

El arte y los derechos humanos

Guillermo José **MAÑÓN GARIBAY**



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas

EL ARTE Y LOS DERECHOS HUMANOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 369

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Miguel López Ruiz
Cuidado de la edición

Javier Mendoza Villegas
Formación en computadora

Carlos Martín Aguilera Ortiz
Elaboración de portada

GUILLERMO JOSÉ MAÑÓN GARIBAY

EL ARTE Y LOS DERECHOS HUMANOS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

México, 2022

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

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

Primera edición: 25 de abril de 2022

DR © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-5772-1

CONTENIDO

Introducción	1
CAPÍTULO PRIMERO. Dignidad humana e igualdad, presupuestos fundamentales de los derechos humanos	19
I. Igualdad humana	19
II. La cultura de los derechos humanos en la antigüedad clásica griega	20
III. La cultura de los derechos humanos en Roma . .	28
IV. República, monarquía, imperio	29
V. Desarrollo y descomposición de la República. . . .	31
VI. Guerras civiles	32
VII. República e imperio	33
VIII. Segunda y tercera guerra civil	34
IX. Fin de la República	34
X. Estoicismo romano y derechos humanos	37
XI. La cultura de los derechos humanos en la civilización antigua y en el cristianismo primitivo	39
XII. La cultura de los derechos humanos en el cristianismo.	46

XIII. Albores del cristianismo en la antigüedad tardía . . .	47
XIV. La nueva religiosidad	47
XV. Cristianismo y cultura clásica	51
XVI. Desarrollo del cristianismo	54
XVII. Doctrina e Iglesia cristianas	55
XVIII. Cristianismo y cristiandad	57
XIX. El concepto de <i>humanitas</i> en el pensamiento de san Agustín	59
XX. Historia y <i>humanitas</i>	60
XXI. La cultura de los derechos humanos en la Edad Media y principios de la Edad Moderna	66
XXII. Desarrollo del pensamiento medieval	68
XXIII. La herencia de la Edad Media	71
XXIV. Conclusiones para la cultura de los derechos humanos	77
XXV. La cultura de los derechos humanos en la en la Edad Moderna	79
XXVI. La cultura de los derechos humanos allende Europa	81
XXVII. La cultura de los derechos humanos en la Revolución francesa	82
XXVIII. La cultura de los derechos humanos en el siglo XIX	84
XXIX. La cultura de los derechos humanos en el siglo XX	85
XXX. Reflexión final sobre el siglo XXI	87
1. Dignidad humana	88

2. Las raíces históricas de la dignidad humana . . .	89
3. Marco Tulio Cicerón	90
4. Renacimiento	92
5. Dignidad humana en la Ilustración alemana (Pufendorf, Kant Schiller)	93
CAPÍTULO SEGUNDO. La relevancia del arte y de los derechos humanos	
	97
I. Tiempo y reflexión	100
II. Tiempo y cultura	104
III. Tiempo y duración	105
IV. Tiempo interior y tiempo exterior	109
V. El tiempo en Oriente y en Occidente	111
VI. El tiempo y la muerte	112
VII. Tiempo y conciencia moral	117
VIII. Aurelio Agustín y la filosofía del tiempo	118
IX. Tiempo versus eternidad	120
X. ¿Qué es el tiempo?	121
XI. La experiencia del tiempo en el lenguaje común .	121
XII. La medida del tiempo.	122
XIII. Tiempo y espacio	124
XIV. La experiencia del tiempo.	126
XV. Tiempo y subjetividad	127
XVI. El tiempo y la conciencia del pecado	127

XVII. Tiempo y <i>humanitas</i>	129
XVIII. Tiempo de trabajo y tiempo libre.	135
XIX. <i>Tripalium</i> versus <i>gaudium</i>	140
XX. Tiempo libre y desempleo	143
XXI. Del tiempo libre a la cultura del instante	144
XXII. Antigüedad.	145
XXIII. Edad Media	149
XXIV. Modernismo e Ilustración	153
XXV. Las paradojas de la libertad	154
XXVI. Tiempo libre en la era de la industrialización . . .	159
XXVII. De la ética del trabajo a la estética del consumo .	166
XXVIII. La ética del trabajo.	172
XXIX. Estética del consumo	178
XXX. Pobres y marginados	179
XXXI. Ética de la marginación	180
XXXII. Tiempo libre y sociedad de consumo	182
CAPÍTULO TERCERO. Arte, derecho y consumo	191
I. Arte y consumo	191
II. Derechos humanos y consumo.	195
III. Desarrollo de las ideas de Hardin.	196
IV. Primer intento de solución: imposición de la obli- gación legal	199

V. Segundo intento de solución: coerción mutuamente acordada	199
VI. Uso ideológico de los derechos humanos	200
VII. Publicidad, ideología y derechos humanos	200
VIII. Medios de comunicación masiva	201
IX. El origen de la publicidad en el comercio	205
X. Autonomía de la publicidad	208
XI. El papel de la publicidad en la construcción de valores culturales	210
XII. Cultura visual y publicidad política	219
XIII. Cultura conceptual versus cultura visual	220
XIV. Cultura conceptual	224
XV. Civilización y cultura	227
XVI. La razón instrumental	230
XVII. Hermenéutica de la imagen	240
XVIII. Palabra versus imagen	243
CAPÍTULO CUARTO. Conclusiones	247
Arte extremo o <i>shock art</i>	255
Bibliografía	259

INTRODUCCIÓN

Dos consecuencias de la Segunda Guerra Mundial fueron la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la nueva concepción del arte extremo (*shock art*). La primera intentó crear de nueva cuenta una organización mundial armónica a través de un mínimo de derechos fundamentales. La segunda procuró demostrar que ese mundo armónico era imposible desde cualquier punto de vista: judicial, político, económico, etcétera. Derecho y arte marchan desde entonces en direcciones opuestas: uno, procurando insuflar vida a la nueva utopía (derecho aspiracional); el otro, mostrando que es imposible recuperar el *paraíso perdido*. Debido a esto, no es casual que hoy día los juristas carezcan de gusto artístico tanto como los artistas de respeto por la legalidad.

