugar del hombre. Ya no predicán que el desastre ecológico es desastre, justamente, porque hace peligrar a la humanidad sino porque el ser humano ha atentado contra la naturaleza. Según algunas de estas corrientes, el ser humano está contaminado y por ello contamina a la naturaleza. Mejor sería, para ellos, que la medicina no hubiera tenido éxito en el combate con las enfermedades y en el alargamiento de la vida. "La Tierra primero", gritan histéricamente, recordando las proclamas del nazismo. Desde allí, a la discriminación de culturas que contaminan, de extranjeros que ensucian y polucionan, hay un corto paso. Estas corrientes se inscriben también en el Anti-humanismo porque en el fondo desprecian al ser humano. Sus mentores se desprecian a sí mismos, reflejando las tendencias nihilistas y suicidas a la moda." Silo, "*Visión actual del Humanismo*," Universidad Autónoma de Madrid, 16/04/93, en "*Habla Silo*", 1996. El subrayado es del autor de este artículo.

41.- Término ya usado en el siglo pasado por la política de Bismark, y hoy en día por los teorizadores norteamericanos de la política internacional para nombrar una "política de lo posible" que cubre consideraciones de poder, del propio interés y de moralidad.

42.- "*Animal Farm*", George Orwell. En este sentido, es interesante recordar también, en "*1984*", la capacidad de mantener al mismo tiempo dos creencias contradictorias en la propia mente, y aceptar ambas. En materia de medios de difusión masiva, el bombardeo de entretenimiento estupidizante y las noticias amañadas.

43.- Ya antes la filosofía (Nietzsche) había decretado la muerte de Dios (ampliamente ignorada fuera de Occidente), y preanunciado la onda de nihilismo actual.

44.- Por ejemplo, Samuel P. Huntington, un exponente norteamericano de la 'realpolitik' a cargo del planeamiento de la seguridad en el Consejo Nacional de Seguridad durante el gobierno de Carter. Es autor de "*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*" (El choque de las civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial), Simon & Schuster, 1996. (Elogiado por Henry Kissinger) y "*The Clash of Civilizations?: The Debate*" (¿El choque de las civilizaciones?: el debate), publicado por Council on Foreign Relations, 1994. Establece una correspondencia entre desarrollo económico y democracia que ahora conviene a los intereses del capital financiero internacional.

Kenichi Ohmae, asesor de grandes corporaciones europeas, americanas y japonesas, en "*The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*" (*El fin de la nación-Estado: el surgimiento de las economías regionales*), tardíamente anuncia que las naciones-estados son como dinosaurios en extinción y da munición ideológica a sus patrones. Ingenuamente argumenta que hoy las comunicaciones controlan (!) el movimiento del capital y de las corporaciones a través de las fronteras, que los consumidores determinan (!) el flujo de bienes y servicios, y que las políticas de gobierno son cada vez más disciplinadas por consumidores informados, corporaciones en búsqueda de ganancias, y los mercados de moneda liberalizados.

Francis Fukuyama, analista político al servicio de la corporación Rand y del Departamento de Estado americano, era ya conocido por su "*The end of History and the last man*" (El fin de la historia y el último hombre), Avon Books, reedición 1993. En él, este ideólogo decreta el fin de las ideologías y proclama el triunfo de Occidente (léase liberalismo, capitalismo, nuevo orden mundial)

sobre el resto del mundo. Luego, vuelve a la carga con "*Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*" (Confianza: las virtudes sociales y la creación de prosperidad), The Free Press, 1995. Aquí divide al mundo entre culturas de alta confianza (high trust) y culturas de baja confianza (low trust) o de la sospecha. El autor no considera la suya una ideología y, por supuesto, incluye a él y sus patrones entre las primeras culturas, que muestra como deseables. En modo cuestionable y arbitrario presenta a la confianza (en términos corporativos) como mayor virtud social y como factor determinante del desarrollo económico, obviando convenientemente los valores y finalidades en los que se basa tal confianza y el contexto global condicionado en el que este se da. Su razonamiento da pie para inferir que la falta de desarrollo material de algunas culturas demuestra su bajo nivel de virtudes.

45.- Llamadas por Huntington "los frentes de combate del futuro". Es cuestionable, de por sí, la división de culturas que plantea.

46.- Por ejemplo, en la violencia y el nihilismo actual, o en la fragilidad sistémica de una economía rapaz.

47.- "Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad ..." Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

48.- "*The Function of Reason*" (La función de la razón), Boston, Beacon Press, Boston Paperback, 1958, pág. 4.

49.- Silo, "*Humanizar la Tierra*", El Paisaje Interno, Cap. XIII. Los Sentidos Provisionales, 5. Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1989.

50.- Silo, "*Humanizar la Tierra*", El Paisaje Interno, Cap. I. La Pregunta, 2. Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1989.

51.- Como ejemplo precedente, ya en la redacción misma de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" aprobada en el 20 y el 26 agosto de 1789 por la Asamblea Nacional francesa, los derechos quedan supeditados a una ley y un Estado monopolizados por esa parte del todo social que los desprecia. Allí también la propiedad es proclamada como "derecho inviolable y sacro". Tanto en estos como en sus reediciones, con tantos compromisos y naturalismos inmovilistas, no se toca el sistema de poder que es fuente de violación de los derechos humanos.

52.- En realidad, llamadas así para disimular guerras civiles europeas.

53.- Primer bombardeo aéreo a cargo de Italia, 1911.

54.- También uso de gas letal.

55.- Con bombas de napalm y químicas (defoliantes y otras).

56.- Es Occidente el que inventa, desarrolla y emplea las armas químicas y nucleares de destrucción masiva, correlato del nihilismo violento y suicida.

57.- Por ej., Francia rehusa retirarse de Indochina en 1956 y sus consecuencias son historia. También, Argelia (1954-62). Guyana británica, 1966. Guinea-Bissau, 1977. Rhodesia (Zimbabwe), 1980. Sudáfrica blanca comienza el proceso de dar independencia a Namibia recién en 1989. Guyana francesa, ?. Las divisiones de fronteras creadas arbitrariamente por los colonizadores al retirarse ocasiona la pérdida de cientos de miles de vidas.

58.- Aquí es interesante ver la contradicción que existe entre los primeros países del mundo en cuanto a producción y venta de armas y su profesado respeto de los derechos humanos. Además,

considerar el cinismo de la bomba neutrónica, las minas antihombre, de fragmentación, bacteriológicas, etc.

59.- "Esto es, además, sólo una parte de la catástrofe mundial general. La UNESCO estima que cerca de 500.000 niños mueren cada año sólo como resultado del peso del pago de la deuda externa. El pago de la deuda externa significa que los bancos hicieron malos préstamos a sus dictadores favoritos, y esos préstamos ahora están siendo pagados por los pobres, los que por supuesto no tienen nada que ver con el proceso. Mientras tanto, la Organización Mundial de la Salud estima que once millones de niños mueren cada año a causa de enfermedades fácilmente curables. La Organización Mundial de la Salud lo describe como "un genocidio silencioso": podría ser parado por unos peniques por día. Y la UNESCO estima que el costo humano de lo que se llama "reforma económica" en Rusia ha sido alrededor de 500.000 muertes de más desde 1989. Existen cifras semejantes para cualquier lugar en la Europa del este".. Noam Chomsky al *The New Statesman*, julio 1994.

60.- Por ejemplo, en Suiza fue concedido recién en 1971.

61.- Ver Documento Humanista. Sexta Carta de las *Cartas a Mis Amigos* (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992.

"El pasaje de las economías nacionales a una única economía global también tiene el efecto de socavar el funcionamiento democrático. Los mecanismos son bastante obvios. El poder se está desplazando hacia las manos de gigantescas corporaciones transnacionales y alejándose de las instituciones parlamentarias. Mientras tanto, hay una estructura de gobierno que se está fusionando alrededor de estas corporaciones transnacionales.

"Hace un par de años, el Financial Times describió esto como "un gobierno mundial de facto", que incluye el Banco Mundial y el FMI, GATT, La Organización Mundial del Comercio, el ejecutivo del G7, y así siguiendo. Esto tiene la muy útil propiedad de sustraer poder de las instituciones parlamentarias, que son consideradas peligrosas, naturalmente, porque podrían caer, por lo menos parcialmente, bajo la influencia del populacho".

Noam Chomsky al *The New Statesman*, julio 1994. Noam Chomsky es un lingüista, filósofo y militante político norteamericano de renombre mundial, que adhiere a la campaña por un Mundo Sin Guerras.

62.- Ver GATT.

63.- ¡Cuán rápidamente la avidez de ganar un gran mercado puede relativizar Tien An Men!

64.- Ver "El reino de lo secundario" (7), en la Quinta Carta de las *Cartas a Mis Amigos* (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992.

65.- En *"Powers and Prospects - Reflections on Human Nature and the Social Order"* (Potencias y clientes - Reflexiones sobre la naturaleza humana y el orden social), South End Press, 1996.

66.- En *"Democracy Enhancement"* (Mejora de la democracia), Z Magazine, Mayo 1994.

67.- En *"Year 501"* (Año 501), South End Press, 1993.

68.- "Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos". Art. 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

69.- "El aumento del capital especulativo significa que ahora es difícil para una nación-Estado - incluso a los EE.UU., la economía más rica del mundo - llevar a cabo incluso un planeamiento económico mínimo. Y los acuerdos GATT apuntan a socavar aun más las posibilidades de planeamiento, al extender la sí llamada liberalización a lo que ellos llaman servicios -lo que quiere

decir que los grandes bancos japoneses, británicos y americanos pueden desplazar a los bancos en los países más pequeños." Noam Chomsky al *The New Statesman*, julio 1994.

70.- "... en todos los países (ricos o pobres), el capital estará atentando contra la concepción universal e igualitaria de los derechos humanos" ; Novena Carta de las "*Cartas a Mis Amigos*" (Silo); Graphomania Ediciones, Madrid, 1992.

71.- Silo en "El espíritu y la opresión", pág. 33, "*Silo y la liberación*" (Editorial Transmutación, Mendoza, 1970).

72.- "Teme únicamente a quien destruye el espíritu". Silo, Diálogos de Isla Negra, "*Silo y la liberación*" (Editorial Transmutación, Mendoza, 1970), pág. 40.

73.- "La intención previa al discurso pone el ámbito, pone el universo en el que se plantean las proposiciones. Tal universo, no es genéticamente lógico; tiene que ver con estructuras pre lógicas, pre dialogales". "*Las condiciones del diálogo*", por Silo, Academia de Ciencias. Moscú 06/10/93, en "*Habla Silo*", 1996

74.- A propósito, fue el poeta Heinz Johst quien dijo: "Cuando escucho la palabra cultura, llevo la mano a mi revólver", y no Goering como generalmente se cree. Quieran disculpar que yo haya llevado la mano a la pluma.

75.- Recordemos, por ejemplo, que el exterminio de los judíos y gitanos por parte del nazismo fue facilitado por varios siglos de discriminación previa.

76.- K. Mannheim, "*Ideología y utopía*", 1929.

El Nuevo humanismo y la actividad de la Internacional Humanista

Hugo Novotny,
Moscú 26/11/96

Agradezco a los organizadores de esta conferencia internacional, por la oportunidad que me han brindado de exponer las posturas del Nuevo humanismo y las actividades que, en correspondencia con ese marco teórico, llevan adelante el Movimiento y la Internacional Humanista. Intentaré hacer esto en forma sintética, para no exceder el tiempo previsto para la exposición.

Actualmente, el concepto mismo de humanismo es uno de los más contradictorios y ambiguos. Importantes corrientes filosóficas se definen como humanistas y se habla entonces de humanismo cristiano, marxista, existencialista; pero estas tendencias del pensamiento, testimoniando un nuevo interés por el humanismo, dan de él interpretaciones radicalmente diferentes. Por consiguiente, en nuestro siglo no nos encontramos en presencia de una corriente humanista homogénea, como lo fue en el Renacimiento, sino en presencia de un conflicto entre diversos humanismos.

En este conflicto de imágenes contrastantes, la palabra "humanismo" se ha ido vaciando de significado y ha terminado por indicar una genérica preocupación por la vida humana, expuesta a problemas de todo tipo y aún al peligro de una catástrofe global.

Esta situación ha sido lúcidamente analizada por Heidegger en su conocida "Carta sobre el Humanismo", donde entre otras cosas afirma que todos los humanismos, antiguos y modernos, concuerdan en el concepto aristotélico del ser humano como "animal racional", donde la esencia humana es pensada desde la "animalitas" y no desde la "humanitas". Esto es, se considera al ser humano de un modo estrecho, como un fenómeno zoológico con "algo más", olvidando que fundamentalmente el hombre es un "quién" que propone la pregunta sobre el ser de los entes y sobre su propia esencia.

En la era de la técnica, es decir en la era actual, aquel "algo más" tiende incluso a desaparecer y el ser humano adquiere definitivamente las características de una "cosa". En cuanto cosa, en sentido técnico, su aspecto fundamental es el de la utilización. Los hombres son ahora "máquinas biológicas" o termodinámicas, esto es: fuerza de trabajo, productores, consumidores, etc. En este fenómeno global de "cosificación" no hay posibilidad alguna de fundamentar valores, sino aquellos referidos a la utilidad. El ser humano como el mundo en general, pierde "sentido" y existe, de un modo opaco, cotidiano, banal... pero el sentido, el significado de su existencia desaparece. En este nihilismo básico radica la inmensa destructividad e inhumanidad de este siglo que termina. Esta imagen del ser humano como "máquina biológica" es, lamentablemente, la que predomina hoy en Occidente.

Pero en los últimos años, esto es a partir de los '80, han surgido nuevos movimientos tanto en el campo político como en el filosófico y en el campo de la ciencia física, que colocan en primer plano al ser humano, reivindican para él una posición central y especial en el mundo natural y anuncian una nueva concepción del humanismo.

En el campo filosófico, la novedad está constituida por el Nuevo humanismo de Silo. Silo (seudónimo literario de Mario Rodríguez Cobos, pensador y escritor latinoamericano que recibió en 1993 la distinción de Doctor Honoris Causa de la Academia de Ciencias de Rusia, fundador del Movimiento Humanista) reformula el concepto de humanismo y lo coloca en una perspectiva histórica globalizante, en sintonía con la época actual que ve surgir por primera vez en la historia humana, una sociedad planetaria.

Para el Nuevo humanismo el ser humano, si bien participa del mundo natural en cuanto posee un cuerpo, no es reductible a simple fenómeno natural, sino que es un "proyecto" de transformación del mundo y de sí mismo. El proyecto humano colectivo es, para el Nuevo humanismo, la humanización de la Tierra. Esto es: la eliminación del dolor físico y del sufrimiento mental y, por tanto, la eliminación de todas las formas de violencia y discriminación que privan a los seres humanos de

su intencionalidad y libertad, reduciéndolos a cosas, a instrumentos de la intencionalidad de otros.

En esta concepción, el humanismo no resulta ser ya un fenómeno cultural y geográficamente delimitado (un hecho específicamente europeo como en la época del Renacimiento) sino que se ha manifestado en las más diversas culturas, en distintos momentos históricos (como un fenómeno incipiente en la América precolombina, como bien explica el Profesor Semenov en su artículo de la revista "Ciencias sociales hoy", en la cultura islámica, en China, por supuesto en Rusia y así siguiendo). Precisamente este punto de vista es el que puede posibilitar una dirección convergente a la interacción entre diferentes culturas que hoy, en un planeta unificado por los medios de comunicación de masas, están forzadas conflictivamente a entrar en contacto entre sí.

Pero cuál puede ser, en un planeta forzosamente unificado, en el cual se contraponen visiones del mundo diferentes, finalidades y valores contrastados, un denominador común para la convergencia entre los pueblos, las culturas, las religiones? Cómo producir un acercamiento para la creación de una nación humana universal, única pero no uniforme sino diversa, múltiple, con toda la riqueza propia de la vida humana? El Nuevo humanismo, en esencia universalista, propone un diálogo no abstracto ni institucional entre culturas, sino el acuerdo en puntos básicos y la mutua colaboración entre representantes de distintas culturas, basándose en "momentos" humanistas simétricos. "Momentos" históricos estos en los cuales sus mejores producciones y acciones se han relacionado con los siguientes parámetros: 1) El ser humano como valor y preocupación central, 2) Afirmación de la igualdad de todos los seres humanos, 3) Reconocimiento de la diversidad personal y cultural, 4) Desarrollo del conocimiento más allá de lo aceptado como verdad absoluta, 5) Afirmación de la libertad de ideas y creencias, 6) Repudio de la violencia.

Es precisamente en estos principios que se basa la acción, tanto del Movimiento Humanista en general, como de su ala política la Internacional Humanista.

En el Documento del Movimiento Humanista, presentado ante la Segunda Internacional Humanista y el Primer Foro Mundial Humanista los días 7 y 8 de octubre de 1993 precisamente aquí en Moscú, en esta misma Academia, se fijan las posiciones concretas que los partícipes del movimiento sostenemos en el momento actual.

Los humanistas rechazamos todas las formas de violencia física, económica, racial, religiosa, sexual e ideológica, merced a las cuales se ha trabado el progreso humano, así como toda forma de discriminación manifiesta o larvada.

Los humanistas estamos plenamente convencidos que hoy el mundo está en condiciones tecnológicas suficientes para solucionar en corto tiempo los problemas de vastas regiones en lo que hace a pleno empleo, alimentación, salubridad, vivienda e instrucción. Si esta posibilidad no se realiza es,

sencillamente, porque la especulación monstruosa del gran capital y la desmedida ambición de las dirigencias en el poder, lo están impidiendo.

Por esto, en este mundo que se somete cada vez más a los dictados del capital financiero internacional, capital que se concentra mundialmente endeudando progresivamente a los estados, a las empresas y llegando hoy a asfixiar a los individuos a través del crédito personal, resaltamos el valor del trabajo. Proponemos la participación del trabajador en la gestión y las decisiones de la empresa, como única garantía para una reinversión productiva de las ganancias que genere más fuentes de trabajo.

En un mundo manejado por dirigentes que, respondiendo a los grandes intereses que los financian, no dudan en traicionar a quienes los votaron apenas resultan elegidos, los humanistas luchamos por una democracia real que transforme la práctica de la representatividad priorizando la consulta popular, el plebiscito y la elección directa de candidatos. A la vez que proponemos leyes de responsabilidad política, para que todo aquel que no cumpla con lo prometido a sus electores pueda ser sometido a juicio político y destituido de su cargo.