Para entender mejor esta desavenencia entre dos esferas del quehacer humano, es necesario echar un vistazo al desarrollo del arte y de la utopía social.

Comenzando por la utopía social, ésta tuvo su arranque en las elucidaciones mítico-fantasiosas del espíritu religioso del hombre. En un intento de aclarar por qué sufre tanto el hombre en su supervivencia diaria, se propuso un estado idílico previo al pecado, donde el hombre armonizaba con su entorno y con su creador. Pero su desobediencia a la voluntad divina desencadenó una serie de desgracias que lo condenaron a ganarse el alimento con el sudor de su frente, a parir con dolor y a esperar como destino inexorable la muerte. Pero no sólo pervirtió la relación con su Dios, sino también entre los hombres; desde entonces, la convivencia humana adoleció de disarmonía, y no por la escasez de recursos, sino por la envidia que corrompe la naturaleza humana y convierte al hermano en un asesino del hermano.

La animadversión entre Abel y Caín procuró dar cuenta de la discordia prevaleciente en la convivencia social. Para completar las facetas de la interacción humana, el Antiguo Testamento imaginó en el libro del patriarca Noé la hostilidad dentro del entorno natural y el diluvio universal como la única posibilidad de recuperar la concordia desde un nuevo comienzo con unos pocos ejemplares elegidos (de cada especie, incluyendo al hombre mismo).

Pese a todo (por ejemplo, a la triple ruptura con Dios, el hombre y el entorno) nunca se ha abandonado la esperanza de restituir algún día la disposición armónica original, sea mediante la ayuda de un mesías, el contrato social justo o el socialismo científico. La ilusión en mejores mundos posibles acompaña al hombre siempre y desde siempre, porque para él no es posible existir sin esperanza. No obstante, el arte extremo o *shock art* se erige en un mentís a esta propensión a soñar con un mundo mejor.

¿Cómo fue que se gestó el pesimismo radical del *shock art* si comparte el mismo antecedente histórico con la carta universal de los derechos humanos y su espíritu renovador? La dificultad para responder a esta pregunta reside en que después de la Segunda Guerra Mundial se multiplicaron los enfoques teóricos dentro de las ciencias sociales y las humanidades, sea por la secularización del orden nomotético, el cambio de categorías científicas o la polisemia de los lenguajes artísticos. La posmodernidad se presenta ahora como un discurso de muchas caras que impide, primero, ejecutar un mapa completo del espectro cultural y, segundo, facilitar la convergencia en un enfoque unitario. Esto, debido principalmente a que las distintas interpretaciones se descalifican mutuamente. Sin embargo, después de la desintegración del mundo de ayer persiste la conciencia en busca de contenido.

Primero, es menester decir que el *shock art* actual es un depurado del dadaísmo y del *avant-garde* de principios de siglo XX, un auténtico heredero de la catástrofe causada por la Segunda Guerra Mundial, que terminó con la fe en un futuro racional y sosegado. Para sus integrantes, es incomprensible

que la cultura occidental se haya elevado tanto solamente para producir devastación y tristeza. Después de las dos grandes guerras mundiales (y las lindantes a la guerra fría), la ilusión de continuar construyendo un mundo armónico resulta ser un prurito cínico y desvergonzado. La saña belicosa mostrada exterminó también a todos aquellos grandes anhelos del pasado que perseguían un arte perenne o valores morales universales (como los de la carta universal de los derechos humanos), porque frente al espíritu bélico del hombre se erige la esperanza como algo absurdo y fuera de significado.

El *shock art* profundiza el movimiento iniciado por el *avant-garde* y por el dadaísmo, que se empeñaron en la desintegración de todos los mitos de la razón ilustrada. Si antes de ellos el expresionismo, el cubismo y el simbolismo, etcétera, creyeron aún en la existencia del arte como disciplina independiente y privilegiada, el *shock art* rechazó de entrada esta concepción, porque considera que el “arte” es una manifestación social más, equiparable a un pensamiento banal, a una emoción espontánea o a un espasmo reflejo.

El *shock art*, a semejanza del dadaísmo, también se ha presentado como un movimiento antiartístico, antipoético, antiliterario, con un ánimo destructivo de lo bello eterno y la perennidad de los principios, de las leyes de la lógica o de la rigidez del pensamiento. En contraste con las escuelas mencionadas de los “ismos” (como del cubismo, del futurismo, del expresionismo, del abstraccionismo), el *shock art* ha propugnado la libertad desenfadada, la espontaneidad de lo inmediato y actual, pero también lo aleatorio y contradictorio. Ha defendido el No allí donde se asiente ciegamente, ha propuesto el caos frente al orden alienante, ha elegido la imperfección sobre la imposición de lo bello y la supuesta perfección del canon.

Es así como el *shock art* salvaguarda su principal postulado, a saber: la libertad sin cortapisas. Por eso, no se deja reducir a ningún “ismo”, porque éstos aprisionan la creatividad humana y se juzgan la única expresión legítima del espíritu.