En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, impulsamos una nueva solidaridad capaz de producir la recomposición del tejido social, un modo de relación entre las personas basado en la Regla de Oro de la moral: "Trata a los demás como quieres que te traten a ti".

En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección de la vida, planteamos la necesidad de crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreconciliable lo social a lo personal ni lo personal a lo social.

Basado en estas posturas el Movimiento Humanista organiza frentes de acción en el campo laboral, habitacional, político y cultural con la intención de ir asumiendo el carácter de movimiento social. Al proceder así, crea condiciones de inserción para las diferentes fuerzas, grupos e individuos progresistas sin que éstos pierdan su identidad ni sus características particulares. La intención de tal movimiento consiste en promover la unión de fuerzas capaces de influir crecientemente sobre vastas capas de la población orientando con su acción el cambio social. El Nuevo Humanismo tiende en esta acción a la modificación del esquema de poder, con el objetivo de transformar la estructura social actual, que se dirige hacia un sistema cerrado en el que predominan las actitudes pragmáticas y los "valores" teóricos del antihumanismo.

Este proyecto se lleva a la práctica, en primer lugar, en las actividades de base del Movimiento Humanista, en los más de 50 países en los que se está trabajando: con los centros vecinales humanistas que se van organizando en los barrios de las principales ciudades; con la multiplicidad de órganos de difusión autogestionados y autofinanciados que se van poniendo en marcha con amplia participación de la gente (diarios, revistas, estaciones de radio y televisión); con los clubes humanistas que abarcan las más amplias temáticas de la vida cultural y social. En

diferentes campañas nacionales e internacionales: contra el desempleo, contra el racismo y la discriminación, contra la violencia y las guerras como es el caso de la campaña por un "Mundo sin guerras", que está alcanzando amplia repercusión, especialmente en los medios científicos e intelectuales internacionales. Así también en el trabajo político de la Internacional Humanista, la que se encuentra actualmente impulsando una campaña internacional de apoyo al pueblo de Zambia, por la realización de elecciones presidenciales libres y sin proscripciones; y respaldando la actividad de los Partidos humanista-ecologistas de más de 30 países, los que cuentan ya con los primeros diputados municipales electos, como es el caso en diferentes ciudades de Chile, Costa Rica e Italia.

Podemos hoy afirmar que cientos de miles de personas en todo el mundo adhieren a las ideas plasmadas en el Documento Humanista. Están los que luchan por la paz, por los derechos humanos y por la no-discriminación. Desde luego, están los ateos y la gente de fe en el ser humano y su trascendencia. Todos ellos tienen en común una pasión por la justicia social, un ideal de hermandad humana en base a la convergencia de la diversidad, una disposición a saltar sobre todo prejuicio, una personalidad coherente en que la vida personal no está separada de la lucha por un nuevo mundo.

Tenemos también los humanistas una aspiración común: que la frontera entre este milenio que termina y el nuevo que comienza, marque también el fin de la prehistoria y el comienzo de la historia, verdadera y cálidamente humana.

EL HUMANISMO UNIVERSALISTA Y LA BÚSQUEDA DE LA PRESENCIA HUMANA (*)

Profesor

Jaime Montero Anzola.

Santafé de Bogotá, diciembre 20 de 1996.

Introducción

Esta es una visión constructivista. El constructivismo afirma la codependencia del acto y el objeto en la conformación de cualquier ente. Sin embargo, más adelante se verá que no es ésta una actitud únicamente relacionada con los seres humanos, sino con los seres vivos en general. Cuando aplicamos este concepto a algo tan amplio como la realidad, significa que esta no está hecha de antemano sino que se ha ido construyendo a medida que la vamos experimentando. “De que realidad hablas al pez y al reptil, al gran animal, al insecto pequeño, al ave, al niño, al anciano, al que duerme y al que frío o afiebrado vigila en su cálculo o su espanto? Digo que el eco de lo real murmura o retumba según el oído que percibe; que si otro fuera el oído, otro canto tendría lo que llamas realidad” (1).

Teniendo como base la cita anterior y también gran variedad de textos, podemos afirmar que el **Humanismo Universalista**, es una concepción constructivista. Por ello, me parece pertinente recrear desde este punto de vista lo que se entiende por realidad. Esto va a tener consecuencias científicas, filosóficas y afectará en general el sentido de lo humano. Siempre se nos ha enseñado que la realidad, la verdad y la objetividad son un legado del cual no sabemos su procedencia, pero que ha su vez tenemos que ajustarnos a esa realidad lo más fielmente posible. Se acepta el supuesto de que la realidad siempre ha sido predeterminada; sin caer en cuenta que la tan aceptada realidad tiene que ver con el vivir en relación con...

Esta investigación nos llevará progresivamente desde el origen de la vida y de lo humano hacia el callejón sin salida de la concepción de realidad vista desde el "sueño". Refiriéndonos al nivel de conciencia de la vigilia con ensueños en donde la presencia de sí esta ausente. Mencionaremos algunos de los aportes de la tradición budista de la practica meditativa y la exploración pragmática filosófica. Se planteará al final del ensayo la necesidad imperiosa de rebasar el nivel de conciencia mecánico como única posibilidad de salir del callejón en el cual hemos caído los seres humanos. También llegaremos a concluir que el humanismo "real", como la superación del sufrimiento, no es posible sin vivir en presencia de lo humano... sin atención sobre sí y los otros

Nos interesa reflexionar en este ensayo, sobre la construcción de la realidad. Se pretenderá plantear una forma alternativa de ver, una perspectiva de lo que se puede entender como realidad. Sin considerar que este punto de vista es el único o el más adecuado, pues el hecho de plantearse un punto de vista y "creer" que es el único y el mejor es ya una forma de caer en la trampa de la ingenuidad. Sin embargo, hay que traer a la **presencia** el hecho de que en un nivel de conciencia de sí, en donde se vive en la **presencia del ser**, la relatividad puede adquirir un sentido tal vez distinto. Sobre esto pueden tener intuiciones bastante evidentes aquellos que se han ocupado de sí mismos, sin caer en ensueños de "liberación". Aquí nos referimos a que cualquier actividad por más digna que esta sea, si no se la hace en presencia es decir, en un nivel atento, no es más que un ensueño hermoso, tal vez muy importante, pero al fin de cuentas una compensación.

Este ensayo consta de dos partes. La primera parte: "La construcción de la realidad", tiene dos capítulos; el primero: realidad, enacción y vida. En él se pretende llevar al lector desde el preguntar por la realidad a la sospecha de la pregunta misma al estar inmerso en la circularidad. Se mostrará muy elementalmente cómo surge la vida, su carácter autopoiético enactivo; seguidamente se abordará el problema de la percepción desde la biología. Nos ocuparemos de la relación entre ecología y vida con la intención de ir progresivamente derrumbando el dualismo en el que nos encontramos.

En el segundo capítulo: subjetividad y presencia, intentaremos retomar cosas dichas sobre la subjetividad en trabajos anteriores y establecer relaciones con la presencia. Planteamos allí que la única posibilidad de cambio es la práctica de la presencia o conciencia de sí. Nos ocuparemos de describir apelando a registros, a las maneras de sentirse en el trabajo con la atención.

La segunda parte: "La presencia como posibilidad única" consta de cuatro capítulos. El primero se ocupará de plantear la necesidad de salir del callejón sin salida en el que ha caído occidente y la búsqueda de una vía media sugerida por Merleau-Ponty. Se camina hacia la destrucción del yo en las ciencias cognitivas, especialmente en la tradición budista del Madhyamika y hacia aniquilación del objetivismo y la necesidad de la "vía media" como alternativa de superación del dogmatismo y del nihilismo. Nos encontraremos con la vacuidad como única alternativa de cambio; este es el punto más importante del ensayo. Allí se

puntualizará la búsqueda de nuevos horizontes existenciales ante el nihilismo que agobia el mundo actual.

Finalizaremos con una conclusión en donde plantearemos la necesidad de asumir, cada uno en la medida de sus posibilidades e intereses, la responsabilidad en la construcción del “Nuevo Mundo”. Nos hará caer en cuenta que el Humanismo Universalista es una alternativa de importancia radical que no hay que dejar de lado, pero que a su vez hay que asumir con una “actitud nueva” y sobre todo desde un nivel de conciencia en donde realmente la presencia de lo humano sea condición de posibilidad de cualquier acción coherente.

Esperamos con este ensayo motivar no solamente a los “humanistas”, sino a cualquier persona interesada en la construcción de un ser humano ubicado desde una perspectiva amplia que supere bandos e ideologías. Qué trabajo para la construcción de un mundo enactuado desde el nivel de conciencia que permita otra mirada sobre la realidad humana.

Es importante destacar que varias son las fuentes que han nutrido este ensayo; fundamentalmente el Humanismo Universalista. Maturana y Varela con sus aportes sobre la autopoiesis y la enacción. Bateson y sus reflexiones acerca de la ecología y la cibernética.

No podemos pasar por alto que en la segunda parte retomamos el texto de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, “De cuerpo presente” (Las ciencias cognitivas y la experiencia humana), prácticamente como base para extractar resumidamente, algunas veces textual, otras veces contextualmente lo que nos sirviera en la investigación, que más era sobre la presencia que sobre el cognitivismo como bien interesa a Varela específicamente.

PRIMERA PARTE LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

CAPÍTULO 1: REALIDAD, ENACCIÓN Y VIDA

1.1- La pregunta sobre la realidad:

Partimos de una interrogación ¿qué es la realidad?; esa sería el cuestionamiento clave. Desde mi punto de vista, la realidad es una perspectiva, un modo de ubicarse en relación con algo, en donde el observador es parte de la construcción. Cuando se dice que la realidad es un punto de referencia es que esta construcción empieza desde lo sensible en el sentido amplio de la palabra, en un medio propicio para hacer emerger abstracciones ya en un nivel superior. En otras palabras, es la imagen conceptual del mundo que soy capaz de percibir, de consolidar. Este problema tan discutido en todas las culturas ha llevado a grandes reflexiones. Los Griegos no lo agotan; todas esas ideas que han devenido históricamente han servido de base para la cultura occidental. En todas estas

“creencias” hay un antepredicativo determinante: la idea de que a “la mente es una especie de espejo que refleja o refracta la realidad”. Hay un supuesto supremamente grande: la realidad es pre-dada y uno como sujeto que percibe o que capta algo, no es más que un ente pasivo o activo de esa realidad predeterminada.

Aquí se está exigiendo tácitamente ser obediente a una serie de parámetros que ya están formalizados al estilo kantiano. La supuesta realidad en el mundo cotidiano se verifica como lo que allá se está observando; el árbol, la montaña el automóvil, las personas es lo que tengo para percibir, lo que está ahí adelante. También de la realidad se “cree”, debe ser la interna percepción de la intimidad. Ya se están separando dos mundos, cosa que no facilita el planteamiento del problema. En el concepto de realidad “objetiva” y la realidad de la interioridad, “subjetiva” que se toma como espejo, hay una aprehensión de lo exterior por parte de lo interior; allá está lo exterior que es la realidad y yo estoy aquí en lo interior “reflejándola”. Pero un problema surge inmediatamente: resulta que tengo también una manera personal de captar y de construir mundo. El fantasma del relativismo comienza a rondar y a dar grandes gritos.

El conjunto de vivencias está determinada por el tipo de estructura neurofisiológica que tenemos los seres humanos. Según las investigaciones más recientes cada cerebro opera como máquina muy compleja que orienta la información de forma diferente en cada caso particular, generando las configuraciones psicológicas específicas, determinadas a su vez en buena parte, por las influencias socio-culturales. Esto hace pensar, que las posibles derivas están operando fuertemente. Entonces, algo menos determinado se vislumbra, pues se tiene que tener una serie de mediaciones para poder estructurar la “sospechosa realidad interna”. ¿Cómo podrían coincidir estas dos realidades? O en lenguaje de Descartes: ¿cuál es la interacción entre la mente y el cuerpo? Sabiendo que la pregunta encubre el presupuesto: ¿cómo podemos dar cuenta de las relaciones entre dos géneros de cosas, en apariencia totalmente diferentes? He ahí el problema.

Mencionemos brevemente algunos aspectos del problema. La mayoría de las soluciones sobre el problema mente-cuerpo niegan la existencia de, o degradan el status de uno u otro de los aspectos. Podríamos nombrar las concepciones materialistas que terminan negando de manera directa o indirecta que haya algo como la mente, del modo que se piensa ordinariamente. Parece bastante sorprendente pero desconocen los estados subjetivos conscientes que tienen carácter de realidad e irreductibles como cualquier cosa del universo. Esta conducta al parecer insólita, puede entenderse si se trata uno de preguntar sobre estos aspectos: ¿qué es la conciencia? Al hacerlo no podemos sustraernos al carácter asombroso de esta; en otras palabras, cómo es posible que le demos sentido a la realidad, es verdaderamente asombroso sin lugar a dudas. Otro aspecto bien insólito, es el de la intencionalidad; es decir, mediante la cual los estados mentales se dirigen a, sobre objetos u estados de cosas. Si uno se pone a pensar sobre ello se asombra: ¿Cómo puede esta materia que hay dentro de la

cabeza de medio kilo de peso ser sobre algo y darle sentido? Es el misterio de los misterios como el mismo Husserl lo decía.

Algo todavía más grave surge; con base en lo anterior, se consolida una subjetividad de esos estados mentales, cosa bastante discordante con las concepciones de las ciencias naturales que trataron de reducir todo a un burdo materialismo. También habría que agregar el problema de la causación mental; es decir, que lo físico afecta lo mental, pero que a su vez lo mental afecta lo físico. Nos damos cuenta de los graves problemas que se pretende resolver, todavía sin lograrlo la filosofía ni la ciencia actual. Mencionemos brevemente algunas concepciones.

Estas se pueden enmarcar en dos aspectos: la realista que presupone de antemano que la realidad está allá y que es la que determina el proceso cognoscitivo. Aquí hay dos divisiones: un realismo objetivista y un realismo subjetivista; esas serían alternativas que se presentan ante el concepto de realidad. La pregunta sería pensar si hay otra alternativa. Si la que ofrece Francisco Varela (2), la alternativa de la “**enacción**” (3). La concepción de la enacción plantea que la realidad no está pre-determinada sino que se construye en la correlación; no solamente enactúan los seres humanos, todos los seres vivos en general; los seres vivos son enactivos en la medida que construyen algún rudimento de lo que denominamos realidad. Habría que hablar de niveles de realidad, como podríamos hablar de niveles mentales o de conciencia en donde se estructuran unidades de sentido diferentes de acuerdo con el nivel.

Desde el punto de vista lingüístico conceptual, los animales no tienen realidad en el sentido que podríamos entender habitualmente. Los animales tienen un “rudimento de realidad” que lo vamos a llamar “espacio psíquico” como lo denomina H. Maturana en “El sentido de lo humano” (4). Es un rudimento ya que los seres humanos no somos una polea suelta de todo el proceso evolutivo. Evolucionamos tras un proceso de millones de años, esto nos equipó con el cerebro actual y gracias a este emergió una mente capaz de dar sentido a sí misma y a ese mundo que “supuestamente” nos rodea; todo este proceso descrito es enactivo desde su inicio. Esta emergencia en el sentido de aflorar, permite que subjetivamente surja una unidad mental reconocida a partir de la continuidad de nuestros primeros recuerdos que van conformando un todo subjetivo que articula una óptica particular de la cotidianidad.

1.2- Origen de la vida y autopoiesis:

Nos ocuparemos de la vida para mostrar la enacción en los aspectos más elementales. La vida fluye en un lugar específico que se llama la Tierra; ¿cómo surge la vida en la tierra? Porque se dan las condiciones para que aparezcan los aminoácidos que dan origen a la vida. Hay experimentos científicos, el de Miller, que toma un frasco de laboratorio haciendo una imitación de atmósfera primitiva, tanto en composición como en radiaciones energéticas. Hace una descarga eléctrica por una mezcla de amoníaco, metano, hidrógeno y vapor de agua. Los

resultados de las transformaciones moleculares se recogen mediante la recirculación del agua, y el análisis de las sustancias que quedan allí disueltas. Miller obtuvo abundante producción de moléculas típicamente halladas en organismos celulares modernos, tales como los aminoácidos alanina, ácido pártico y otras moléculas orgánicas como la urea y el ácido succínico (5)

Un comentario metafísico: si Dios creó esto, parece que no lo creó en el sentido de colocar y meter la mano y hacer todo lo que en el génesis se puede interpretar en forma literal, tal vez lo hizo en forma diferente, “creando una sustancia primordial indiferenciada”. En el génesis ya todo está terminado Dios lo hace todo. Creó al hombre, la mujer los animales; el hombre es creado ya hablando, como un proceso terminado. Esta leyenda y otras del sentido común posibilitan no plantearse interrogantes básicos y con ello la aceptación larvada de una realidad pre-determinada.

Nos han enseñado desde niños que las cosas ya están hechas; claro, cuando uno nace ya esta todo listo, está el automóvil, la clínica, el colegio, la universidad, el Estado, etc...; entonces se cree que así fue siempre y no nos preguntamos jamás cómo fue que empezaron las cosas. En su comienzo, entonces en ese tipo de concepciones se muestra en forma alegórica; la persona que lo lee o que lo aprehende por imposición, acríticamente, no tiene la capacidad para reflexionar suficientemente e ir más allá de la narración. Así entonces, se enredan los antecedentes, se va complicando y escondiendo el origen de las cosas. En otras palabras, se fabrica un concepto de realidad que permite el “pastoreo de los seres humanos”.

La vida surge donde hay condiciones apropiadas para que se den ciertos elementos, las moléculas esenciales o aminoácidos. Aparece la primera consecuencia sobre la vida: lo que define un ser vivo no es la reproducción, esta es una idea sorprendente; la reproducción no es lo que guía básicamente a un ser vivo, por que para que haya reproducción debe haber primero un modelo del cual se reproduce y aquí de donde se parte no es de un modelo. De donde se parte es de una gran “sopa cósmica” que es el planeta tierra, en donde no hay diferenciación; cuando se dan las condiciones propicias y las diferenciaciones básicas, surge la vida.