Si hoy día no existe algo como el *arte*, entonces lo importante para el *shock art* es crear algo que provoque excitación y escándalo, que contravenga al buen sentido, a la obediencia al mando y sus lineamientos. Lo que dirige al arte *shock* no es la razón armonizadora, sino la arbitrariedad irreverente y el carácter provisional y sucedáneo de todas las experiencias mundanas.

¿Puede haber algo más opuesto al derecho y su anhelo esperanzador en un mundo mejor de derechos humanos universales?

El problema del derecho aspiracional, en general, y de los derechos humanos en particular, reside en que cada cual proyecta en el futuro sus anhelos y aspiraciones con la misma fe ciega e inconvenientes de su consecución.¹ Por ello, hablar del porvenir de los derechos humanos en abstracto resulta baladí y solamente relevante dentro de los regímenes políticos concretos que permiten o no su desarrollo futuro.

Ciertamente, los anhelos y aspiraciones son cosa muy seria como para confiárselos a la política y a los políticos; por eso, es necesaria la participación cívica (directa o indirecta) y el respeto a ciertos principios básicos que garanticen las alternativas efectivas de elección y las condiciones reales para llevar a cabo dichos empeños y voluntades. Para la participación cívica deben existir elecciones periódicas e instrumentos jurídicos, como la revocación de mandato, el plebiscito o la consulta popular. Con respecto a los principios básicos (como el derecho de libre opinión, el de libre elección, el de libre reunión y asociación), debe tenerse presente la diferencia entre las reglas del juego político (y/o social) y las condiciones de posibilidad del juego mismo. Estos últimos son los que parieron al Estado constitucional liberal en sentido fuerte: el Estado que opera respetando la inviolabilidad de la dignidad

¹ El llamado “utopismo” (por ejemplo, la afición por desear o soñar despierto), que obliga a distinguir entre *desear* y *querer*: El deseo (utopismo) no toma en cuenta las circunstancias reales, y el querer sí. El deseo no tiene límites, el querer sí; el deseo tiene lugar en la fantasía, el querer en la realidad; sus límites son la realización en el aquí y ahora. El aquí y el ahora constituyen el destino de los hombres, su principio de realidad.

humana de todos sus miembros por igual. Igualdad y dignidad maniobran en interdependencia mutua, porque sin respeto a la ley universal no hay libertad (como esencia de la dignidad), y sin libertad no hay respeto a la ley. *Prima facie*, la libertad solamente existe como conducta normada por la ley, de lo contrario se hablaría de la realización de un capricho o de una reacción espontánea o refleja. Y la ley que no esté promulgada por una voluntad libre es o necesidad natural o arbitrariedad violenta que demanda miedo y sumisión.

Dentro de la situación mexicana actual se discute el futuro del Estado constitucional bajo el epígrafe de la *cuarta transformación*; porque (para algunos) el régimen político actual ha degenerado en un sistema de corruptelas que llevará a la destrucción del Estado de derecho; pero si se logra la transformación, entonces se contará con un sistema respetuoso de los derechos humanos.

Si es verdad que existe la posibilidad de que la dinámica político-social desemboque en una cosa u otra (por ejemplo, destrucción o transformación), entonces lo mejor será diferenciar entre el Estado real y los ideales constitucionales declarados en la carta magna de 1947. A partir de la asunción de los derechos humanos en la Constitución mexicana en 2011, vale preguntar qué es lo que ha acaecido, si se ha cumplido con el respeto al individuo (es decir, respeto a la dignidad e igualdad) o se ha impuesto el corporativismo (partidocracia); si se han respetado los bienes sociales o los intereses de grupos (corporativismo); si prevalece la igualdad entre los hombres o las oligarquías; si existe el ejercicio del poder ciudadano horizontal o el poder despótico vertical; si hay transparencia u opacidad en su ejercicio (poderes fácticos y crimen organizado); si se promueve al ciudadano activo o pasivo (por ejemplo, educación versus instrucción).²

² Hösle, Vittorio, *Moral und Politik*, Grundlage einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. II. Grundlinien einer Theorie der Sozialen, München, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 249 y ss.

Para responder, hay que recordar, primero, que el Estado constitucional (liberal y democrático) es el resultado de una concepción individualista de la sociedad, incubada en la filosofía moderna, que se caracterizó por el contractualismo, la economía política clásica y el utilitarismo. El primero asentó —de acuerdo con Rousseau— la existencia de un estado natural, donde los individuos son soberanos y pactan libremente la creación del Estado civil mediante contrato voluntario; el segundo asentó —según Adam Smith— que el individuo promueve el interés colectivo persiguiendo su propio interés egoísta (egoísmo racional), y el tercero asentó —en opinión de J. S. Mill— que el fundamento de los valores éticos descansa en las sensaciones individuales de placer y dolor, para así determinar que el bien común es la suma de todos los bienes individuales. Estos tres veneros definieron el individualismo social y el fin de la concepción orgánica de la sociedad (prevaleciente en la antigüedad y en la Edad Media), donde el todo-social antecedió a las partes o individuos, debido a la naturaleza gregaria del hombre. Pero a partir del pensamiento moderno, el individuo antecede al todo-social, por considerar que la sociedad es un producto artificial de los individuos que aceptan cada uno voluntariamente el contrato social.