Las primeras diferenciaciones se dan cuando las moléculas comienzan a crear una especie de **membrana celular**; esta crea separaciones con esa sopa. La membrana da la posibilidad de un metabolismo celular. Surge a así un “afuera” y un “adentro”. Pero por el hecho de que se configure un afuera y un adentro no implica que haya dualismo. Hemos aprendido que un medio es necesario para que surja la vida, pero en lo indeterminado es unidad; allí no hay dos, solo uno y de ese uno se diferencian dos que esencialmente son lo mismo; pues son de la misma sustancia cósmica. Encontramos entonces, un caos que progresivamente se va convirtiendo en un cosmos, dándose allí las primeras diferenciaciones hasta aparecer una unidad codependiente que empieza a generarse auto-poieticamente.

Lo que caracteriza fundamentalmente la vida "es que es autopoietica"; somos seres superiores de esta evolución. Lo que caracteriza al ser vivo es su organización autopoietica, distintos seres se distinguen porque tienen estructuras diferentes, pero son iguales en cuanto a su organización (6). Nos han enseñado que todo esto es hecho y pero lo que hemos hablado en esta descripción no estaba hecho, sino que hay condiciones que posibilitaron este fenómeno tan extraordinario; por otra parte, no existe un dualismo, sino que se consolida una unidad que posee un metabolismo particular pero que sigue dependiendo e intercambiando con ese medio, entonces no hay desde el comienzo ese dualismo que nos han enseñado. El metabolismo celular se forma cuando las células se diferencian, empiezan a tener su propia danza interna, a autoconservarse mediante un proceso energético que es bastante complejo y que no vamos a detallar. El hecho comienza cuando de pequeñas células se generan seres pluricelulares mucho más complejos, y gracias a la "deriva natural" de millones de años llegamos ser lo que somos.

Otro punto importante que hay que descartar aquí, es que la vida no aparece en un solo punto del planeta. Esa es una idea que tenemos. Claro es más fácil decir: Dios crea y ... No, no es en un punto en donde aparece la vida, sino en miles de puntos y de cada punto se va a producir una deriva. La evolución en cuanto tal "es una deriva natural producto de la invariancia de la autopoiesis y de la adaptación. No es necesario una direccionalidad externa para generar la diversidad y la complementariedad entre organismo y medio que de hecho vemos; tampoco es necesaria tal guía para explicar la direccionalidad de las variaciones en un linaje, ni es el caso que se esté optimizando alguna cualidad específica de los seres vivos". Con un ejemplo podemos entender la deriva: cuando se lanza mucha agua desde la cima de una montaña, esta va tomando diversas derivas, va a formar caudales, riachuelos etc; la vida tuvo las condiciones para poder desarrollarse y gracias al ensayo y el error de millones de años, se fue haciendo a sí misma.

La vida es esencialmente autopoietica; la palabra poiesis se usa en el arte. Poiesis es el acto por excelencia creador, el artista por ejemplo es la poiesis misma, en el caso de la vida es auto-poiética; se hace por ejemplo una escultura, es una poiesis, por que una escultura es una creación de alguien, pero la vida no es solo poiética, es autopoietica se hace a si misma, no tiene a nadie que la haga. Sin duda, se puede pensar que no estamos solos, estamos en un medio ambiente, partiendo de eso dijimos que había una sopa que se diferenciaba y que hay una dependencia; es lo que se llama **Enacción**, que es la correlación existente entre los seres vivos y su medio en estructura indisoluble pero en la diferencia.

1.3- Percepción y realidad:

Para poder entender esto un poco más, vamos a preguntarnos acerca de la percepción. ¿Qué es la percepción? Esto es importante preguntarlo, pues normalmente se coloca a la percepción como la base para captar la realidad y sobre esto no vamos a discutir. Para ello vamos a hacer mención del sistema

nervioso que en la concepción clásica presupone que los rasgos del medio ambiente son abstraídos por los sensores para generar una representación del mundo externo como una reconstrucción de él. Esta concepción la vamos a discutir con la ayuda de H. Maturana. “El sistema nervioso es un sistema organizado como “red cerrada” de elementos neuronales interactuantes e interdependientes. Como resultado de este cierre operacional, todo lo que produce el S. N. son cambios de relaciones de actividad entre sus elementos”. Cada organismo enactuando con su medio va produciendo su propio sistema nervioso de acuerdo con las necesidades y requerimientos propios de su modo de vivir.

El sistema nervioso aparece, y se va desarrollando cada vez más, se va haciendo complejo; así como se conforma una membrana celular que permite danzas internas que llamamos metabolismo celular, también el sistema nervioso es un sistema cerrado sobre sí mismo. El ojo, el tacto etc..., son brechas sinápticas, escapes que tiene ese sistema nervioso para poder retroalimentarse. Contactos con el interior y con el exterior, las distintas referencias que dan los diversos sentidos por así decir; esas brechas sinápticas captan las variaciones, esas variaciones son elaboradas en el sistema nervioso; dentro del circuito hay interpretación y elaboración; todo lo que entró por esa brecha sináptica va a ser elaborado; ese ser vivo interpreta, codifica en otras palabras, enactúa.

Un ser vivo interpreta en relación con una serie de variables; esto nos lleva a pensar que el sistema nervioso no es el mismo para todos los seres vivos, porque cada ser vivo tiene una relación distinta con su medio. El sistema nerviosos de un águila con un ojo tan potente, puede ver a muchos metros de distancia, es un animal que para su subsistencia requiere de semejante equipo. Entonces, cada ser vivo tiene un sistema nervioso acorde con el “espacio psíquico” configurado enactuando. Este espacio psíquico de los distintos organismo varía con su modo de vivir, y el sistema nervioso de un animal opera de una manera u otra según el espacio psíquico del organismo que integra.

Así, el animal estructura un rudimento de realidad en relación con lo que le es posible, teniendo en cuenta básicamente la subsistencia. En otras palabras, las danzas internas que se producen en la interrelación entre él y su medio tanto interno como externo y la producción de una serie de interpretaciones le va dando la posibilidad de construir un espacio psíquico específico desde la perspectiva en que él se mueve. A su vez, ese espacio psíquico le va dando un comportamiento propio de su especie.

De acuerdo con lo anterior, expresiones como historia natural son bastante equivocadas porque historia natural es lo que el ser humano explica de un proceso que él como observador interpreta. Digamos que la naturaleza no tiene en sí misma una historia en el sentido estricto de la palabra; seamos más osados aún, siguiendo a Clement Rosset en su texto “La antinaturaleza” (7): la naturaleza no existe independiente, es una invención nuestra. La naturaleza como concepto y como cosa no existe independiente a un contexto que interpreta.

La realidad se capta mediante la percepción. Pero, ¿qué es percepción? Entre más aptos tenga mis sentidos mejor capto, esa es la idea clásica; con la que no estamos de acuerdo. La percepción no es eso; no consiste en un proceso de captación de los rasgos de un mundo de objetos independientes. La percepción se constituye en la descripción que un observador hace al referirse a la operación de un organismo en congruencia con su medio. La percepción sería una instancia relacional que desencadena un comportamiento adecuado como correlación particular en un organismo que opera en “acoplamiento estructural” (8).

Tomemos como referencia en relación con la percepción el caso de la ilusión. Vamos a hablar de la ilusión desde el punto de vista psicológico y también de la posesión demoníaca. Vamos a hablar de la ilusión del enamoramiento. Una persona percibe “normalmente”, habla con las personas en forma natural, se encuentra con una persona X. que le atrae de una determinada manera, el caso es que la percibe como percibe a todas las personas, “objetivamente”; pero hay algo en esa persona que le atrae tanto que esa mirada “supuestamente” objetiva se empieza a alterar poco a poco. Cambia la interpretación de lo que antes era objetivo y ahora se dice es muy subjetivo. Los amigos le dicen a esa persona: oiga, usted lo que está es enamorado; él dice que eso no es cierto, claro, cuando se acepta que se está enamorado, es porque definitivamente ya se está “tomado” por la ilusión. Está tomado por ese fenómeno y se empieza a captar en esa persona una mirada, una voz, unos gestos, una sensación táctil que interpreta en forma muy particular.

De tal manera, ya no tiene la misma interpretación, la mirada está ubicada desde otro lugar. La construcción lenta y progresiva y una cantidad de elementos compensatorios desde este punto de vista impiden a ver con “objetividad” (9). Es más, las otras personas le dicen a esa persona que no le conviene esa relación, por esto o aquello, la persona no quiere entender así le muestren fotos, videos. Más aún, puede “ver” directamente y sin embargo, le sucede el mismo fenómeno.

Cuando una persona que uno ama muere, no se quiere aceptar desde ningún punto de vista este hecho, así uno la vea al frente sin vida; hay algo que no permite aceptar esto (10). Cuando se produce el enamoramiento se está tomado por un fenómeno similar. Cuando se presenta una ruptura y uno es el abandonado, no se quiere creer eso; se empieza a vivir desde el rincón de un tipo de realidad bien extraña.

El otro ejemplo: “posesión demoníaca”: por lo general toma posesión un espíritu “malvado”, el de un pirata, una asesina, etc.. la persona no se da cuenta, otro por la conducta del poseso sospecha que está tomado. La conducta es grotesca, hace un montón de cosas y empieza a hablar no él, sino otra persona. En síntesis, la persona no sabe que está poseída. Cree firmemente en su realidad. Si conectamos los dos ejemplos, en el primero se da cuenta pero no tiene nada que hacer y en el segundo no se da cuenta que está tomado en ningún momento.

Lo que se llama realidad en buena parte es parecido a la ilusión del enamoramiento y también a la posesión demoníaca. Creemos fielmente en la realidad que vamos a definir como el conjunto de creencias que el yo tiene conformando una cultura que está a las espaldas, y que ingenuamente se va aceptando. Digamos que somos responsables de cómo llevamos la vida, pero en aspectos simples y no fundamentales. Desde niño mientras uno se va formando, se va construyendo, ese otro que construyó las bases es el trasfondo psicosocial o el yo del momento en otro nivel de conciencia, en estado acrítico. El concepto en realidad habría que mirarlo desde un punto de vista mucho más amplio. Estamos haciendo una larga descripción psicológica para recrear el tema en cuestión.

Ahora podríamos preguntarnos desde el punto de vista antropológico, para poner en duda, aún más la solidez de la realidad. Pensar en el comienzo de los tiempos cuando aparece el homo-sapiens. Somos "hombres que nos damos cuenta que sabemos", por que el animal también sabe pero el animal no sabe que sabe, tiene información, y si es un mamífero más desarrollado un antropoide, o una ballena parece que tiene ciertas capacidades con respecto a otros animales. Bastante sorprendentes por cierto. Si nos preguntamos cómo era la realidad de ese homo-sapiens; lo primero que descartamos es el carácter terminado del hecho. Los antropólogos han estudiado el fenómeno de la realidad de nuestros antecesores homínidas que tenían un cerebro mucho más pequeño que el nuestro, la realidad de esos seres primigenios es como la realidad de un niño de unos siete u ocho años con un cerebro más pequeño y el nivel de conciencia parecido al de semisueño activo.

En semisueño se vive una realidad fantástica, mágica, de dobles significados; la realidad de estos hombres no es tan compleja como la nuestra, sino que tuvo que ser una realidad, elemental, ya que estaban empezando a construir algo que nosotros más adelante ya vamos a llamar realidad en el sentido abstracto de la palabra. Si mediante un truco, pudiéramos regresar a ese tiempo arcaico, algo así como 40 o 50 mil años atrás, nos encontraríamos con serios problemas para comunicarnos con esos personajes, pues ellos constituyen por realidad algo distinto a lo nuestro. El lenguaje que poseemos es el producto de millones de años de elaboración lógica, claro de lógica recursiva (11).

Entonces, ¿cómo podríamos entendernos con esos seres que son menos elaborados que nosotros? parece no hay muchos puntos de acuerdo. Nos queman rápidamente o nos idolatran. La visión que tienen es mucho más elemental. La realidad es propiamente un constructo que se ha ido haciendo; si uno piensa que ya está todo hecho, entonces es facilismo; pero si uno analiza, reflexiona se da cuenta de cómo fue el proceso de construcción, se va a pillar que se empezó desde lo más elemental, siempre desde el ensayo y el error, desde lo más elemental a lo más complejo, sin afirmar que lo más complejo que tenemos ahora es ya es un techo sin posibilidad de construir algo más.

Para enfatizar lo que estamos afirmando tomaremos como ejemplo el caso del color desarrollado por Francisco Varela en su texto "De cuerpo presente". "De

acuerdo con lo anterior no se puede localizar el color independiente de nuestras capacidades perceptivas; debe emerger de la historia de acoplamiento estructural. Las investigaciones respaldan la idea de que tanto los aspectos cognitivos como lingüísticos de la categorización del color están relacionados con factores subyacentes (probablemente fisiológicos). Así, las categorías cromáticas parecen constituir un universal panhumano, propio de la especie. Los resultados arrojan que el color brinda un paradigma de un dominio cognitivo que no es pre-dado ni está representado, sino que ha emergido y es experiencial. Es importante señalar que, aunque el color no sea pre-dado, ello no significa que no exhiba universales o que no pueda someterse al riguroso análisis de diversas ramas de la ciencia" (12). Desde el punto de vista neurofisiológico, se ha encontrado que el color no es en sí mismo, sino que se produce enactuando con algo que vamos a llamar -tal vez no muy acertadamente- una realidad substante que está ahí a la base, y ese algo que enactúa.

Esto es bastante sorprendente; el color verde o amarillo no están allá, sino que el color se produce en la enacción que hace el sistema nervioso. Ese sistema nervioso interpreta va constituyendo eso que llamamos color. ¿Qué proporción hay entre lo substante y lo enactuante? Parece que esa realidad substante influye en un 20%, sobre un 80%. "Contrariamente a la perspectiva objetivista, las categorías de color son *experienciales*; contrariamente a la perspectiva subjetivista, las categorías del color pertenecen a *nuestro mundo biológico y cultural compartido*. El estudio del color nos permite apreciar la obvia afirmación de que la gallina y el huevo, el mundo y quien lo percibe, *se definen recíprocamente*". Este aspecto, el Humanismo lo esquematizó parcialmente en 1972, en el texto "Siloismo" de H. Van Doren; pag 8, cuando planteó la "ley de concomitancia" que dice: "Todo proceso está determinado por relaciones de simultaneidad con procesos del mismo ámbito y no por causas lineales del movimiento anterior del que precede".

Entonces: 1- La percepción es acción guiada perceptivamente; 2- Las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motrices recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptivamente. Para comprender la percepción, desde el punto de vista representacionista, lo más problemático es eso de recobrar propiedades pre-dadas del mundo para procesar la información. Lo contrastante es el enfoque enactivo en dónde el perceptor puede guiar sus acciones en su situación local en donde las situaciones son continuamente cambiantes, por ello el punto de referencia no puede ser el mundo pre-dado e independiente, sino la estructura sensorio-motriz del perceptor mediante el sistema nervioso, cosa de la cual ya nos hemos ocupado.

Merleau-Ponty precisamente se ocupó de este problema en la "Estructura del comportamiento". En donde se sugiere ver al organismo y al medio ambiente como ligados en una especificación y selección recíprocas. Si esto lo trasladamos a la estructura psicológica veremos que un trastorno sólo puede comprenderse en términos de ser-en-el-mundo de esa persona; "un tema como el de la inferioridad y el dominio, que habitualmente es sólo una dimensión entre las muchas usadas por

un individuo para definir su mundo, se fija a través de una experiencia temprana, de tal modo que se convierte en la única manera en que la persona se puede experimentar a sí misma en el mundo. Se convierte en la luz bajo la cual ve los objetos -la luz misma no se ve como objeto- y así no hay comparación posible con otros modos de ser-en-el-mundo” (13). Cualquier tipo de terapia o trabajo debe verse desde la perspectiva enactiva, en otras palabras como ser-en-el-mundo.

1.4- Holismo y ecología:

El sabor de la manzana no está en la manzana sino en el contacto del paladar con la fruta. La manzana no sabe que sabe a manzana. Eso es lo que dijo George Berkeley en 1710. Esta elaboración nos ha puesto también a pensar que todos venimos de lo mismo, polvo de las estrellas; somos de la misma substancia como dijo Spinoza. No somos tan distintos del árbol, de la nube o del agua. Nos hace falta una visión holística, esta visión es lo que va a trabajar Bateson y otros autores ocupados del tema ecológico. En “La ciudad de Dios” San Agustín dice lo siguiente, “Plotino el platónico demuestra por medio de los capullos en flor y de las hojas de los árboles, que del Dios supremo cuya belleza es invisible e inefable, la Providencia llega hacia las cosas de esta tierra. Señala que estos frágiles y mortales objetos no podrían estar dotados de una belleza tan inmaculada y tan exquisitamente forjada si no emanaran de la Divinidad, que impregna infinitamente todas las cosas con su invisible e inmutable hermosura”. Gregory Bateson (14) va a trabajar sobre esto, no me refiero al texto de San Agustín, sino sobre la idea de que hay una pauta que lo conecta todo.

Bateson se ocupa del contexto y de la pauta que conecta las cosas que él denomina **lo espiritual**, En otras palabras, las cosas cuando uno las relata significan algo y ese significar, denota como si existiera un patrón de regularidad. No estamos hablando aquí de un determinismo. Lo mismo ocurre con el comportamiento, al comportarse uno de determinada manera, al dejar fluir la vida, en esa regularidad que se registra como silencio interno o presencia de lo humano, se vive con coherencia; cuando se opera en sentido contrario entonces se opone a esa corriente fluida, y se experimenta sufrimiento.

¿Qué es lo que conecta todo? ¿Cuál es ese pegante cósmico? La diferencia es lo que permite ese puente entre **mapa y territorio**; cosa de la cual nos ocupamos cuando en una nota a pie de página anterior hablamos de paisaje interno y externo, mirada etc... “El mapa no es el territorio, y lo que yo veo es *mi* mapa de un territorio (parcialmente hipotético) que está en el mundo exterior, una cara, una camisa verde, etc”. “Sólo las noticias de diferencias pueden ir del territorio al mapa y este hecho representa la enunciación epistemológica básica sobre la relación que hay entre toda realidad exterior y toda percepción interior: ese puente siempre debe asumir la forma de la diferencia. La diferencia exterior precipita una diferencia codificada y correspondiente en el agregado de diferenciación que llamamos la mente del organismo” (15).

La pauta que conecta es estética. Entendiendo la estética en este sentido, como la admiración de algo que no está al frente perceptivamente, sino como construcción de totalidad, así esa totalidad se experimente en lo fractal. La similitud de estas visiones permite confiar en que la gran autoridad de la ciencia cuantitativa puede ser suficiente para rechazar una belleza unificadora suprema; es decir, la ciencia no se ha planteado la totalidad como problema específico. “La mayoría de nosotros hemos perdido ese sentido de unidad de la biosfera y la humanidad que nos ligaría y reconfortaría todos con una afirmación de la belleza. La mayoría no creemos hoy que, sean cuales fuere en sus pormenores las alzas y bajas de nuestra limitada experiencia, la totalidad global es primordialmente hermosa. Hemos perdido el núcleo del cristianismo, hemos perdido a Shiva, el bailarín del hinduismo, cuya danza es, en el plano trivial, creación y destrucción, pero en el todo es belleza. Hemos perdido a Abraxas el terrible y hermoso dios del día y de la noche del gnosticismo. Hemos perdido el totemismo, el sentido del paralelismo entre la organización del hombre y la de los animales y las plantas. Hemos perdido incluso al dios agonizante” (16).

Seguimos siendo dualistas, allá está el afuera y aquí está el adentro, allá están ustedes y aquí estoy yo; la realidad y yo, como si hubiera dos mundos, el mundo real y el mundo de la imaginación que es el “irreal”. Definitivamente eso no es así, hay un doble vínculo y es doble vínculo precisamente impide que haya separación, porque todas las cosas se dan en un contexto, nada está separado. Lo que nosotros estamos planteando desde el comienzo del ensayo es que la mente no es un espejo, no hay un antes y un después, sino una codependencia. Hay un texto de Bateson en “Una unidad sagrada”, pag. 351, que es magistral para explicar la codependencia entre ser vivo y su medio: primeramente critica la versión clásica de la evolución del caballo que se encuentra en el Museo Norteamericano de Historia Natural; allí muestran el camino seguido desde el Eohippus, una criatura de cinco pezuñas en cada pata delantera o trasera, presumiblemente de cascos blandos, no mayor que un perro mediano, hasta el caballo actual con un casco en cada pata, es decir que este animal perdió cinco dedos y conservó uno solo, cubierto con una gruesa uña.

“Pero la verdad del asunto es que está no es, como sabemos, la historia de la evolución del caballo y el caballo no es lo que ha evolucionado. Lo que en realidad evolucionó es la relación entre el caballo y el pasto. Esto es ecología. Si uno quiere tener un parque de césped, que es el equivalente suburbano de la llanura de hierva, debe dar ciertos pasos. Ante todo debe conseguir y comprar una cortadora de césped que es el equivalente de aquellos dientes delanteros del caballo. Y debe tenerla a fin de impedir que el césped envejezca, pues si envejece muere. Piensa que ya hizo lo suyo y muere. De modo que uno le impide envejecer podándolo con la segadora. Luego si uno desea tener un césped bien tupido, debe aplastarlo, por lo tanto debe comprar un rodillo -a lo mejor uno de esos rodillos con “patas de cabra” en toda la superficie que apisonan bien-. Este es un sustituto de los cascos del caballo. Y por último, si uno desea realmente tener un buen prado de césped, compre una bolsa de abono que reemplaza a la bosta del caballo. De modo que nuestro personaje de un modo u otro está simulando ser un caballo a fin

de engañar a césped para que éste haga, ecológicamente, lo que haría si tuviera animales ungulados pastando en él. Por consiguiente la unidad de lo que se llama evolución allá afuera en realidad no es esa o aquella especie. Es un asunto enteramente interrelacionado de especies”.

Se puede entender un poco mejor lo que estamos diciendo si hablamos de cibernética, de sistemas; expresiones como mente y proceso mental designan lo que ocurre en sistemas que poseen múltiples partes; los procesos mentales son eventos ocurridos en la organización y las relaciones entre esas partes. Esto puede interpretarse como inteligencia, que está en toda la naturaleza y en todas las cosas. Hay cierta inteligencia o hay cierta recursividad o regularidad. En el modelo materialista lo mental es un epifenómeno del cerebro, pero en otros modelos no es así; la mente es un ámbito mayor.

¿Hay acaso un mapa de mapas? (17) Algunos a este mapa de mapas lo llaman Dios. ¿Qué es propiamente el mapa?, es la orientación o el conjunto de creencias que uno tiene; no es solo las creencias, sino el operar mental; o sea el mapa no solo lo conforma las creencias que uno tiene sino el como se relacionan esas creencias, cómo operan esas creencias, que fuerza tienen, eso es propiamente el mapa. ¿Qué es el territorio?, aquello con lo que enactúa el mapa.

Entonces, desde la perspectiva cibernética existen sistemas mentales mayores, dentro de los cuales la mente humana es un subsistema. Lo mismo decimos, existen varias dimensiones; una de esas dimensiones es la dimensión humana. Estos sistemas mayores se caracterizan por coacciones impuestas en la transmisión de información entre sus partes, así condicionan a los sistemas menores. Si se descubre mediante un trabajo psicológico, una causalidad, es decir, cómo funciona alguna de esas leyes de orden superior, se experimenta como el contacto con lo **“sagrado”**.

Cuando se tiene relación con ese sistema mayor, se experimenta una relación profunda con “algo” que siempre había estado, que parece la verdad más simple de todas; porque siempre había estado, pero nunca se la había captado. Es un problema de relación, es un problema de pasar del sueño al despertar. En este estadio de cosas el dualismo desaparece; en el paso doce de la Meditación Transcendental -la disciplina- se experimenta que el mundo y la conciencia y cada cosa, son en la raíz (e independientemente de los fenómenos particulares que separan a la conciencia de las cosas y a las cosas entre sí) como última reducción: lo mismo. Es problemático relacionarse con los sistemas mayores pues estos coaccionan a los sistemas menores, a las partes; no es que seamos una parte porque somos también la totalidad. El sistema mayor influye sobre el menor, como si alguna información no debiera llegar a ciertos lugares. Es como si dijéramos -la naturaleza también se protege- la naturaleza en este caso la asociamos con lo ecológico, con Dios, pongámosle la palabra que deseemos; se protege de no dar la información a los subsistemas para que esos subsistemas no puedan atentar contra el todo.

¿Qué es una mente?, Bateson da una serie de características:

1. Una mente es un conjunto de partes o componentes que están en interacción.
2. La interacción entre partes de la mente es desencadenada por la diferencia.
3. El proceso mental requiere de energía colateral.
4. El proceso mental requiere cadenas circulares o más complejas de determinación.
5. En el proceso mental los efectos de las diferencias han de considerarse como transformas o sea versiones codificadas de sucesos que nos precedieron.
6. La descripción y clasificación de estos procesos de transformación revelan una jerarquía de tipos lógicos inmanentes a los fenómenos.

Bateson hace, esta pregunta: ¿acaso esas entidades que los hombres llaman dioses son los sistemas mayores? ¿Qué características mentales cabe esperar que tenga un sistema mental mayor? ¿Acaso a los sistemas mayores nosotros los seres humanos le hemos llamado Dios o los dioses porque no hemos tenido otra palabra para poder nominarlos? Alguien que estaba definiendo lo que era un milagro, decía que un milagro no es algo tan extraordinario, simplemente el que hace un milagro sabe o conoce algo que nosotros no sospechamos. Los dioses (18) son los símbolos exteriores aunque inmóviles de estos principios tan misteriosos, de ese “Destino”. Las regularidades que descubrimos forman una unidad de la cual hacemos nuestra morada, se la podría considerar como las peculiaridades de la divinidad a quien podríamos denominar el ser, lo ecologico etc...

CAPÍTULO 2: SUBJETIVIDAD Y PRESENCIA

El realismo subjetivo como el realismo dogmático, parten del supuesto que existe una realidad pre-dada que hay que aceptar y/o perfeccionar; creemos, habría que mirar las cosas desde otro ángulo de “acción”. Para ello es preciso replantear el concepto de subjetividad que se ha manejado tradicionalmente. “La definición provisional más englobante que yo propondría -F. Guattari- de la subjetividad sería: el conjunto de las condiciones que vuelven posible que instancias individuales y/o colectivas estén en posición de emerger como **territorio existencial** sui referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad que ella misma subjetiva”.

La subjetividad es una brecha abierta de múltiples o infinitas posibilidades. Es lo que ha construido y lo que construye la realidad; ya hemos hecho alusión a una suerte elemental de realidad en los animales por ello también habría una especie de rudimiento primitivo de subjetividad no autoconsciente como en los humanos. “Los humanos siempre hemos vivido con códigos de ADN y ARN en nuestras células, pero hace muy poco que han sido descubiertos y comprendidos en su funcionamiento. Así las cosas, conceptos como intencionalidad, apertura, historicidad de la conciencia, intersubjetividad, horizonte, etc. Son de reciente precisión en el campo de las ideas, y con ellos **se ha dado cuenta de la estructura no de la vida en general, sino de la “vida humana”, resultando de todo esto una definición radicalmente diferente a la de “animal racional”** (19).

La única alternativa es el cambio de la subjetividad, -no me refiero solamente al cambio en el concepto- sino en estructurar en forma diferente el hecho mismo del vivir. La sociedad y lo medio ambiental lo hemos “construido” los seres humanos enactuando, por ello tenemos que ver que somos la construcción misma. Hay que cambiar la frecuencia mental con la cual se vive y se organizan las cosas; hay que tomar conciencia del real cambio que necesitamos dar. Las conversaciones (20) mentales recurrentes del hombre actual no lo llevan a ninguna parte habría que producir un cambio. Conversar es dar vueltas al rededor de algo con alguien.

Lo que se crea al interior pues de los hablantes o de los conversadores es una red de conversaciones pero esa red es entre mucha gente, entonces es una red compleja. No estamos solos sino que estamos en relación con personas formando culturas que se retroalimentan conservadoramente en sus modos de convivir. Al reflexionar sobre el modo en que vivimos caemos en cuenta que las redes de conversaciones que nos constituyen están fundadas en la competencia generando violencia y por ende sufrimiento. Si tomamos una actitud reflexiva, -claro no en el sentido intelectual únicamente- sino de reversibilidad; tenemos la posibilidad de reorganizar nuestras conversaciones internas del tal manera que la conducta opere desde supuestos diferentes que permitan un tipo de vida más coherente. La reflexión es la herramienta para caer en cuenta de las posibilidades que tenemos en el horizonte humano.

Hablamos de auto-proyecto y construcción, para ir generando la idea de que todo lo que nosotros hemos hecho, lo que estamos haciendo y lo que vamos a hacer es de nuestra responsabilidad. La única manera de hacer cambios interesantes, es produciendo una especie de “quiropaxis mental”. Esta quiropaxis mental lo que pretende no es remediar problemas de competencia terapeutica, sino estructurar desde otro contexto la convivencia. Creo no equivocarme al decir que la única posibilidad para ello es cambiar la frecuencia o nivel de conciencia y esto seguramente es posible gracias al trabajo con la **presencia o conciencia de sí**.

La presencia es una manera de saberse o de estar que se procesa en el tiempo. Al trabajar con la presencia se producen cambios en la forma de subjetivarse un individuo; la conciencia se silencia; esto no se experimenta como algo extraordinario, simplemente como “fuerza”, como “paz” y como “alegría”. Lo que identifica al “humanista coherente” es que trabaja en la construcción de un nuevo mundo pero con una actitud cotidiana diferente, “está en presencia”. En ese estado tan particular, es como si se produjera un “despertar” (21). El caso es que no solamente hay que cambiar la información, sino la calidad de la percepción, la calidad de la producción de la información. En la introducción afirmábamos que el humanismo no se podrá expandir como mensaje vivo si no se lo experimenta como la presencia del ser en cada uno de nosotros. Hablamos aquí del ser como equivalente a lo esencial e impersonal; también como relación con el olvido del ser que describe Heidegger en “El ser y el tiempo”; en el olvido el hombre se pierde en la inautenticidad, en el mundo de las cosas y de los sentidos provisorios (22).

Esta presencia se puede registrar de diferentes modos y en diferentes estadios evolutivos, pero más fácilmente mediante la atención simple y la atención dirigida. La atención simple es superficial, errática, tensa; produce cansancio, divide entre el afuera y el adentro y lleva al yo a vivenciar la alteración. La atención dirigida produce calma mental, registros de profundidad y volumen en el intracuerpo y a su vez una ampliación de la percepción, registro de sí mismo, neutralidad emotiva y un manejo más fácil de las situaciones en que se vive. Para el desarrollo de la presencia humana hay que definir quien voy a ser en el futuro, pues es un hacerse así mismo (autopoéticamente). El tema se lo debe ver en proceso en relación con; verlo como el piso fundamental en la construcción del mundo. Si no se está en presencia, se hacen cosas y se produce transformación en el actuante, pero al fin de cuentas desde un nivel de conciencia en donde los proyectos están guiados por las compulsiones. Es como si se llegara siempre tarde y al final de la comedia, ya en el cierre. En presencia las acciones no solamente van adquiriendo "sentido", sino que se va procesando el ejecutante, transformando ese piso de vigilia desatenta en un nivel de "consciencia despierta".

Cuando estoy haciendo cosas pero recordándome, estoy en un nivel de conciencia diferente. La herramienta por excelencia es la atención, cosa de la cual se ha ocupado el humanismo universalista desde su inicio. Como estamos trayendo cosas de distintas fuentes del humanismo, es pertinente referirnos a la conferencia de Silo sobre R. I, en Mendoza, el 30 de agosto de 1974. Resumiremos contextualmente algunas cosas. Las formas de trabajo interno tienen que ver con el manejo de la atención. Existen distintos niveles de conciencia en el hombre. Todos nosotros pasamos diariamente por diferentes niveles de conciencia. En el nivel de sueño profundo, la atención (el manejo de la atención) es mínimo, las imágenes se imponen a la mente y los sueños son tan sugerentes que desaparece toda actitud de crítica y de autocrítica. Allí todo es sugestión.

En el nivel de semi-sueño, aquel nivel del que se sale para entrar en la vigilia, o aquel por el que se pasa para entrar en el sueño. Aquí hay retazos de vigilia que pasan por nuestra mente, pero también los contenidos del sueño nos invaden. En este nivel aumenta un poco la conciencia de nosotros mismos. El nivel de crítica y autocrítica etc... Tenemos más manejo que en el sueño profundo. Desde allí seguimos transitando hasta encontrarnos en el estado actual, el estado de vigilia más o menos consciente, donde la atención ya puede ser dirigida. Es dirigida cotidianamente, pero no es dirigida en todo lo que hacemos. Y no lo es por no es necesario para la vida cotidiana pues hay una gran cantidad de actos mecánicos que "no requieren de nuestra atención". Al operar mecánicamente en este caso, queda un sobrante energético, un plus de energía mental y algo pasa con esa energía. Descubrimos que entonces surgen ensueños, fantasías y a medida que avanzamos en la vida cotidiana con ese "excedente energético", las fantasías y los ensueños pueblan nuestra mente.

Nos damos cuenta de la ensoñación cuando ponemos atención, y hacemos un trabajo específico; pero si no lo hacemos, igualmente los ensueños pueblan

nuestra mente. Van de un lugar a otro con un poder sugestivo enorme hasta llegar a estados en donde se “duerme despierto”. Descubrimos que en la vida cotidiana ensoñamos, hay mezclas de niveles, pues contenidos de otros niveles presionan y aparecen en la vigilia en forma de divagaciones. Estamos en vigilia pero en una vigilia muy disminuida en cuanto a la crítica y a la autocrítica, por allí cualquier cosa se cuele y produce un drama. No somos absolutamente conscientes de nuestros actos y eso por algo será. La naturaleza que es tan sabia así lo ha previsto. Encontrándose con esa situación mental es por la que casi todas las religiones han tratado de sacar al hombre de esa suerte de sueño despierto y poder mantener la conciencia de sí.

Gurdjieff es uno de estos que trató de utilizar esa energía sobrante en algo interesante para la evolución de la conciencia. Se utilizaron recursos para lograrlo; se trato de dividir la atención. Mientras está leyendo no se olvida uno del propio cuerpo; al hacer este ejercicio no se permite que incursionen divagaciones. Entre todas esas técnica hay una -más distensa y felina que me relaciona con el entorno, dándome más manejo de las situaciones- en la cual me interesa la posición espacial, la referencia de los objetos que me rodean. De todas maneras, las distintas formas de división atencional crean contradicciones en la vida cotidiana. La división atencional produce distancia entre el yo y el mundo; la división atencional crea en mi la ambigüedad por una parte de estar en las cosas y por otra parte de estar en un punto de mi cuerpo.

La pregunta es ¿cómo podemos hacer para que al par de ser conscientes, estemos en el mundo y estemos en las cosas con el mayor grado de eficacia posible? Lo hago adquiriendo un estilo de vida que no se refiere a la atención en un caso particular de mi vida, sino que se refiere a todo lo que hago. Cuando estoy trabajando con atención en todo lo que hago, necesariamente debo tener un control para saber que no me distraigo. Si esto ocurre es porque hay un centro de gravedad que me permite observarlo, de lo contrario no me daría cuenta (23).

La atención distensa es un modo de estar en el mundo, es una estructura que conlleva un tono afectivo y por ende muscular, tanto de la musculatura estriada como lisa. Cuando estoy en conciencia de sí, las cadenas de memoria y las compulsiones son modificadas.; tengo más cercanía y manejo de mí, la resolución de cualquier problema va a ser mucho más interesante. Se va a resolver en silencio, es decir sin mezcla de niveles. El problema es poder mantener el nivel en forma permanente, ya que los significados no siempre cambian con un trabajo ligero con la atención, pareciera que es todo un camino de vida, una orientación hacia el futuro.

En este nivel de conciencia de sí, la finitud se hace patente, cuando uno se distare es como si fuera eterno; hay un olvido del ser. ¿Cuando surge la verdadera pregunta sobre el “**sentido**” (24)? Surge cuando se esta en un nivel alto, no desde la distracción. Normalmente uno está olvidado de sí mismo, está absorbido por los temas que hay que resolver. En otras palabras, se está fuera de tema; en este momento que estas leyendo ¿te estas dando cuenta de ti mismo? Precisamente el

darse cuenta de sí aparece cuando se está en situación es conciencia de sí. El tema es estar en presencia. Lo habitual es que se vive fuera de sí.