Segundo, hay que asentar que en los albores del Nuevo Régimen se anheló un pueblo soberano, con una relación directa con el poder político (con sus gobernantes), y, por tanto, sin partidos o grupos mediadores. Si hoy día en las sociedades occidentales campean las organizaciones civiles de todo tipo (por ejemplo, ONG, asociaciones de empresarios, de medios de comunicación, partidos políticos, sindicatos, organizaciones populares, Iglesias, etcétera), en detrimento de los individuos, vale preguntar qué fue lo que pasó a lo largo de su historia; porque el modelo de Estado constitucional se basó en la soberanía popular, ideada a la imagen y semejanza de la soberanía del príncipe absoluto, que reclamaba una sociedad individualista. Lo que pasó fue que la sociedad actual creció y se diversificó hasta devenir una sociedad plural, y la pluralidad de poderes reclama pluralidad de organi-

zaciones. Entonces, la primera transformación tiene que ver con la distribución del poder, que no tiene a los individuos, sino a los grupos, como protagonistas de la vida pública. Transformaciones subsecuentes refieren a las derivadas en los poderes ocultos (doble Estado) y a la aparición inevitable de la llamada *tragedia de los comunes*. Por todo ello, si el prototipo de sociedad fue en los albores del Nuevo Régimen con-céntrica (la voluntad general como centro del poder), ahora es ex-céntrica, y no tiene un solo centro de poder, sino muchos.³

De la primera transformación (es decir, repartición del poder dentro de una pluralidad de fuerzas sociales) deriva la segunda, referente a la representación en el poder. El Estado constitucional moderno opera a través de la representación de la sociedad civil en el gobierno. Hay que anotar que la representación no es de los intereses, sino de los bienes (esto es, derechos humanos);⁴ por tanto, el mandato otorgado a los representantes no puede ser obligatorio al tratarse de una representación moral (a la vez que política), y como cualquier acto moral, para que sea efectivo debe ser voluntario. La razón histórica se remonta a la Asamblea Constituyente francesa de 1791, la cual estableció que una vez elegido el príncipe-gobernante, éste se convertía en el representante de la voluntad general, y no más representante del grupo de sus electores. En cuanto tal, no estaba obligado por ningún grupo particular ni ante él (ni siquiera el de sus votantes), sino ante y por todos los suscritos al contrato social. Este cumplimiento frente a sus no partidarios (donde no media interés ni adeudo) es por fuerza moral y resultado del pacto libre y soberano. En el Antiguo Régimen, el mando libre era prerrogativa del rey, porque constituía el poder soberano sin sujeción a la ley o a la voluntad popular. Después de la Revolución francesa, esta soberanía fue transferida a la Asamblea Popular para representar a la sociedad o nación entera a través de las leyes. Ciertamente, siempre ha

³ *Ibidem*, pp. 769 y ss.

⁴ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793; *cf.* Hösle, Vittorio, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

existido la tentación de sustituir la representación de la voluntad general por la de los intereses de grupo, sin haber muchas veces una clara diferencia entre unos y otros. Si se ha propuesto a la cámara baja como los auténticos representantes de la sociedad, esto no impide que la disciplina de partido imponga sus intereses a los dirigentes en funciones.

La tendencia actual en México se inclina a la representación de grupos, lo que ha dado lugar a un sistema denominado *corporativismo*. En este sistema corporativo, el gobierno representa los intereses nacionales únicamente interviniendo para dar cuenta del respeto de los acuerdos, o sea, en calidad de árbitro o mediador entre las partes, pero sin imponerse a los diversos grupos. Ciertamente, en algún momento de la historia del PRI se vio a la sociedad corporativa como la solución a los problemas sociales, porque se tenía por más viable el acuerdo entre grandes organizaciones que entre los múltiples individuos. Y claro está que el gobierno corporativo nada tiene que ver con la representación del bien común, y sí con la representación de intereses de grupo.

Esto contradice el principio fundamental del pensamiento constitucional, que ha sido el respeto del individuo, su libertad y su dignidad humana. La finalidad del Estado constitucional es —según Rousseau— la mediación entre gobernantes y gobernados, es decir, entre quienes hacen la ley (y la hacen valer) y quienes tienen que obedecerla, con el fin de anular el uso de la fuerza represiva y lograr una sociedad unida y justa. Pero si hoy día, debido a la cantidad y pluralidad de cosmovisiones, únicamente es factible unir las voluntades individuales en grupos, para luego sondear los dominantes y elegir a uno sobre los otros, entonces, en el Estado constitucional actual, la gobernabilidad implica la renuncia (total o parcial) al principio de libertad y respeto del individuo, y ceder el gobierno a las elites y oligarquías. Esto, para muchos, mengua los derechos humanos y los convierte en testigos de la buena voluntad ¡y nada más!

Por ello, surge la pregunta ¿qué subsiste en el actual régimen para diferenciarse del antiguo? Porque parecería que es trivial

la cuestión de si el poder es de pocos o muchos o si se ejerce ascendente o descendentemente o si el Estado logra o no eliminar los grupos oligárquicos y ocupa todos los espacios en los que se ejerce el poder. Como respuesta y solución a ello, se han propuesto dos caminos: uno delineado por el alemán J. A. Schumpeter,⁵ quien consideró que si no es posible que gobiernen todos sino sólo los grupos más eficaces y astutos, entonces, el problema no es eliminarlos, sino, por el contrario, permitir la presencia de muchos que compitieran entre sí en la conquista del poder vía voto popular. De esta forma, la presencia de grupos en el poder no será del todo preocupante, porque no anula enteramente al Estado constitucional y la participación de sus miembros, y aunque subsistan, habrá aquellos con más apoyo popular que otros, distinguiéndose así los que se imponen de los que se proponen.