Pretendíamos en este capítulo desarticular el concepto sólido de realidad mediante el tema del origen de la vida, la percepción; posteriormente incursionando en el problema de la totalidad mediante la teoría de sistemas, creemos nos permitió conectar con el tema de la presencia. Nos interesaba mostrar la importancia del tema de la presencia y además, indicar que es el tema fundamental del humanismo, todos los demás temas son medios, unos más adecuados, otros bastante provisionales, útiles en momentos específicos y personas específicas. Ahora daremos un giro hacia la necesidad de mirar la experiencia humana desde un contexto enteramente nuevo y al final llegaremos a plantear la presencia como posibilidad de cambio en el callejón sin salida al que nos han llevado el realismo dogmático y el realismo nihilista.

SEGUNDA PARTE LA PRESENCIA COMO POSIBILIDAD ÚNICA

CAPÍTULO 1: LA DESINTEGRACIÓN DEL SUBJETIVISMO.

1.1- La necesidad de un giro fundamental:

En esta segunda parte tomaremos como punto de referencia a Francisco Varela en su texto "De cuerpo presente". El problema con el que se ha encontrado la investigación científica y filosófica es el de la *circularidad*; en la reflexión nos encontramos en un círculo: estamos en un mundo que parece estar allí antes de que comience la reflexión, pero ese mundo no está separado de nosotros. Para Merleau-Ponty ese espacio entre el mundo y el yo -lo externo y lo interno- revela un camino intermedio -*entre-deux*- que propone como camino de investigación. Merleau-Ponty se basó en el trabajo anterior de E. Husserl, quien enfatizó el examen de la experiencia radical muy ligada a la tradición occidental, específicamente Descartes y Kant. En "Ideas", Husserl se propuso explorar este dominio reflexionando "puramente" sobre la conciencia, buscando sus estructuras esenciales. Husserl da un primer paso pues afirmó que para comprender la cognición no podemos tomar el mundo ingenuamente, sino que debemos ver el mundo que lleva la marca de nuestra propia estructura. Avanzó un poco más al señalar que esa estructura era algo que estaba conociendo con su propia mente; se dio cuenta de la circularidad. Sin embargo, aunque en su obra póstuma se preocupa de tomar contacto con el cuerpo, no es un punto de importancia crucial para él. No le dio la importancia que requería el tema pasando por alto el aspecto consensual y el aspecto corpóreo directo de la experiencia.

Para resolver esta "circularidad" (25). Husserl argumentó que el mundo de la vida era un conjunto de pre-entendimientos de fondo, sedimentados o supuestos que el fenomenólogo podía volver explícitos y tratar como un sistema de creencias. La tarea del fenomenólogo consiste en pasar del análisis de nuestro mundo de la vida impregnado por la ciencia al mundo de la vida "original" o "pre-dado". Consideró

que el fenomenólogo se podría liberar de esa circularidad: se situaba dentro porque toda teoría presuponia el mundo de la vida y fuera porque sólo la fenomenología podía rastrear la génesis del mundo de la vida en la conciencia. Sin embargo, la no utilidad de este proyecto es el haberlo situado en el campo meramente teórico, carecía de una sedimentación pragmática. Su discípulo y luego oponente, Heidegger consideraba la fenomenología como verdadero método de la ontología que le permitió hacer una analítica de la existencia que era anterior a cualquier investigación científica.

Aunque Heidegger parte del término medio o cotidianidad y desde allí hace su indagación de las estructuras del Dasein, el interés sigue siendo especulativo teórico; en eso sigue aunque no tan radicalmente, los pasos de Husserl. Merleau-Ponty -como ya lo habíamos afirmado anteriormente- fue un poco más allá de la crítica heideggeriana y afirmó que tanto la ciencia como la fenomenología explican la existencia concreta y corpórea pos-factum. Trató de aprehender la inmediatez de nuestra experiencia no reflexiva y darle voz en la reflexión consciente. Reconociendo ampliamente estos aportes hay que decir que es una filosofía como reflexión teórica. La crítica de Merleau-Ponty se puede aplicar a la mayor parte de la filosofía occidental como a la reflexión teórica. ¿Cómo poder no hablar sobre la experiencia pos-factum en las ciencias de la mente y en la filosofía sino vivir la experiencia sin intelectualizarla? He ahí la pregunta que nos abre la mirada hacia otras tradiciones no de occidente sino de oriente.

Se ha llegado a callejones sin salida pues el intelectualismo occidental en la ciencia es un fantasma muy poderoso; tanto que la ciencia o la filosofía se ven en serios problemas para dar cuenta de la experiencia inmediata. El budismo es una tradición no solamente pragmática sino especulativa que examina la experiencia desde otros puntos de vista. Su meditación con miras a la presencia plena es un tema importante en esta indagación: las doctrinas budistas del no-yo y del no-dualismo pueden hacernos un aporte significativo en toda esta indagación. La doctrina del no-yo permite comprender la fragmentación del yo, descrita en el cognitivismo y el conexionismo; el no dualismo budista, particularmente como lo presenta la filosofía Madhyamika, que significa literalmente vía del medio de Nagarjuna, se puede relacionar con el entre-deux de Merleau-Ponty y con las ideas más recientes de la enacción.

La presencia plena significa que la mente, en efecto, esta presente en la experiencia corpórea cotidiana; la técnica de presencia plena esta diseñada para retrotraer la mente desde sus teorías y preocupaciones, desde la actitud abstracta, hacia la situación de la propia experiencia. Para comprender en qué consiste la meditación con miras a la presencia plena, primeramente se debe advertir en qué medida las personas suelen no estar presentes. Nuestra mente esta poblada de divagaciones como ya anteriormente lo hemos explicado. Eventualmente, la persona que medita comienza a tomar conciencia de que existe una diferencia entre el estar presente y el no estar presente. Comienza también a tener momentos de conciencia en la vida diaria de que no está presente y es capaz de

retroceder un momento para estar presente -focalizándose ya no en la respiración, en este caso, sino en aquello que sucede.

“Así, el primer gran descubrimiento de la meditación sentada no es una intuición acerca de la naturaleza de la mente, sino la desgarradora toma de conciencia acerca de cuán desconectados están los seres humanos de su propia experiencia. Incluso la actividad diaria más sencilla o más agradable en la acción inmediata — caminar, comer, conversar, manejar, leer, esperar, pensar, hacer el amor, planificar, jardinear, beber, recordar, acudir a terapia, escribir, dormir, emocionarse, turistar— transcurren todas rápidamente en un desdibujado comentario abstracto mientras la mente se apresura a saltar a la siguiente ocupación mental. La persona que medita descubre que esa actitud abstracta que Heidegger y Merleau-Ponty atribuyen a la filosofía y a la ciencia es la actitud propia de la vida diaria cuando uno no está atento. Esta actitud abstracta es el traje espacial, el revestimiento de los hábitos y las preconcepciones, la armadura con la que uno habitualmente se distancia de la propia experiencia”. (Varela F).

La pregunta que surge es: ¿Cómo se desarrolla la presencia plena/conciencia abierta? Hay dos enfoques. En uno, el desarrollo se trata del aprendizaje de buenos hábitos. El hecho de la presencia plena se fortalece. El otro enfoque se considera parte de la naturaleza básica de la mente; es el estado natural de la mente, temporalmente obnubilada por los patrones habituales de fijación y engaño. En ambas concepciones no hay un conocedor abstracto de una experiencia que está separada de la experiencia misma. Los maestros budistas a menudo hablan de “ser uno con la propia experiencia”. Se pretende entonces reflexionar sobre la experiencia, pero no sobre una forma cualquiera de experiencia, sino aquella que se puede realizar con la presencia plena/conciencia abierta. Desde esta perspectiva preguntas como ¿qué es la mente? ¿Qué es el cuerpo? Adquieren un sentido diferente, ya que no se olvida a quien pregunta como es habitual en las investigaciones de los filósofos y científicos occidentales (26).

Desde Descartes se ha pretendido resolver el problema mente-cuerpo tratando primeramente de definir plenamente lo que es el cuerpo y luego lo que es la mente, en otras palabras, tratando estas entidades como totalmente diferentes. Desde esa perspectiva no puede haber nunca un acuerdo; tal vez los acuerdos se puedan dar desde otra perspectiva no intelectualista que supere de antemano el dualismo. La intención del movimiento cibernético consistía en crear una ciencia de la mente, pues el estudio de los fenómenos mentales había estado a cargo durante demasiado tiempo en manos de filósofos y psicólogos. Los cibernéticos aspiraban a expresar los fenómenos mentales en mecanismos explícitos y formalismos matemáticos. La tesis que manejan es que la cognición se puede definir como computaciones de representaciones simbólicas. La única manera de explicar la inteligencia y la intencionalidad es plantear la hipótesis de que la cognición consiste en actuar a partir de representaciones que se realizan físicamente en forma de un código simbólico dentro del cerebro o en una máquina. Así, la computación es esencialmente semántica o representacional.

Lo que se puede preguntar ahora es ¿qué incidencias tiene el cognitivismo para la comprensión de la experiencia humana? Primeramente afirma procesos mentales o cognitivos de los cuales no somos conscientes, más aún de los cuales no podemos ser conscientes. Y también, abraza la idea de que el yo o sujeto cognitivo esta fundamentalmente fragmentado o no unificado. El cognitivismo desafía nuestra convicción de que la conciencia y la mente equivalen a lo mismo, o de que existe entre ambas una conexión esencial o necesaria. El cognitivismo también desafía la convicción no solamente de que no podemos encontrar el yo por ninguna parte, sino que no es necesario para la cognición. La pregunta que surge es la siguiente: Si la cognición puede operar sin el yo, ¿por qué tenemos la experiencia del yo? El asunto se problematiza cuando entran en el litigio ahora tres aspectos: el cerebro, la mente computacional y la mente fenomenológica. La base de este problema esta sostenida en la afirmación de que la conciencia no es una unidad ya que cada estado de la conciencia procede de otro nivel o conjunto de niveles de representación. Y cada uno de esos niveles involucra su propio repertorio específico de estructuración y de traducción de representaciones.

Las anteriores indagaciones han llevado a un callejón sin salida ya que lo que vimos fue una fragmentación de elementos mentales. Ya se había mencionado la necesidad de un camino intermedio (entre-deux); caminemos lentamente hacia esa posibilidad. Es necesario entonces ocuparse del yo.

1.2- ¿Es posible una mente sin yo?

Vivimos permanentemente experimentando. Vivimos en un mundo que nos parece organizado, en donde todos los días amanece y anochece; en este ámbito espacio temporal unitario, cada cosa ocupa un lugar “objetivo” preciso; los objetos entonces no se limitan a estar ahí ante mí, además, están al lado de otros objetos, formando una unidad en organizada apariencia en el todo. Cada cosa está contenida en el gran continente universal: el mundo. Yo soy después de todo, otra “cosa”, que está encajada en el ámbito cósmico. Todas mis vivencias, mis acciones y pasiones, son igualmente procesos reales de esa cosa psíquica tan particular. Todo ese conjunto de vivencias las experimento yo. Siento que soy abrumado por mis propias emociones, acciones etc... ¿Qué es este yo, este centro que va y viene tan constantemente, pero tan frágil, tan familiar, pero tan elusivo?

Nadie duda de su propia identidad, estamos convencidos de ello: tenemos personalidad, recuerdos, planes, expectativas, que parecen confluír en un punto de vista coherente, un centro desde el cual observamos el mundo, es el terreno desde donde estamos ubicados. ¿Cómo sería posible semejante punto de vista si no estuviera arraigado en un yo singular e independiente, dotado de existencia real? El problema del yo se va a convertir entonces en la “piedra de discordia”, tanto de las ciencias cognitivas, de la filosofía y de la tradición meditativa de presencia plena/conciencia abierta. Por otra parte, todas las tradiciones reflexivas de la historia humana han desafiado la concepción ingenua del yo. Hume es uno de estos críticos, ya que no puede hallar el yo cuando reflexionaba en su “Tratado

de la naturaleza humana”; se resigna a la escisión entre reflexión y vida. A su vez Sartre también expresa: “estamos condenados a creer en ele yo”. Otros como Kant postula un yo trascendental que jamás puede ser conocido por la experiencia. De las tradiciones orientales la que afronta sin rodeos el tema es la que surgió de la presencia plena/conciencia abierta. Por ello nos ocuparemos inmediatamente de ello.

“Los iniciados -en la técnica de la presencia plena/conciencia abierta- se suelen asombrar de la tumultosa actividad de su mente a medida que las percepciones, pensamientos, sentimientos, deseos, temores y demás contenidos mentales se persiguen sin cesar como un gato mordiéndose la cola. A medida que el practicante logra cierta estabilidad de presencia plena/conciencia abierta, tiene períodos en los que no está constantemente absorbido por el torbellino o arrojado del caballo, y comienza a aprehender cómo es su mente en verdad mientras experimenta. Nota que las experiencias no son permanentes. No se trata de esa impermanencia por la cual las hojas caen, las doncellas pierden lozanía y los reyes son olvidados (tradicionalmente llamada impermanencia gruesa), con la cual todas las personas están abrumadoramente familiarizadas; sino de una personal y permanente impermanencia en la actividad de la mente. Momento a momento surgen experiencias nuevas y se esfuman. Es un cambiante río de acontecimientos mentales momentáneos.

Más aún, el cambio incluye al perceptor además de las percepciones. No hay un experimentador -tal como señalaba Hume- que permanezca constante para recibir las experiencias, no existe una pista de aterrizaje para la experiencia. Esta sensación experiencial de que “no hay nadie en casa” se denomina *falta de yo o falta de ego*. Momento a momento el practicante ve que la mente se aleja de su sensación de impermanencia y carencia de yo, ve que aprehende experiencias como si fueran permanentes, como si hubiera un perceptor constante para comentarlas, que ambula en busca de cualquier distracción mental que desquicie la presencia plena, huyendo inquietamente hacia nuevas preocupaciones en un torbellino de lucha constante. Esta correntada de inquietud, apego, angustia e insatisfacción que impregana la experiencia se denomina *Dukka*, que habitualmente se traduce como “**sufrimiento**”. El sufrimiento aflora con naturalidad y crece mientras la mente procura evitar su asidero natural en la impermanencia y la carencia de yo” (27).

Entonces el practicante de meditación se asombra de advertir cuán poco alerta está en su vida cotidiana, y lo primero que descubre cuando comienza a cuestionar el yo no es su carencia de ego sino su total egocentrismo. Sí, habitualmente actuamos con una importancia personal extraordinaria, como si tuvieramos algo que proteger y preservar (28) . La menor intrusión en el territorio del yo despierta temor y furia; esto opera compulsivamente. En la vida cotidiana defendemos plenamente estas reacciones, es más las justificamos a cada momento como una forma de protegernos. Pero, ¿qué sentido tiene eso a los ojos del experimentador inquisitivo? ¿Qué clase de yo respalda tales actitudes?

De esta respuesta se ocupa entre otros en maestro tibetano Tsutim Gyatso: “Para tener algún sentido, dicho “yo” debe ser duradero, pues si pereciera a cada instante uno no se preocuparía por lo que sucedería en el instante siguiente; ya no sería el yo de “uno”. Pero tiene que ser singular. Si uno no tuviera una identidad aparte, ¿por qué preocuparse de lo que ocurre al “yo” de uno más de lo que uno se preocupa por un yo ajeno? Tiene que ser independiente, o no tendría sentido decir “yo hice esto” o “yo tengo aquello”. Si uno no tuviera existencia independiente, nadie proclamaría los actos y experiencias como propios... Todos actuamos como si tuviéramos un yo duradero, separado e independiente que nos preocupamos constantemente por proteger y promover. Es un hábito irreflexivo que la mayoría de nosotros normalmente no cuestionaríamos ni explicaríamos. Sin embargo, todo nuestro sufrimiento se asocia con esta preocupación. La pérdida y la ganancia, el placer, surgen de nuestra estrecha identificación con este vago sentido del yo. Estamos tan involucrados emocionalmente con este “yo”, tan apegados a él, que lo damos por sentado... El meditador no especula acerca de este “yo”. No tiene teorías acerca de su existencia o no existencia. En cambio, se prepara para observar... cómo su mente se aferra a la idea del yo y lo “mío” y cómo sus sufrimientos surgen de ese apego. Al mismo tiempo busca atentamente ese yo. Trata de aislarlo de las demás experiencias. Como ese yo es el culpable de los sufrimientos del meditador, éste desea hallarlo e identificarlo. La ironía reside en que, por mucho que lo intente, no encuentra nada que se corresponda con el yo” (29).

Si no está el yo ahí entonces ¿en dónde está? Los budistas de la tradición del Abhidharma lo buscan en los cinco agregados: formas, sentimientos/sensaciones, percepciones/impulsos, formaciones disposicionales, conciencia. Formas: esta categoría alude al cuerpo y al entorno físico en términos sensoriales; el cuerpo es el lugar donde se sitúan los sentidos; miramos el mundo desde la perspectiva del cuerpo, y percibimos los objetos de nuestros sentidos en relación espacial con nuestro cuerpo. Aunque la mente divague, duerma o sueñe, damos por sentado que “regresaremos” al mismo cuerpo. Habitualmente no decimos “soy un cuerpo” sino “tengo un cuerpo”. Pero ¿qué es lo que tengo? Este cuerpo, que aparentemente me pertenece. Un argumento contundente para demostrar que no consideramos el cuerpo como nuestro yo es que podemos imaginar un trasplante total del cuerpo, es decir, la implantación de nuestra mente en un cuerpo ajeno (tema favorito de la ciencia ficción), pero en esa situación aún nos consideramos nosotros mismos; definitivamente allí no está el yo.

Sentimientos/sensaciones: todas las experiencias tienen un tono emocional que se puede clasificar de grato, ingrato, neutral, como sentimiento corporal o sentimiento mental. Los sentimientos cambian momento a momento. Aunque los sentimientos/sensaciones afectan al yo nadie diría que son el yo. Pero entonces, ¿a quien afectan? Percepciones/impulsos: este agregado alude al primer momento de reconocimiento, identificación o discernimiento en el surgimiento de algo distinto, acoplado con la activación de un impulso básico para actuar hacia el objeto discernido. De tal manera que estos impulsos de discernimiento aferran aún más al yo perdeterminando la percepción desde algo exterior a ella. Pero, ¿quién

es es yo que aferran? Formaciones disposicionales: este agregado alude a los patrones habituales de pensamiento, sentimiento, preocupación, etc. Normalmente no identificamos con nuestros hábitos con nuestro yo. Nuestros hábitos pueden cambiar considerablemente en el tiempo, pero aún tenemos una sensación de continuidad, como si hubiera un yo distinto de estos cambios de personalidad. ¿De dónde viene esta sensación de continuidad, salvo de un yo que constituya la base de nuestra personalidad presente?

Conciencia: este es el último de los agregados y contiene a todos los demás. En rigor cada agregado contiene a aquellos que lo preceden en la lista. Los factores mentales son las relaciones que vinculan la conciencia con su objeto, y a cada momento una conciencia depende de sus factores mentales momentáneos. En esto se asemeja bastante a la fenomenología ya que no hay conciencia sin un objeto de conciencia y una relación. En nuestro irreflexivo estado habitual, por cierto atribuimos continuidad de conciencia a toda nuestra experiencia, al extremo de que la conciencia siempre acontece en un “reino”, un medio ambiente total y aparentemente cohesivo con su propia lógica. Pero esta apariencia de continuidad de la conciencia enmascara la discontinuidad de las conciencias momentáneas relacionadas entre sí por causa y efecto.

Como hemos visto, parece imposible hallar un yo en alguno de los agregados cuando los tomamos uno por uno. Quizá, pues, todos se combinen de alguna manera para constituir el yo. ¿Acaso es que el yo equivale a la totalidad de los agregados? Esto al parecer no es posible; filósofos occidentales como Descartes y Kant no han logrado asir ese tan anhelado yo. Kant nos dice que existe un yo pero que jamás podemos conocerlo. Este yo no corresponde a nuestras convicciones emocionales: no es mi yo. Es un yo producto de la abstracción, una síntesis conceptual. Pero entonces nos preguntaríamos: ¿cómo un yo tan diferente puede guardar alguna relación con mi experiencia? ¿Cómo podría ser a condición o fundamento de todas mis experiencias y sin embargo no ser afectado por esas experiencias? “El budismo no dice a nadie que debería creer que tiene un yo o no tiene un yo. Dice que cuando miramos el modo en que uno sufre y el modo en que uno piensa y reacciona emocionalmente ante la vida, es *como si uno creyera que hay un yo duradero, singular e independiente, pero un análisis más atento no encuentra semejanza yo*. En otras palabras los agregados están vacíos de yo” (30)

Pero entonces ¿cómo hay coherencia en nuestras vidas si no hay yo? ¿Cómo es que continuamos pensando, sintiendo y actuando como si lo tuvieramos, siempre procurando realzar y defender ese yo inhallable, no experimentado? Sin duda en los agregados se experimenta una circularidad, la cadena cuyos eslabones condicionan a los demás y son condicionados por ellos, esto es lo que constituye el modelo de la vida humana como una incesante búsqueda circular para anclar la experiencia a un yo fijo y permanente. Esto es lo que llamaremos de ahora en adelante “**origen codependiente**”; estas asociaciones de agregados son transitorias pero recurrentes. Esto también puede ser entendido como el “karma”, que en el caso del budismo es una causalidad psicológica, de cómo los hábitos

se forman y se perpetúan en el tiempo. El retrato de la "Rueda de la Vida" se propone mostrar cómo actúa la causalidad kármica. De aquí surge una preocupación pragmática: cómo se puede utilizar la comprensión de la causalidad para romper las cadenas de la mente que nos condiciona y promover la presencia mental y la aprehensión?

Doce son los eslabones en esa cadena circular: 1- Ignorancia; es el fundamento de toda acción kármica. Alude a las confusiones -las perspectivas y emociones erróneas procedentes de la creencia en un yo- 2- Acto volitivo; la ignorancia y el acto volitivo son el fundamento, las condiciones previas que generan los ocho eslabones siguientes. 3- Conciencia; alude al sentir en general, al estado dualista que se describió como quinto agregado. 4- El complejo psicofisiológico; la conciencia requiere la unión de un cuerpo y una mente. Los momentos de conciencia pueden ser primordialmente sensorial, o puede ser primordialmente mental. 5- Los sentidos; la posesión de un cuerpo y una mente significa la posesión de los diferentes canales sensoriales. 6- contacto; Estos sentidos implican la aptitud de cada uno de ellos para establecer contacto con su campo sensorial, su objeto correspondiente. 7- Sensación; Esta se basa en los sentidos. En la sensación se afronta el mundo; en lenguaje de Heidegger se podría decir que nos hallamos arrojados en el mundo. 8- Afán; nace de la sensación. Hay varias formas de este afán, la básica es el deseo de lo agradable y el repudio de lo desagradable. Es una reacción automática y fundamental. 9- Apego; el afán habitualmente conduce al aferramiento. 10- Devenir; el apego desencadena automáticamente la reacción hacia el devenir, hacia la formación de una nueva situación en el futuro. 11- nacimiento; irónicamente, en la vida normal, cuando uno despierta ante una situación ya ha pasado el punto en que se puede hacer algo al respecto. 12- Decadencia y muerte; donde hay nacimiento hay muerte; en cualquier proceso de origen, la disolución es inevitable. En esta cadena circular de causalidad, la muerte es el eslabón causal con el próximo ciclo de la cadena. El círculo de la condicionada existencia humana se llama *samsara*, que se visualiza como una rueda de la existencia que rota perpétuamente, impulsada por una incesante causación impregnada de insatisfacción.

Al parecer a estas alturas fue que el Budha formuló la técnica de la presencia plena. Mediante una presencia alerta y disciplinada en cada momento, se puede interrumpir la cadena del condicionamiento automático; uno puede ir no automáticamente del afán al apego y todo lo demás. La interrupción de los modelos habituales deriva en una presencia aún más plena; que de inmediato permite al practicante una mayor apertura de conciencia y una aprehensión del flujo y reflujo de los fenómenos experimentados. Por eso la presencia plena es el gesto fundacional de las tradiciones budistas. A menudo se piensa que el abandono del apego y del afán hace a las personas perder el deseo, volviéndolas imbéciles y catatónicas. En realidad ocurre exactamente lo contrario. La imbecilidad es propia del estado irreflexivo de la mente, envuelto en un grueso capullo de divagaciones, prejuicios y cavilaciones solipsistas. A medida que aumenta la presencia plena, aumenta la valoración de los componentes de la experiencia. El propósito de la presencia plena/conciencia abierta no consiste en

desprender la mente del mundo fenoménico, sino en permitirle, precisamente, una presencia plena del mundo. La meta no consiste en evitar la acción, sino la plena presencia en nuestras acciones, de modo que nuestra conducta sea cada vez más sensible y consciente.

Estuvimos buscando el yo, pero aunque no pudimos hallarlo, nunca dudamos de la estabilidad del mundo. ¿Cómo podríamos dudar, cuando el mundo parecía ofrecer un escenario para nuestros exámenes? Sin embargo, por simple ley de péndulo al encontrar que el yo no tiene fundamento, nos lanzamos hacia el mundo sin la certeza de poder hallarlo. Pues definimos el mundo como el no-yo, como lo que es diferente del yo. Pero, ¿cómo podemos hacerlo cuando el yo no constituye ya un punto de referencia? Esto precisamente es de lo que nos vamos a ocupar a continuación.

CAPITULO 2: LA DESTRUCCIÓN DEL OBJETIVISMO

Se experimenta una suerte de amenaza cuando pretendemos cuestionar la idea de que el mundo tiene propiedades dadas que nosotros sólo representamos. Nos inquietamos al cuestionar la idea de que el mundo que está “ahí fuera”, al margen de nuestra cognición, y de que la cognición es una re-presentación de ese mundo independiente. Sobre esto nos ocupamos en la primera parte de este ensayo pero desde una perspectiva distinta a la que vamos a abordar el tema; en el fondo la idea es la misma, dos caminos para expresar lo mismo.

Aquí vamos a tener que apelar a argumentos de tipo filosófico. Partamos del sentido común del hombre que está en actitud natural; ahí podríamos preguntarnos cosas como: ¿de qué otra forma podrían relacionarse la mente y el mundo? Pero le podríamos devolver con otra pregunta: ¿cual es el fundamento científico de la idea de que la mente es una suerte de procesador de información que reacciona selectivamente ante rasgos pre-dados del medio ambiente? Pensar que no podemos plantear tales preguntas es una ceguera del sentido común. Seguimos participando del supuesto realista de que la mente es una suerte de espejo que representa la naturaleza. Entra en la escena el problema de la representación; hay una gran insatisfacción acerca del sistema representacional. Hay un sentido “interpretativo” de representación, pues nada es acerca de otra cosa a menos que la interprete como siendo de cierta manera. Este sentido débil de representación es pragmático; lo usamos constantemente sin preocuparnos.

Sin embargo, pronto va a cobrar un sentido “fuerte” que conlleva compromisos ontológicos y epistemológicos. Este sentido surge cuando se generaliza a partir de la concepción más débil de representación, para elaborar una teoría más compleja acerca de cómo debe funcionar la percepción, el lenguaje o la cognición en general. Aquí ya estamos aceptando que el mundo es pre-dado, es decir, sus rasgos se pueden especificar antes de toda actividad cognitiva. Luego para explicar la relación entre esta actividad cognitiva y un mundo pre-dado, hacemos la hipótesis sobre la existencia de representaciones mentales dentro del sistema

cognitivo. Se establecen entonces tres antepredicativos: 1-el mundo es pre-dado; 2-nuestra cognición es de ese mundo -aunque sea parcial- 3-el modo en que conoecemos este mundo pre-dado consiste en representar sus rasgos y luego actuar sobre la base de estas representaciones.

El realista piensa que existe una distinción entre nuestras ideas o conceptos y lo representan, a saber, el mundo. La máxima corte de apelación para juzgar la validez de nuestras representaciones es ese mundo independiente. En otras palabras, el realista pone como criterio de validez al objeto que precisamente está en cuestión. El idealista, se apresura a señalar que no tenemos acceso a ese mundo independiente salvo mediante representaciones. El idealista dirá que la misma idea de un mundo independiente de las representaciones es otra representación. Esta es una discusión clásica entre el realismo y el idealismo que se desarrolla en la modernidad. En la primera parte del ensayo hemos cuestionado ampliamente la idea de que la información existe de antemano en el mundo y que un sistema la "extrae", según implica vividamente la noción cognitivista de *informáforo*. Planteamos que los seres vivos no operaban representacionalmente; en vez de representar un mundo independiente, enactúan un mundo como un dominio de distinciones que es inseparable de la estructura encarnada del sistema nervioso.

Tenemos dos extremos, que son el dilema de la angustia cartesiana: la encantadora comarca de la verdad, donde todo es diáfano y está cimentado en tierra firme; pero, más allá de esta pequeña isla, el vasto y borrascoso océano de la oscuridad y la confusión, la cuna de la ilusión. La angustia nace del afán de un fundamento absoluto. Cuando este afán no se satisface, la única otra posibilidad parece ser el nihilismo. Ambas concepciones la idealista como la realista son dogmáticas y cuando ese esquema dogmático no sirvió; porque ese proyecto de los griegos y el proyecto moderno, no funcionaron entonces uno se desmorona empieza la desilusión. Es el juego de un péndulo; es reactivo-compulsivo. Occidente primeramente tiene la ilusión que le funciona relativamente hasta el siglo XIX; pero el constructo se empieza a desbaratar y al desbaratarse se desencadena el fenómeno opuesto llamado por los occidentales Nihilismo. Nietzsche lo llama Dios ha muerto. Dios ha muerto quiere decir que todos esos valores, y presupuestos ontoteológicos que orientaban a la cultura occidental se empiezan a derrumbar. Entonces desde el punto de vista psicológico, es echarse para el otro lado. Ya no se cree en nada.

Tanto el dogmatismo como el nihilismo presuponen de antemano que hay una realidad pre-hecha. Siguen con la concepción de la mente como espejo de la naturaleza. Ambas son realistas. El dogmatismo es la ilusión. La persona que busca el conocimiento cuenta con unos presupuestos, cuando ya encuentra algo, empieza a construirlos como en verdad o sustento fuerte y empieza a defender eso. En el caso de dogmatismo tiene seguridad absoluta y en el caso del Nihilismo desilusión. Allí se puede regresar a buscar un cimiento interno como el yo solitario de Descartes. La metáfora que ilustra esto es que cuando una persona cae trata de agarrarse de donde pueda; no importa de que. Nos damos cuenta que

este apego a un cimiento interno es un momento en un modelo general de apego que incluye nuestro aferramiento a un cimiento externo, expresado como la idea de un mundo pre-dado e independiente. Para hablar directamente: ***nuestro apego a un cimiento, sea interno o externo, es el origen profundo de nuestra frustración y nuestra angustia.***

CAPITULO 3: EL CAMINO A LA VÍA MEDIA

En el Madhyamika, se considera que esta tendencia habitual al apego es la raíz de los dos extremos el “absolutismo” y el “nihilismo”. La búsqueda de un cimiento último, fundamentalismo- no se limita a la noción de sujeto y su anclaje en el yo, sino que incluye nuestra creencia en un mundo pre-dado o hecho de antemano. Este es un tema del que los orientales se habían ocupado tiempo atrás. La mayor parte de la filosofía occidental se ha interesado en el hallazgo de un fundamento último, sin cuestionar esta tendencia a aferrarse a un cimiento o ser consciente de ello. Por otra parte, el Madhyamika reconoce explícitamente el lazo entre absolutismo y nihilismo. Dentro de la tradición de la presencia plena/conciencia abierta, ha existido la motivación para desarrollar una aprehensión directa y estable del absolutismo y el nihilismo como formas de apego que derivan del intento de hallar un ego estable, lo cual limita nuestro mundo-vivido a la experiencia del sufrimiento y la frustración. Mediante el aprendizaje gradual de liberarse de esta tendencia al apego, empezamos a apreciar que todos los fenómenos están libres de cimientos absolutos, y esta “falta de cimiento o fundamento” es la estofa misma del origen codependiente. La falta de fundamento en este caso no se halla en discusiones filosóficas, sino en la vida cotidiana.

“Nuestro viaje nos ha llevado al punto donde lo que parecía tierra firme es un tembladeral. Comenzamos con nuestro sentido común y descubrimos que nuestra cognición emerge del trasfondo de un mundo que se extiende más allá de nosotros, pero que no existe al margen de nuestra corporización. Cuando nos apartamos de esta circularidad fundamental para seguir sólo el movimiento de la cognición, descubrimos que no podíamos discernir un fundamento subjetivo, un yo permanente. Cuando tratamos de hallar el cimiento objetivo que aún creíamos presente, descubrimos un mundo enactuado por nuestra historia de acoplamiento estructural. Por último, vimos que estas formas de falta de fundamento son una y la misma: el organismo y el medio ambiente se pliegan y repliegan mutuamente en la circularidad fundamental que es la vida misma” (31).

Precisamente, el problema de la falta de fundamento es el punto focal de la tradición Madhyamika. Se ha hablado hasta ahora, de la tradición budista de la presencia plena/conciencia abierta como si fuera unificada. Sin embargo, la enseñanza de la vacuidad (*sunya-ta*) que es la que se va a explorar a continuación surgió 500 años después de la muerte de Budha, cuando empezaron a publicar el *Prajñaparamita* y otros textos que exponen esta doctrina. Quienes adoptaron las nuevas enseñanzas se denominaron el gran vehículo (Mahayana) y designaron a quienes aún adherían a las enseñanzas anteriores el pequeño vehículo

(Hinayana), un epíteto que los segundos aborrecen aún hoy. La base del budismo Mahayana es el *sunyata* que significa literalmente vacuidad. En la tradición tibetana, se dice que *sunyata* se puede exponer desde tres perspectivas: *sunyata* respecto del origen codependiente, *sunyata* respecto de la compasión, *sunyata* respecto de la naturalidad. La primera, *sunyata* respecto del origen codependiente, es la que con mayor naturalidad encaja con la lógica que hemos explorado en el descubrimiento de la falta de fundamento y su relación con las ciencias cognitivas y el concepto de enacción.

Hacia el primero o segundo siglo de la era cristiana, Nagarjuna dio forma de argumentación filosófica a las enseñanzas del *Prajñaparamita*. Nagarjuna es una figura importante del budismo Mahayana y Varjayana; lo han llamado el primer pensador diáfano de la raza humana. Su método consistía en trabajar únicamente por medio de refutación de las posiciones y asertos de los otros. La tradición Madhyamika, aunque se deleitaba en el debate y la argumentación lógica, no se debe tomar como una filosofía abstracta en el sentido Moderno. La filosofía para ellos, nunca se debía divorciar de la práctica de la meditación o de las actividades cotidianas. Se trataba de realizar la ausencia de yo en la propia experiencia y manifestarla en la acción ante los demás.

La obra más célebre de Nagarjuna se llama *Estrofas de la vía intermedia*. Desde la perspectiva que adoptaremos aquí, lleva la lógica del origen codependiente hasta su conclusión lógica. En el análisis Abhidharma de la conciencia que hemos expuesto anteriormente, cada momento de la experiencia cobra la forma de una conciencia particular que tiene un objeto particular al cual está ligada por relaciones particulares. La fuerza del análisis consistía en demostrar que no había un sujeto existente (un yo) que continuaba inmutable a través de una serie de momentos. La tradición Mahayana habla de dos sentidos del yo: el yo personal y el yo de los fenómenos. El yo personal es el apego habitual a un ego. Los miembros del Mahayana sostienen que las tradiciones anteriores atacaban sólo este sentido del yo, pero no desafiaban la dependencia respecto de un mundo que existía independientemente de las relaciones de la mente con ese mundo. Nagarjuna ataca la existencia independiente de los tres términos -sujeto, relación y objeto.

Nagarjuna argumentaba de la siguiente manera: “¿Qué queremos decir cuando decimos que el que percibe existe independientemente o cuando decimos que aquello que es percibido existe independientemente? Queremos decir que el perceptor existe aún cuando no esté percibiendo esa percepción; existe antes y/o después de la percepción. También queremos decir, que lo percibido existe antes y/o después de ser percibido por el perceptor. Es decir, si yo soy el perceptor de una percepción y existo, significa que puedo alejarme y no percibir esa percepción; puedo ir a oír algo o pensar en algo. Y si lo percibido existe de veras, debería permanecer allí cuando yo no lo vea; por ej. alguien podría verlo en un momento futuro.