La otra respuesta o solución propuesta es la delineada por la tecnología, es decir, la utopía de la tecnocracia directa, donde cualquiera puede hacer llegar su voto sobre cualquier tema, directa e inmediatamente (y sin representación de grupo alguno). Lo que ciertamente zanja el problema de la representatividad (por lo menos al momento de manifestar opiniones), pero no la conciliación de opiniones disidentes y el exceso de participación ciudadana; porque, debido a la creciente cantidad de temas relevantes, se le exigiría a cada ciudadano emitir su voto continuamente, lo que tendría como consecuencia la apatía ciudadana, y nada más peligroso para la política que el exceso de política.⁶

En la historia, Maquiavelo justificaba en el siglo XV la existencia de poderes ocultos con base en la razón de Estado; porque el príncipe debe conservar el orden y poder a cualquier precio, y esto supone valerse de los poderes ocultos para actuar con sigilo y no causar escándalo entre los ciudadanos. Sin embargo, Kant, en el siglo XVIII, lo contradijo en su texto *La paz perpetua: acciones que atañen a todos hombres y que se mantienen ocultas, son injustas*. Hoy

⁵ Schumpeter, Joseph Alois, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, UTB Verlag, Tübingen/Basel 1943, p. 431.

⁶ Hösle, Vittorio, *op. cit.*, pp. 769 y ss.

día los poderes ocultos (o el corporativismo y la partidocracia) constituyen el problema del llamado —según Alan Wolfe— *doble Estado*, y el Estado constitucional tiene la encomienda de eliminar a todos los poderes ocultos (como grupos de empresarios, mafias, logias, servicios secretos y de seguridad privados). Y, ciertamente, del siglo XV a nuestros tiempos, donde el poder de la tecnología de espionaje es prácticamente ilimitado, se hace forzoso rectificar a Maquiavelo y controlar a todos los poderes paralelos al del Estado.

Proponer a un grupo de controladores plantearía la pregunta sobre quién controla a los controladores; y si no es posible detener la regresión al infinito, entonces, la gobernabilidad, entendida como *gobierno visible*, está perdida, y en lugar del control del poder por la ley y los ciudadanos habrá el control de éstos por el poder o poderes ocultos.

Los problemas de distribución y representación del poder se deben a la complejidad actual de las sociedades, problemas que no fueron previstos en la declaración original de los derechos humanos. Con “complejidad actual de las sociedades” se entiende las transformaciones sociales, verificadas en la segunda mitad del siglo XX a la fecha, como el aumento de la población y de la inevitable administración pública, que trajeron consigo la especialización de los grupos en el poder, los llamados “tecnócratas”. Obviamente, los tecnócratas se encuentran opuestos al ciudadano común, si bien el principio constitucional reza que cualquiera puede gobernar. La especialización desmiente este principio en vista de la complejidad de los problemas económicos, jurídicos y sociales, como el combate a la inflación, la consecución del pleno empleo y/o la justa distribución de la riqueza. Resolver estos problemas precisa de conocimientos profundos que no posee el hombre medio, así como de un enorme aparato burocrático, que aumenta la carga administrativa y el ejercicio del poder vertical.

Sin embargo, la especialización no explica cabalmente todas las dificultades si no se toma en cuenta el efecto paradójico

de los derechos humanos, a saber: el respeto irrestricto al individuo (incluida la satisfacción expedita de sus demandas variopintas) y la “sobrecarga” al Estado expresada en la tragedia de los comunes.

Por un lado, aparece el problema de que los derechos deben ser satisfechos todos, rápida y adecuadamente. Por otro lado, el aumento de los derechos ciudadanos (anclados en la dignidad humana de cada individuo) es inversamente proporcional a la capacidad del Estado para hacerlos efectivos (otra vez: todos y de manera rápida y efectiva). Ésta es la llamada *tragedia de los comunes*, que manifiesta de manera patente el fracaso del constitucionalismo aspiracional (y del Estado constitucional liberal) y trae inevitablemente consigo el descontento social y el uso de la fuerza como instrumento para mantener la paz y el orden. La *tragedia de los comunes* plantea un hiato entre las exigencias por parte de la población y los recursos limitados del Estado.⁷

Éstos son problemas estructurales de todo sistema constitucional liberal cuya existencia depende de la garantía de las libertades individuales (de expresión, de reunión, de asociación, etcétera), ya que a través del ejercicio de estas libertades tiene lugar la comunicación entre gobernados y gobernantes. A esta incapacidad de satisfacer las demandas sociales se le llama “sobrecarga”, y conlleva a la toma de decisiones drásticas, como la de ofrecer alternativas excluyentes, es decir, esto o lo otro, pero no ambas y/o no para todos. De donde surge el dilema entre autocracia y democracia: en la primera se reprimen las demandas y, por lo mismo, se responde fácilmente a las existentes; mientras que en la segunda se liberan las demandas, pero sin la capacidad de respuesta a todas.

¿Cómo apaciguar los ánimos de los ciudadanos insatisfechos debido al juego en el gobierno de intereses subrepticios (de grupos políticos y otros poderes ocultos), la divergencia entre ignorancia y decisiones altamente especializadas y la inevitable *trage-*

⁷ Esto se expondrá en detalle más adelante.

día de los comunes? O bien se cancelan los derechos o se exige la mesura y la autocontinencia.

Si no se contempla la opción primera, la segunda precisa de la educación cívica. Y nunca estará de más hablar sobre el tema de la educación cívica versus instrucción, información versus propaganda, medios de comunicación versus medios de manipulación, porque ¿quién dudaría que la transformación de un súbdito en ciudadano opera a través de la educación a ciudadano empático, activo, comprometido? Ser un ciudadano empático es la esencia del compromiso del hombre educado para la vida pública. Así lo expresó Montesquieu, quien afirmó que el ciudadano virtuoso es aquel que ama los asuntos públicos (*res-publica*).

Sin embargo, como indicó J. S. Mill en su libro *Consideraciones sobre la democracia representativa*, existen irremediabilmente dos tipos de ciudadanos: los empáticos y los apáticos. Obviamente, los gobernantes prefieren a los segundos, por ser más dóciles, aunque el Estado social precisa de los primeros. Por ello, J. S. Mill propuso que para evitar la tiranía de la mayoría zafia era menester ampliar el sufragio al parejo de la educación, y así reducir la influencia de las masas apáticas o indiferentes.

Se ha querido mitigar esta abulia con la educación, sin ignorar que hay una educación o cultura de los siervos y una educación o cultura de los ciudadanos empáticos: con la primera se refiere a la abulia y/o clientelismo electoral, y con la segunda, a los ciudadanos comprometidos que articulan sus demandas al parejo de la toma de decisiones. Porque, ciertamente, la constante en los Estados constitucionales consolidados es la apatía política que involucra al 50% de quienes tienen derecho al voto. Los teóricos de la política han tenido que reconocer que la renuncia a los derechos ciudadanos es fruto de la deficiente educación ciudadana, si bien no hay explicación satisfactoria en países con altos índices de educación. Se aduce que en estas sociedades liberales e individualistas se educa al ciudadano a utilizar sus derechos para su propio beneficio, y nada más; para el voto de intercambio, el voto de clientela (apoyo político versus favores

personales), para así disminuir el voto de opinión, el voto convencido y comprometido.

No cabe duda de que se puede controlar al poder si se dispone de libertad; por ello, el desarrollo del Estado constitucional debe operar en la transición del Estado político al Estado social; o sea, no sólo garantizando el voto universal, sino, además, abriendo espacios para la deliberación en los llamados *espacios no políticos*, como la familia, las escuelas y organizaciones deportivas, los centros artísticos-culturales, las actividades de tiempo libre, los hospitales y casas de salud (derechos del enfermo), etcétera. Porque, como se ha dicho, el Estado constitucional se legitima al respetar la libertad del individuo, al considerarlo como ciudadano, no como trabajador, fuerza represora, súbdito sumiso, sino sujeto pleno de derechos políticos, libre e igual a todos. El problema, ahora como antaño (es decir, en tiempo del inglés John Locke), se enuncia así: ¿cuánta libertad se le puede conceder al individuo? Y no cabe duda de que el ejercicio de la libertad implica, además de opciones de participación, de educación (responsabilidad). Si por un lado el corporativismo, las mafias y la partidocracia pueden eliminar la primera condición, por otro, la propaganda y la cultura de masas pueden suplantar a la segunda.

En el presente trabajo se analizará sobre todo la manera como la propaganda y la cultura de masas afectan o suplantán a la educación, porque una de las formas más sofisticadas es aquella que tiene lugar a través del uso de la cultura de masas y propaganda, de los medios de comunicación y educación, con el fin de tener un ciudadano sumiso y pasivo, desinformado y mal educado o amaestrado.

La era moderna ha significado la conquista de la individualidad, emancipación tecnológica de tiempo/espacio, del trabajo y... de la comunidad. Si bien hoy día no subsiste la modernidad exactamente en estos términos, tampoco se han abandonado del todo sus nociones fundamentales, ya que han sido resignificadas a la luz de las transformaciones de la cultura del consumo, que ha establecido la asociación entre consumismo y felicidad, intro-

duciendo con ello el anunciado *imperio de lo efímero*,⁸ era del vacío⁹ o —como lo llamó Zygmunt Bauman— la *condición líquida de la modernidad*.¹⁰

¿En qué consiste el desafío de esta *cultura del consumo*? En que nos hemos convertido en habitantes de un mundo sobresaturado de información, que cambia de instante a instante y nos acostumbra a la educación instantánea de la misma forma que nos ha acostumbrado a la comida rápida. Nadie niega que siempre ha habido cambios; pero ahora se han acelerado, revelando la naturaleza errática y esencialmente prescindible de las cosas, de las personas y de los conocimientos. Sobre todo, porque el consumismo actual no se mide ya por la capacidad de acumular, sino por la capacidad de desechar. Dentro de esta lógica, la acumulación de conocimiento genera desconfianza, y el aprendizaje se convierte en una búsqueda interminable de conocimientos desechables, siempre amenazados de perder pertinencia una vez que se les ha alcanzado.

Si el lema del mercado ordena consumir y desechar, entonces, el conocimiento como mercancía pierde rápidamente valor de uso, y debe ser reemplazado por nuevas versiones mejoradas. De ahí el nuevo lema pedagógico “aprender a desaprender” para no resistirse al cambio. Esta educación desechable prescinde del aprendizaje a largo plazo y busca más bien proporcionar asesoramiento en momentos oportunos, que sirvan para desarrollar capacidades adaptativas, recomendadas por el neodarwinismo, lamentando tanto la obligación de leer textos clásicos del pasado como de documentos académicos que no sigan la divisa “útese sólo una vez”.

⁸ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 220.

⁹ Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 324.

¹⁰ Bauman reflexiona en un pequeño libro titulado *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, sobre la modernidad líquida y sus implicaciones para la educación y el conocimiento. Cfr. Bauman, Zygmunt, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 48.