“Empero ante un examen más atento -señala Nagarjuna- eso tiene poco sentido. ¿Cómo podemos hablar del perceptor de una percepción que no está percibiendo su percepción? Y por ello mismo, ¿cómo podemos hablar de una percepción que no es vista por un perceptor? Tampoco tiene sentido decir que hay un acto de percepción con existencia independiente que acontece en alguna parte sin perceptor y sin una percepción que sea percibida. La posición del perceptor, la idea misma de perceptor, no se puede separar de la percepción que el percibe. Y viceversa, ¿cómo separar la percepción que es la percibida del perceptor que la ve?

“Podríamos intentar un abordaje negativo y replicar que todo esto es cierto y que el perceptor no existe antes de la percepción y antes de percibir esa percepción. Pero, ¿cómo puede un perceptor no existente generar una percepción existente? O, si intentamos el argumento inverso y decimos que la percepción no existía hasta que el perceptor la percibió, ¿cómo puede una percepción no existente ser percibida por un perceptor? Probemos el argumento de que el perceptor y la percepción surgen simultáneamente. En tal caso, son uno y lo mismo, o son cosas diferentes. Si son uno y lo mismo, no se trata de un caso de percepción, pues la percepción requiere que haya uno que percibe una percepción; la percepción visual por ej. No decimos que el ojo percibe por sí mismo. Entonces tiene que haber dos cosas separadas e independientes. Pero, en ese caso, si son cosas verdaderamente independientes, cada cual con existencia propia independientemente de las relaciones en que figure, podría haber entre ellos muchas relaciones además de la percepción visual. Pero no tiene sentido entonces, decir que un perceptor oye una percepción; sólo un “oyente” puede oír un sonido.

“Podríamos ceder y convenir en que no hay perceptor, percepción visual ni visión existentes e independientes, sino sostener que los tres juntos forman un momento de conciencia verdaderamente existente y que allí está la realidad última. Pero si sumamos una cosa no existente a otra cosa no existente, ¿cómo podemos decir que eso constituye una cosa con existencia verdadera? Más aún, ¿cómo decir que un momento del tiempo es una cosa con existencia verdadera, cuando para tener existencia, tendría que existir independientemente de otros momentos del pasado y del futuro? Más aún, dado que un momento es sólo un aspecto del tiempo, ese momento tendría que existir independientemente del tiempo mismo (éste es el argumento de la codependencia de las cosas y de sus atributos); y el tiempo mismo tendría que existir independientemente de ese momento.

“A estas alturas podemos tener la vertiginosa sensación de que estas cosas no existen. Pero, por cierto, tiene menos sentido afirmar que un perceptor no existente percibe o no percibe una percepción existente en un momento no existente que afirmar lo mismo acerca de un perceptor existente. Nagarjuna no pretende decir que las cosas no existen de modo absoluto, y mucho menos que existen. ***Las cosas se originan en forma codependiente; carecen de fundamento; no se encuentra nada que no se haya originado dependientemente. Por esta razón, no se encuentra nada que no se vacío***”

(32). Es importante tener en cuenta que el contexto donde se emplean estos argumentos es el de abordar los hábitos mentales psicológicamente reales, que demuestran su falta de fundamento dentro del contexto de la presencia plena/conciencia abierta y la psicología Abhidharma. Por ello no sería pertinente discutirlo desde la lógica de la filosofía occidental que no trabaja con la presencia. La fuerza del argumento no es teórica en el sentido occidental, es pragmática y por ello produce cambios sutanciales en el practicante de esta técnica.

Nagarjuna prolonga el Abhidharma, pero esa prolongación representa una diferencia radical respecto de la experiencia. ¿Dónde está la diferencia? Se podría replicar: y ¿qué hay si el mundo y el yo cambian momento a momento? ¿Quién dijo que eran permanentes? ¿Y qué hay si son mutuamente dependientes? ¿Quién dijo que estaban aislados? La respuesta es que a medida que uno se vuelve alerta a la propia experiencia, repara en el poder del afán de apegarse a cimientos de un yo real y separado, el cimiento de un mundo real y separado, el cimiento de una relación real entre el yo y el mundo. Se dice que la vacuidades un descubrimiento natural al que se debería llegar mediante la presencia plena/conciencia abierta... **naturatural pero alarmante.**

Anteriormente habíamos dicho, quizá no hubiera un yo, pero había una mente que se examinaba a sí misma, aunque fuera momentáneamente. Pero ahora descubrimos que no tenemos mente; al fin de cuentas una mente tiene que ser algo que está separado del mundo y conoce el mundo. Pero tampoco tenemos mundo. No hay polo objetivo ni subjetivo. Tampoco hay conocer, porque no hay nada escondido. Conocer el sunyata (más precisamente conocer el mundo como sunyata) no es acto intencional, sino (por usar imágenes tradicionales) es como un reflejo en un espejo: puro, brillante, pero sin realidad adicional fuera de sí mismo. Mientras la mente/mundo continúa aconteciendo en su continuidad interdependiente, no hay nada adicional para conocer o ser conocido, ni del lado de la mente ni del lado del mundo. La experiencia que acontece es abierta, perfectamente revelada tal como es.

CAPÍTULO 4: ALTERNATIVAS DE VIDA

4.1-La vacuidad: alternativa de superación del dogmatismo y del nihilismo:

Tal vez hemos comenzado a “sospechar” por qué el Madhayamika se denomina vía intermedia. Evita el extremo del objetivismo y del subjetivismo, del absolutismo y del nihilismo. El Adhidharma descompone la mente en elementos básicos y en factores mentales; allí se distinguían dos tipos de verdades: la verdad última, que consistía en los elementos básicos de la existencia en que se podía descomponer la experiencia, y la verdad relativa o convencional, que era nuestra experiencia ordinaria, compuesta por elementos básicos. La verdad relativa (*samvrti*, que literalmente significa cubierto o velado) es el mundo fenoménico tal como aparece. La verdad última (*paramartha*) es la vacuidad de ese mundo fenoménico de verdad relativa. El término tibetano para verdad relativa es *kundzop*; que significa acicalado, vestido de gala, disfrazado: es decir, la verdad

relativa es *sunyata* (verdad absoluta) disfrazada con los brillantes colores del mundo fenoménico. Esta es una descripción de la experiencia del practicante que experimenta en su mente, los objetos de esa mente y la relación entre ambos como originados en forma codependiente y por ende vacíos de toda existencia real, independiente o permanente. ***Así, es experiencia sin sentido subjetivo de intencionalidad.***

El análisis científico se puede articular con la radical exposición del Madhyamika sobre la falta de fundamento. La ciencia pragmática funcional y la ingeniería son posibles aunque se basen en teorías que parten de supuestos metafísicos injustificados, al igual que la vida cotidiana continúa “coherentemente” aunque uno crea en la realidad de uno mismo.

Sobre esto de la falta de fundamento en el pensamiento occidental hay bastantes estudios al respecto. Autores como Nietzsche y Heidegger han dado cuenta de ello generando corrientes de pensamiento que algunos han llamado de la diferencia, posmodernidad, deconstrucción, anarquismo o nihilismo. Sobre este tema nos ocupamos en un trabajo anterior titulado: “En torno a ser y tiempo de Martín Heidegger y la crítica al humanismo metafísico”; la segunda parte: “El humanismo como problema filosófico”, se publicó en el Anuario de 1995; Virtual Ediciones, Santiago de Chile. Es claro para nosotros, que el mundo contemporáneo, por diversas razones, se ha vuelto muy sensible al tema de la falta de fundamentos en historia, política, arte, ciencia y en la reflexión filosófica. Sin embargo, hay diferencia entre la falta de fundamento en el mundo contemporáneo y la falta de fundamento del Madhyamika.

En la concepción occidental hace falta un entre-deux, como lo sugería Merleau-Ponty; no se ha podido articular la falta de fundamento para el yo y para el mundo. No hay bases metodológicas para una vía intermedia entre el objetivismo y el subjetivismo (dos formas de absolutismo). En las ciencias cognitivas y en la psicología experimental, la fragmentación del yo acontece porque cada disciplina procura ser científicamente objetiva. El yo se pierde de vista precisamente porque yo se toma como objeto, como cualquier otro objeto externo del mundo, como objeto de escrutinio científico. Es decir, el fundamento para desafiar lo subjetivo es que deje intacto lo objetivo como cimiento. Análogamente, los desafíos a la objetividad del mundo dependen de no cuestionar lo subjetivo.

Cuando las tradiciones occidentales contemporáneas del pensamiento descubren la falta de fundamento, la encaran como algo negativo, como el colapso de un ideal para hacer ciencia, para establecer la verdad filosófica mediante la razón, o para vivir una vida plena. En la tradición Madhyamika, por una parte, como en todo el budismo, el atisbo de ausencia de yo es una gran bendición; abre el mundo vivido como un sendero, un lugar de realización. Al respecto Nagarjuna escribe: “La verdad última no se puede enseñar aparte de las prácticas cotidianas. Sin comprender la verdad última no se alcanza la libertad”. En la senda budista es preciso estar corporizado para alcanzar la realización. La presencia plena, la conciencia abierta y la vacuidad no son abstracciones; tiene que haber algo sobre

lo cual se ejerce la presencia plena, ante lo cual se abre la conciencia, y cuya vacuidad se aprehende. Nuestros modelos habituales de apego, angustia y frustración son los contenidos de la presencia plena/conciencia abierta. Cuando notamos que están vacíos de existencia, esto se manifiesta experiencialmente como una creciente apertura y falta de fijación. Una sensación abierta de interés compasivo en los demás que puede reemplazar la angustia y la irritación constantes de la preocupación egocéntrica.

Con la enseñanza de la vacuidad en el Mahayana, se produjo un cambio radical. Nagarjuna lo expresa así: "No hay distinción entre el mundo cotidiano (samsara) y la libertad (nirvana). No hay distinción entre la libertad y el mundo cotidiano. El alcance del mundo cotidiano es el alcance de la libertad. Entre ellos no se puede hallar ni siquiera la diferencia más sutil". La libertad no equivale a vivir en el mundo cotidiano bajo el condicionamiento de la ignorancia y la confusión; es vivir y actuar en el mundo cotidiano con una conciencia alerta. La libertad no significa escapar del mundo; significa la transformación de nuestro modo de ser, de nuestro modo de corporización dentro del mundo vivido.

4.2- El nihilismo como búsqueda de nuevos horizontes:

¿Dónde y en qué punto comienza la tendencia nihilista? Nace como actitud reactiva ante la pérdida de fe en el objetivismo. Desde luego el nihilismo puede cultivarse al punto que cobre vida propia, pero al comienzo es una **reacción**. Entonces el nihilismo está profundamente eslabonado con el objetivismo, pues es una reacción extrema ante el colapso de lo que parecía suministrar un punto de vista seguro y absoluto. Un ejemplo de este eslabón se muestra cuando se hace la indagación de la mente sin yo en las ciencias cognitivas. Este profundo descubrimiento exige al científico cognitivo que reconozca que la conciencia y la auto-identidad no confieren fundamentos o cimientos para los procesos cognitivos; aún así, el científico piensa que creemos, y debemos continuar creyendo, en un yo eficaz.

La base del objetivismo se encuentra en nuestra tendencia a apegarnos a regularidades que son estables pero infundadas. El nihilismo también nace de este apego. Al afrontar el descubrimiento de la ausencia de fundamentos, continuamos aferrándonos a un fundamento porque no hemos abandonado el arraigo reflejo de apego que se halla en la raíz del objetivismo. Este reflejo es tan fuerte que la ausencia de un territorio sólido se cosifica de inmediato en el abismo objetivista. Este acto de reificación (cosificación) de la mente apegada es la raíz del nihilismo. El repudio o negativa que caracterizan al nihilismo constituyen una forma sutil y refinada de objetivismo: la mera ausencia de un terreno objetivo se reifica en una ausencia objetiva de fundamento que constituirá el punto de referencia último.

La filosofía y la práctica de la vía intermedia del budismo enseñan que el objetivismo como el nihilismo surgen de una fuente común. Por esta razón es un error de información creer que la preocupación por el nihilismo es un fenómeno moderno de origen grecoeuropeo. En la actualidad el nihilismo es un tema tangible

no sólo en nuestra cultura occidental, sino en la totalidad del planeta. El mero reconocimiento de este hecho debería indicarnos que la “geografía imaginaria” de “occidente” y de “oriente” ya no es apropiada para las tareas que hoy afrontamos. Aunque podemos comenzar desde las premisas e intereses de nuestra tradición, ya no podemos continuar ignorando otras tradiciones, y menos las que lucharon continuamente para establecer una distinción rigurosa entre la falta de fundamento del nihilismo y la falta de fundamento de la vía intermedia.

Una de las figuras centrales de la filosofía japonesa del siglo XX, **Nishitani Keiji**, resulta ejemplar en este debate, pues no sólo se crió y estuvo personalmente inmerso en la tradición Zen de la presencia plena/conciencia abierta, sino que también fue estudiante de Martín Heidegger, así que estaba familiarizado con el pensamiento europeo en general y la apelación de Heidegger al pensamiento planetario. El intento de Nishitani es el de desarrollar una forma planetaria de reflexión filosófica, pero corporizada y progresiva. El argumento es imponente y bien vale la pena revisarlo en detalle.

4.3- El intento de Nishitani:

Para Nishitani, esta oscilación entre subjetivismo y objetivismo nace de cualquier postura filosófica que se base en lo que él denomina “el campo de la conciencia”. Con esta expresión se alude a la interpretación filosófica del mundo objetivo como un reino pre-dado y del yo como un sujeto cognitivo pre-dado que de alguna manera logra el contacto con ese mundo pre-dado. Luego de todo un proceso ya comentado, al final el yo se transforma en sujeto objetivado y en objeto subjetivado. Este dilema revela la elusividad e inestabilidad de la polaridad subjetivo/objetivo. Ahora, al advertir la inestabilidad fundamental -o falta de fundamento- del dualismo subjetivo/objetivo es en cierto sentido salirse del “campo de la conciencia”. No “superamos” ni “abandonamos” este dualismo como si supieramos de antemano a dónde vamos, pero vemos la arbitrariedad y futilidad de oscilar entre polos de una oposición sin fundamento. En cambio, nuestra **atención** procura desnudar esta falta de fundamento.

El comprender que no estamos plantados sobre terreno sólido, que las cosas afloran y pasan sin cesar sin que podamos sujetarlas a un terreno objetivo o subjetivo estable, afecta nuestra vida y nuestro ser. La vida o la existencia humana se transforma en interrogante, duda o incertidumbre. En la adaptación japonesa en la que se crió Nishitani, de la presencia plena/conciencia abierta, la incertidumbre se llama la “Gran Duda”. Esta duda no es sobre algo en particular, sino la incertidumbre básica que surge de la revelación de la falta de fundamento; la gran duda apunta hacia la impermanencia de la existencia, y así marca una transformación existencial dentro de la experiencia humana. Esta transformación consiste en una “conversión de sentido”, que se aleja del campo de la nihilidad (falta de fundamento) en relación con el dualismo, que es diferente del la falta de fundamento de la vía intermedia.

El pensamiento europeo , en su lograda crítica del objetivismo, ha quedado atrapado en el nihilismo. Nishitani admira profundamente el intento de Nietzsche, pero afirma que en realidad perpetúa el dilema nihilista al no abandonar la mente apegada que constituye la fuente del objetivismo y el nihilismo. El argumento de Nishitani es que el nihilismo no se puede superar asimilando la falta de fundamento a la noción de *voluntad*, por muy “des-centrada” e impersonal que esta sea. El diagnóstico de Nishitani es más radical que el de Nietzsche, pues afirma que el verdadero problema del nihilismo occidental es su *falta de atrevimiento*: no sigue con coherencia su propia lógica y motivación internas, y así no logra transformar su parcial comprensión de la falta de fundamento en las posibilidades filosóficas y experienciales del *sunyata*. La razón por la cual el nihilismo occidental se atasca en el camino es porque no tiene una tradición que trabaje directa y pragmáticamente con la cognición y la experiencia vivida. Esto no da a entender que se debe adoptar el budismo en el sentido de una tradición particular, sino que debemos lograr una comprensión de la falta de fundamento como vía intermedia a partir de nuestras propias premisas culturales. Cosa que el Humanismo Universalista ha intentado desde hace más de treinta años (33).

CONCLUSIÓN

El pensamiento planetario requiere que corporicemos la realización de la ausencia de fundamento en una cultura científica, la construcción planetaria requiere la corporización del interés en el otro con quien enactuamos un mundo. El practicante del trabajo con la presencia, comienza a ver, con precisión, lo que hace la mente, su apego inquieto y perpétuo, momento a momento; esto lo capacita para reducir en parte el automatismo de sus modelos habituales, lo cual conduce a una presencia más plena, y para comprender que no hay yo en su experiencia real.

A medida que el practicante continúa, sin embargo, y a pesar de... la mente se relaja en la conciencia abierta, alborea una sensación de calidez e inclusividad. La mentalidad luchadora del vigilante interés egoísta se puede reemplazar por el interés por los demás. La realización consciente de la sensación de parentesco y el desarrollo de una calidez más imparcial es alentada con el trabajo con la presencia produciendo afabilidad. La pérdida de un punto de referencia o fundamento fijo en el yo, en el otro o en ambos es inseparable de la “compasión” como las dos caras de una moneda o las dos alas de un pájaro. “Cuando la mente que razona ya no se aferra ni se apega... uno despierta a la sabiduría con la cual nació, y la energía compasiva surge sin fingimiento” (Trungpa: *Sadhana of Mahamudra*). Esta actitud también se experimenta como amistad hacia uno mismo; al desarrollarse esta amistad, la conciencia e interés por quienes nos rodean también se ensancha. Esta “nueva” forma de vida no deriva ni sigue reglas, tampoco un sistema axiomático, ni siquiera de exortaciones morales pragmáticas. Racciona ante las necesidades de la situación particular.

¿Cómo se puede alentar y corporizar en nuestra cultura esa actitud de interés abarcador, descentrado, compasivo, que se interesa por sí mismo y por los demás

en forma no egoista? Sin duda hay que crear un ámbito que posibilite este propósito, que construya un mundo nuevo desde una actitud que supere los dualismos del sin-sentido. Hemos afirmado que no se puede contruir algo interesante en el contexto en que estamos hablando si no se trabaja progresivamente en la superación del nivel de conciencia en el cual nos encontramos actualmente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las practicas orientadas simplemente como autoperfeccionamiento lo que llevan es a reforzar el egocentrismo. Por ello debe ser una alternativa de mano abierta, el “dar” sin esperar nada a cambio; es lo que se ha llamado la “acción desinteresada”.