Otro lema del mercado dice: *todo producto con valor de cambio debe estar listo para el inmediato consumo*. Esta exigencia, que aqueja a todos los productos del mercado, afecta a la educación, entendida como mercancía, la aleja de ser concebida como un proceso para toda la vida y devenga un producto de consumo rápido, que se consigue completo y terminado. Mientras en el pasado se esperaba que el conocimiento fuera duradero, y en consecuencia acumulable, hoy día se espera que los conocimientos sirvan un corto tiempo y luego sean desechados. Por ello, el conocimiento como mercancía descarta modelos conceptuales maduros y alimenta el engaño de suponer que los datos recientes son conocimientos oportunos, que la ocurrencia sustituye a la experiencia y que una medida correctiva equivale a un proceso educativo.

Frente a esta realidad líquida, los conceptos de análisis más importantes para el tema de la educación son tres: la idea del conocimiento como mercancía, la irrupción masiva de información y, sobre todo, la aceleración del tiempo (es decir, valor del instante contra procesos a largo plazo). A partir de ellos, se plantea la pregunta: ¿cómo es que la educación y el conocimiento sobreviven hoy día sin referencias axiológicas, sociales y normativas, propias del contexto histórico que les dio vida? La respuesta discurre a través de las relaciones entre educación y cultura, asumiendo que la educación es el recurso natural de transmisión de la cultura, y que la *modernidad líquida* ha transformado las condiciones de vida y convivencia al acelerar el cambio, al desaparecer los valores y compromisos permanentes y al suprimir los marcos cognitivos sólidos. Por ello, el reto será re-pensar el proceso educativo teniendo en cuenta que el ideal universal y perenne de los derechos humanos se ha convertido en un quebranto para las nuevas generaciones. Porque, en el pasado, los fundamentos de la educación fueron el valor perenne del conocimiento y la obligación de resguardarlos en la memoria.

Actualmente, ambos están socavados por el *síndrome de la impaciencia*. Autores como Z. Bauman lo explican desde el gusto por la comida rápida de la siguiente manera: “La avidez por la

comida rápida se cifra en el empeño de eliminar la espera, en reducir el lapso de tiempo entre la insinuación del apetito y el acto de consumir..., consecuencia de las abundantes oportunidades de consumo”.¹¹

Estas “abundantes oportunidades de consumo” han tenido por efecto el *síndrome de la impaciencia*.¹² Para los aquejados por este mal, la espera es cada vez más una circunstancia intolerable, que ha dado paso a la manía de acelerar el tiempo, al grado de considerar toda dilación o espera como un estigma de inferioridad social, y la rapidez, como emblema de privilegio social. Así es como actualmente se mide el ascenso en el escalafón social, a través de la creciente habilidad para obtener lo que se quiere, ahora mismo y sin demora.¹³ Debido al prurito de maximizar las utilidades, el tiempo ha llegado a fragmentarse en unidades cada vez más reducidas, para de esta manera emplearlo en múltiples actividades simultáneas.

Todo esto tiene que ver obviamente con la educación, porque si la unidad de medida es el tiempo fragmentado por la impaciencia, con el fin de optimar el consumo, hay una creciente tendencia a considerar la educación más como un producto terminado, como una mercancía lista para el consumo, antes que como un proceso de largo aliento. A la educación considerada como producto de consumo inmediato se contraponen la visión de la educación como un proceso siempre en permanente expansión, cuyo mejor ejemplo es la filosofía, entendida como amor a la búsqueda continua del conocimiento.¹⁴

La educación en los albores de la modernidad asumía dos principios: 1) el compromiso social (a través del contrato social), y 2) la visión del conocimiento como algo perdurable, a atesorar

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹² *Ibidem*, p. 21.

¹³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴ Aunque hoy día, cualquiera que absuelve un diplomado o posgrado en filosofía cree ser filósofo consumado, sin haber pasado sus manos por los libros de los pensadores clásicos.

siempre. En la *modernidad líquida*, por el contrario, toda permanencia y durabilidad ha perdido encanto, ya que el ritmo de vida contemporáneo está dictado por el consumo rápido y constante, que niega la invariabilidad o solidez de las prácticas, vínculos y valores. Hoy día las cosas más valiosas envejecen rápido, y se espera que incluso las costumbres más profundas sean acomodaticias.

En este contexto, la educación y el conocimiento se han adaptado al uso y desuso instantáneo, a la re-significación de su sentido, o sea, al encogimiento del lapso de vida de la educación y conocimiento a la manera como se trata una mercancía creada para ser utilizada una sola vez. Desde esta perspectiva, el conocimiento del mundo actual parece más un artefacto proyectado para olvidar que un instrumento para entender y memorizar,¹⁵ que promueve la sospecha sobre la experiencia acumulada al elegir al rendimiento inmediato como valor del aprendizaje.¹⁶

Esto lleva a reconsiderar el valor de la memoria como algo inútil o potencialmente inhabilitante. Aunque en la actualidad se almacena en chips la información que antes solía memorizarse, la pregunta por el sentido de la memoria no refiere a una cuestión tecnológica, sino a la validez del conocimiento, su perdurabilidad y pertinencia. La pregunta también apunta a la esencia de la educación y el aprendizaje, entendidos como métodos para inculcar y retener conocimiento y valores inquebrantables, que sirvan para edificar lealtades y compromisos duraderos. En el contexto de la sociedad de consumo, el conocimiento-mercancía ha disuelto progresivamente los mecanismos de clasificación y ordenamiento de temas y autoridades relevantes, y se ha convertido en una masa caótica sin diferencia de calidad o certeza.¹⁷

Como consecuencia de todo lo anterior, puede decirse que la educación de los valores fundamentales (como los derechos

¹⁵ Bauman, Zygmunt, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

humanos) nunca ha enfrentado unos retos tan grandes como lo hace en nuestros *tiempos líquidos*, que se pueden resumir en cuatro puntos: 1) éxito social desvinculado del logro educativo, 2) socialización por el consumo, 3) marcha de la sociedad a un estado de incertidumbre, y, sobre todo, 4) aceleración de los cambios o experiencia acelerada del tiempo.¹⁸

¹⁸ Tema principal de esta investigación.