Habría entonces que tomar con seriedad lo planteado en “El paisaje interno” y en “El paisaje humano” de Silo acerca de la acción trasformadora, el dar desinteresado. “¿Quieres sobrepasar tu contradicción profunda? Entonces, produce acciones válidas. Si ellas son tales, será porque estás dando ayuda a quienes te rodean”.

La pretensión de este ensayo no era desde ningún punto de vista traer cosas nuevas, ya que todo ya ha sido dicho, sino sugerir, motivar a tomar coherentemente las herramientas que el Humanismo nos ha dado en forma responsable y solidaria desde hace ya varias décadas.

Notas:

* El presente trabajo ha sido acortado en razón de la extensión que presentaba. Creemos no haber amputado puntos importantes y, desde luego, no haber deformado su sentido general.

1. -Silo, Humanizar la Tierra, pag. 75. De. Planeta, Bs. Aires 1991.
2. -Francisco Varela Ph. D. En Ciencias Biológicas en la Universidad de Harvard, 1970. El texto que nos va prestar gran información va ser de “De cuerpo presente”, Ed. Gedisa, Barcelona 1992.
3. -El termino Enacción, lo podríamos relacionar con interpretar o hacer emerger el sentido a partir de un trasfondo de comprensión, esto claro visto desde la hermenéutica. Sobre este concepto nos vamos a ocupar en extenso en todo el ensayo.
4. -Este texto por cierto muy interesante, se publico en la Editorial Hachette, Santiago de Chile 1992.
5. - Maturana H. Varela F: El árbol del conocimiento, pag. 37. Editorial Debate, Madrid 1990.
6. -Ibid, pag. 40
7. -Este texto fue publicado por Ed. Taurus, Madrid 1974, Vol. 124.
8. -“Dos unidades autopioéticas pueden encontrarse acopladas en su ontogenia cuando sus interacciones adquieren un carácter *recurrente* o muy estable. Toda ontogenia se da dentro de un medio que nosotros observadores, podemos a la vez describir como teniendo una estructura particular, tal como radiación, velocidad, densidad, etc. Como también describimos la unidad autopoiética como teniendo una estructura particular, nos resultará aparente que las interacciones, mientras sean recurrentes entre unidad y medio, constituirán perturbaciones recíprocas. En estas interacciones la estructura del medio sólo desencadena los cambios estructurales de las unidades

autopoiéticas (no los determina ni instruye) y viceversa para el medio. El resultado será una historia de mutuos cambios estructurales concordantes mientras no se desintegren: habrá *acoplamiento estructural*". Ibid, pag. 65.

9. -¿Cómo se constituye la objetividad? Mediante consenso por acuerdo cultural. Cuando se habla de objetividad científica en la física se cree estaba desde siempre; habría que pensar cómo se llegó a hablar de semejante pretensión. Una gran cantidad de personas como Aristóteles, Tolomeo, luego en la física renacentista Galileo y después Newton, Einstein en el siglo XX han procesado conceptos que se han convertido en herramientas de trabajo para los investigadores de esa ciencia; teniendo en cuenta lo anterior, se dice esto es científico, esto no es científico. Entonces, la objetividad en cuanto tal, es el producto de acuerdos culturales; producto del intercambio cultural. No se está sugiriendo que no exista, sino que es un consenso grupal, de la ciencia, del arte de la política, etc. Es un acuerdo hecho por subjetividades. La objetividad es el producto de una construcción permanente de la subjetividad humana. Lo mismo se puede aplicar al concepto de verdad, ser, sustancia, hombre, mundo etc...

10. - Se aprecia una superposición de la representación sobre la percepción en forma abusiva y exagerada. El filósofo Merleau-Ponty ha afirmado que no percibimos, ya que vemos lo que se nos impone a la percepción; es una forma de ilusión en la que vivimos. A su vez, Silo ha trabajado ampliamente el tema; amplía el concepto de "paisaje", mencionado por Ortega y Gasset hace más de sesenta años. Silo en "El paisaje humano" dice: "Paisaje externo es lo que percibimos de las cosas; paisaje interno es lo que tamizamos de ellas con el cedazo de nuestro mundo interno. Estos paisajes son uno y constituyen nuestra indisoluble visión de la realidad. Ya en los objetos externos percibidos, una mirada ingenua que puede hacer confundir "lo que se ve" con la realidad misma". Y más adelante dice: "Que en los recuerdos y en los sueños aparezcan deformados objetos anteriormente percibidos, no parece traer dificultades a las gentes razonables. Pero que los objetos percibidos siempre estén cubiertos por el manto multicolor de otras percepciones simultáneas y de recuerdos que en ese momento actúan; que **percibir sea un modo global de estar entre las cosas, un tono emotivo y un estado general del propio cuerpo...** Por ello, por la complejidad del percibir, cuando hablo de realidad externa o interna prefiero hacerlo usando el vocablo "paisaje" en lugar de "objeto". También me importa destacar que a esos paisajes corresponden actos del percibir a los que llamo "miradas". Estas "miradas" son actos complejos y activos, organizadores de "paisajes", y no simples y pasivos actos de recepción de información. De más esta decir, que en estas mutuas implicancias de "miradas" y "paisajes" las distinciones entre lo interno y externo se establecen según direcciones de la intencionalidad de la conciencia y no como quisiera el esquematismo que se presenta ante los escolares". Pag. 115 y 116, Planeta, Bs. Aires 1991. A su vez en "Mitos raíces universales" dice: "El sistema de tensiones vitales al que está sometido un pueblo se traduce como imagen, pero eso no basta para explicarlo todo a menos que se piense en burdos términos de reto y respuesta. Es necesario comprender que en toda cultura, grupo o individuo, existe una memoria, una acumulación histórica con base en la cual se interpreta el mundo en el que se vive. Esta interpretación es lo que configura, para nosotros, el **paisaje** que percibiéndose como externo esta teñido por las tensiones vitales que ocurren en ese momento histórico o que han ocurrido hace mucho tiempo y que, residualmente, forman parte del esquema interpretativo de la realidad presente. Cuando descubrimos las tensiones históricas básicas en un pueblo dado, nos acercamos a la comprensión de sus ideales, aprensiones y esperanzas que no están en su horizonte como frías ideas sino como imágenes dinámicas que empujan conductas en una u otra dirección. Desde luego, determinadas ideas serán aceptadas con mayor facilidad que otras en la medida en que se relacionen más estrechamente con el paisaje en cuestión. Estas ideas serán experimentadas con todo el sabor de compromiso y verdad que tienen el amor y el odio, porque su registro interno es indudable para quien lo padece, aun cuando no esté objetivamente justificado". (Mitos Raíces Universales, Editorial Planeta 1991; Introducción pags. 10-11.

11. -Sobre la recursividad G. Bateson se ha ocupado ampliamente en toda su obra. En su texto "Una unidad sagrada", dice: "Parece que hay dos clases de recursividad de índole en cierto modo diferentes; la primera clase se remonta a Norbert Wiener y su concepto de "retroalimentación". Sistemas autocorrectores dotados de una casi finalidad tienen necesariamente y siempre la

característica de que las cadenas causales del sistema son circulares. El segundo tipo de recursividad fue propuesto por Varela y Maturana. Estos teóricos consideran el caso en que alguna propiedad de un *todo* es retroalimentada al sistema, con lo cual se produce un tipo de recursividad algún tanto diferente, cuyos formalismos ha elaborado Varela. Vivimos en un universo en el que las cadenas causales perduran, sobreviven a través del tiempo, sólo si son recursivas. Si nuestras explicaciones o nuestras comprensión del universo se ajustan en cierto sentido a ese universo o lo modelan, y si el universo es recursivo, luego nuestras explicaciones y nuestras lógicas deben ser también fundamentalmente recursivas". Editorial Gedisa, Barcelona 1993, pags, 290-291.

12. -Varela Francisco, De cuerpo presente, pags. 193-196-201.

13. - Ibid, pags. 210-211.

14. - Gregory Bateson (1904-80) fue un antropólogo interesado en las teorías de los modelos y de la comunicación. Desempeñó una parte importante en la formulación inicial de la cibernética y de la teoría de las comunicaciones.

15. -Bateson G. Una unidad sagrada, Editorial Gedisa, Barcelona 1993; pag. 288.

16. -Bateson G: Espíritu y naturaleza, Amorrortu Editores, Bs. Aires 1993. Pag. 28-29

17. -En "La mirada interna" pag. 67, Ed. Planeta 1991. Silo anota en "Los estados internos" "Si en la explanada logras alcanzar el día, surgirá ante tus ojos el radiante sol que ha de alumbrarte por primera vez la realidad. Entonces verás que **en todo lo existente vive un plan**". De tiempo atrás el humanismo había hablado de sistema mayor, sistema medio y sistema menor; y en "El paisaje interno, pag. 108 dice: "Es sabio quien conoce sus modelos profundos y más sabio quien puede ponerlos al servicio de las mejores causas".

18. -Para profundizar en el tema sugerimos la lectura del texto de Silo, "Mitos raíces universales". Editorial Planeta, Bs. Aires 1991.

19. -Silo, Conferencias realizadas entre 1991 y 1995, Edición Colombiana, Santafé de Bogotá 1996. Pag. 77.

20. - "Al surgir el lenguajear como un modo de operar en el convivir, surgió necesariamente entrelazado con el emocionar, constituyendo de hecho al vivir en el lenguaje, en un convivir en coordinaciones de coordinaciones de acciones y emociones que yo llamo conversar" (Maturana H. Amor y juego; pag. 21, Colección experiencia humana, Santiago de Chile 1993).

21. -Este tema de la presencia o conciencia de sí es muy antiguo, el budismo y específicamente 500 años después de la muerte de Budha Nagarjuna se orienta específicamente sobre el tema de la presencia plena/conciencia abierta, cosa de la cual nos vamos a ocupar más adelante. Pero En Occidente Gurdjieff sacó a relucir el tema. Hay un texto de Ouspensky sobre el tema del recuerdo de sí. "En cierta oportunidad estaba caminando a lo largo de la Lieteiny hacia la avenida Nevsky y a pesar de todos mis esfuerzos no era capaz de mantener mi atención en el "recuerdo de mí mismo". La bulla, el movimiento, todo me distraía. A cada instante perdía el hilo de mi atención, lo encontraba de nuevo y luego lo volvía a perder. Finalmente sentí una especie de ridícula irritación conmigo mismo y doblé hacia la calle de la izquierda, firmemente decidido, esta vez, a *recordarme a mí mismo* al menos por algún tiempo, y en todo caso hasta que hubiera llegado a la calle siguiente. Llegué a la Nadesjdinskaya sin perder el hilo de mi atención salvo, quizás, por breves momentos. Entonces, dándome cuenta de que me era más fácil no perder la línea de mi pensamiento en las calles tranquilas y deseando probarme en las calles más ruidosas, decidí retomar la Nevsky, mientras continuaba recordándome a mí mismo. Llegué a la Nevsky sin haber cesado de recordarme a mí mismo, comenzaba ya a experimentar el extraño estado emocional de paz interior y de confianza que sigue a grandes esfuerzos de esta clase. Justamente a la vuelta de

la esquina, en la Nevsky, había una cigarrería donde compraba mis cigarrillos. Todavía recordándome a mí mismo pensé pasar por ahí y encargar algunas cajas.

“Dos horas más tarde *desperté* en la Tavrisheskaya, es decir, muy lejos. Estaba leyendo en un trineo hacia la imprenta. La sensación de despertar fue extraordinariamente vivida. Casi puedo decir que *volvía en mí*. De golpe recordé todo. Cómo había estado caminando a lo largo de la Nadejdinskaya, cómo había estado recordándome a mí mismo, cómo había pensado en los cigarrillos y cómo, en este pensamiento, había caído como anonadado en un profundo sueño. Sin embargo, mientras estaba sumido en este sueño, había continuado ejecutando acciones coherentes y oportunas. Había salido de la cigarrería, telefoneado a mi departamento en la Liteyni y luego al impresor. Había escrito dos cartas. Luego había regresado a la casa nuevamente y retomado la Nevsky por la acera izquierda hasta la puerta Gostinoy con intención de llegar a la Offitzerskaya. Luego había cambiado de opinión porque se estaba haciendo tarde. Había tomado un trineo para ir a la imprenta de la Kavalergardskaya. Y por el camino, mientras me dirigía por la Tavrisheskaya comencé a sentir una extraña inquietud, como si hubiese olvidado algo. *Y de pronto me acordé de que había olvidado recordarme a mí mismo*”. “Fragmentos de una enseñanza desconocida”, Editorial Hachette, Bs. Aires 1972, pag. 168-169.

22. -“El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista histórico mundial, -debe ser pensado- en su cercanía al origen primero. La patria de esta morada histórica es **la cercanía del Ser**. En esta cercanía y no en otra parte, podrá también tener lugar la decisión de sí y cómo Dios y los dioses llegaron a faltar y queda la noche; de sí y como ya raya el alba de un nuevo día de lo sagrado; de sí y como con el surgir de lo sagrado, pueden comenzar nuevamente a mostrarse Dios y los dioses. Pero lo sagrado que es solamente en origen, el espacio de la divinidad, la cual también de nuevo asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse después, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de aquel encontrarse sin patria, en la cual no solo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando”. (Citado por Salvatore Puleda en su texto: “Interpretaciones históricas del humanismo”; Heidegger y la crítica al humanismo metafísico, Virtual Ediciones. Santiago de Chile, el texto no tiene fecha de edición).

23. -Conferencia de Silo sobre “Meditación Activa”, Ediciones del C.R.I, Colombia. Enero de 1975; Gráficas Mundo Nuevo.

24. -El tema del “Sentido” es otro de los temas del Humanismo Universalista, casi se podría afirmar que el fundamental. El sentido puede relacionarse con significación o dirección de vida. Para Silo en “La mirada interna tiene que ver con un nuevo nivel de conciencia, con la destrucción de las contradicciones internas y con el manejo de la fuerza -que ya habíamos dicho anteriormente- se experimenta como silencio profundo, como paz y alegría creciente. También tiene que ver con la aceptación de la finitud, con la atención puesta no en lo provisional, con la certeza de que la muerte no interrumpe ese periplo hacia un futuro infinito. Ilustra esto que estoy afirmando la hermosa y sentida “Declaración”, dada por Silo en Méjico el 10 de octubre de 1980: “Entonces, quien logre esa fe inconmovible o esa experiencia trascendente aunque no pueda definirla en términos precisos, como no puede definirse el amor, reconocerá en sí la necesidad de orientar a otros hacia el sentido. Pero jamás tratará de imponer su paisaje a quienes no lo reconozcan. Y así, coherentemente con lo enunciado antes: ¡Declaro ante ustedes mi inconmovible fe y mi certeza de experiencia, respecto a que la muerte no detiene el futuro, a que la muerte por el contrario modifica el estado provisorio de nuestra existencia para lanzarla bienaventuradamente hacia la trascendencia inmortal!. Y no impongo mi certeza y mi fe inconmovible y convivo con aquellos que se encuentran en estados diferentes del sentido. Pero me obligo a brindar solidariamente el mensaje que reconozco hace libre y feliz al ser humano. Por ningún motivo eludo mi responsabilidad de expresar estas verdades, aunque tales fueran discutibles por quienes sufren la provisoriedad de la vida y temen el absurdo de la muerte. Por otra parte, jamás pregunto a otros por sus particulares creencias, y en todo caso aunque defino con claridad mi posición con respecto a este punto; ¡Proclamo para todo ser humano la libertad de creer o no creer en Dios y la libertad de creer no creer en la inmortalidad!. Así entre miles y miles de mujeres y hombres que codo a

como solidariamente trabajan con nosotros, se suman ateos y creyentes, gentes con dudas y con certezas y a nadie se pregunta por su fe y todo se da como orientación para que sigan por sí mismos la vía que mejor aclare el sentido de sus vidas. No es valiente dejar de proclamar la propia certeza pero es indigno de la verdadera solidaridad tratar de imponerla”.

25. -"La reflexión es un proceso de conocer cómo conocemos, un acto de volvernó sobre nosotros mismos; quizá una de las razones por las que se tiende a evitar tocar las bases de nuestro conocer es que nos da una sensación un poco vertiginosa por la **circularidad** de lo que resulta utilizar el instrumento de análisis para analizar el instrumento de análisis. Esta circularidad, este encadenamiento entre acción y experiencia, esta inseparabilidad entre ser de una manera particular y como el mundo nos aparece, nos dice que todo acto de conocer trae un mundo a la mano. El traer a la mano es lo palpitante del conocimiento, y está asociado a las raíces más hondas de nuestro ser cognoscitivo, cualquiera que sea la solidez de nuestra experiencia". Maturana H. Varela F. "El árbol del conocimiento". Pag. 19-20-21.

26. -"Una parte del supuesto experiencial de que la modalidad mente-cuerpo cambia a través del entrenamiento de la mente y el cuerpo por medio del cultivo o entrenamiento. Sólo después de dar por sentado este terreno experiencial uno se pregunta cuál es la relación mente-cuerpo. Es decir, el problema mente-cuerpo no es simplemente una especulación teórica, sino que es originariamente una experiencia práctica y vivida que involucra la concurrencia plena de la mente y el cuerpo. Lo teórico es sólo un reflejo de esta experiencia vivida". Yuasa Yasuo, Citado por F. Varela "De cuerpo presente, pag. 55-56.

27. -Varela F, "De cuerpo presente". Pags. 84-85.

28. -"La importancia personal no es algo sencillo e ingenuo -explico Don Juan- Por una parte, es el núcleo de todo lo que tiene valor en nosotros, y por la otra, el núcleo de toda nuestra podredumbre". Carlos Castaneda, "El fuego interno, pag. 40. Swan, Avantos & Hakeldama, Colección el Compas de oro.

29. -Varela F, "De cuerpo presente", pag. 86-87.

30. -Ibid, pag. 97. Tsultrim Gyamtso.

31. -Ibid, pag. 251.

32. -Ibid, pags. 255 a 257.

33. -En el Siloismo, desde su comienzo, se encuentra un cuerpo de Doctrina profunda que pretende mediante las técnicas de trabajo psicológico y los recursos sintetizados en "Autoliberación" , "normalizar la vigilia" y dar las herramientas para que el ser humano tome contacto con experiencias trascendentes gracias a un nuevo nivel de conciencia silenciosa que deje expresar una experiencia totalizante.