CAPÍTULO PRIMERO

DIGNIDAD HUMANA E IGUALDAD, PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LOS DERECHOS HUMANOS

I. IGUALDAD HUMANA

En los tiempos presentes persiste el debate sobre si los derechos humanos poseen un valor universal o no.¹⁹ Los argumentos de los escépticos afirman que los derechos humanos responden al desarrollo exclusivo de la civilización occidental, que no toma en cuenta otros principios de la convivencia humana de otras civilizaciones del mundo. La verdad meridiana de esta afirmación se ha querido paliar diferenciando entre derechos humanos y derechos fundamentales: los primeros —se concede— son ciertamente el resultado histórico de la civilización occidental, y los segundos han “existido” siempre, y tienen validez universal, aunque no hayan sido reconocidos por todos los hombres y civilizaciones a lo largo de su historia. Los derechos humanos serían la positivización de los derechos fundamentales, y estos últimos, los derechos de todo hombre por el simple hecho de serlo.

Esta solución, sin embargo, no está libre de inconvenientes, porque si la existencia perenne de los derechos fundamentales “soluciona” el problema de la validez universal, plantea un problema ontológico de difícil solución: ¿dónde o de qué forma preexistían los derechos fundamentales? Y si los derechos “existen” desde el momento en que son conscientemente formulados (ya

¹⁹ Meier-Menzel, Heidi, “Ursachen und Folgen der Glaubwürdigkeitskrise in der Menschenrechtsfrage”, en Georg Paul *et al.*, *Humanität, Interkulturalität und Menschenrechte*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2001, pp. 137-162.

no se diga respetados), entonces la diferenciación entre derechos fundamentales y/o humanos resulta irrelevante. Además, ¿es una condición necesaria para la validez universal de los derechos humanos su existencia independiente del desarrollo histórico? ¿En qué sentido son universales los derechos humanos: debido a su origen, justificación o aplicación?

Para esbozar una respuesta, se analizará un principio necesario para su universalidad, a saber: su aplicabilidad a todos los hombres. Esta aplicabilidad depende de que todos los hombres sean considerados como iguales. El origen de los derechos humanos es indudablemente histórico; su aplicabilidad pretende ser universal, y ésta depende de su justificación. Por lo menos a partir del Nuevo Régimen se pretende asociar racionalmente igualdad con justicia (dentro del gobierno civil), y no parece *prima facie* evidente por qué la igualdad deba implicar justicia.²⁰ En las páginas siguientes se presentará el desarrollo histórico de los derechos humanos dentro de la civilización occidental, tomando como hilo conductor la concepción de la igualdad de todos los hombres, con el fin de precisar su alcance y validez.

II. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA

Se ha hablado mucho sobre la originalidad del orden democrático heleno, que consideraba a todos los hombres como iguales. Y ha habido muchos intentos de explicarlo, en un mundo donde nada era más ajeno a la mentalidad de la época que la consideración de todos los hombres como iguales.²¹ Por ello, mucho debe Occidente a los griegos en materia de cultura política, además de la concepción de los hombres como iguales, la diferenciación entre los distintos sistemas políticos y su caracterización.

²⁰ Krebs, Angelika (ed.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2000, pp. 7 y ss.

²¹ Funke, Peter, *Athen in klassischer Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, p. 8.

El mayor logro político de los griegos fue la filosofía política; exactamente su preocupación por la aplicación de la ética a la vida del Estado. Lo que caracterizó a los griegos políticamente hablando fue la fundación de ciudades Estado y no la de una nación helena.²² Las ciudades Estado estaban constituidas desde el siglo VIII; la Biblia y otros escritos de Mesopotamia atestiguan su existencia antes de los griegos. No obstante, hay una característica netamente griega, a saber: el derecho de los πολίτης (es decir, de los ciudadanos) a discutir asuntos de Estado una vez conformada una εκκλησία (asamblea o comunidad). Esta ciudad Estado podía estar constituida por pequeñas comunidades, pero dominadas todas por una gran ciudad. En muchas ciudades Estado, la monarquía era la regla de gobierno, pero a partir de la gran expansión, en el siglo VIII a. C., las actividades mercantiles produjeron profundos cambios en la sociedad y en la política, haciendo aumentar el poder de la aristocracia y el derrocamiento de los reyes.

En la costa de Asia Menor (en las islas jónicas), en la Grecia continental de la península helena y en Sicilia, no fue raro el cambio de poder a través del uso de la violencia. El resultado muchas veces fue la aparición de dictaduras y tiranos, en parte porque los intereses de los comerciantes más ricos se impusieron a los del resto.²³

En Jonia, a partir del siglo VIII, se fundaron las primeras ciudades Estado más ricas y poderosas. De entre ellas, la ciudad Estado más esplendorosa fue Mileto, aunque no puede soslayarse a Samos o a Halicarnaso. Por la *Odisea* de Homero²⁴ se conserva una descripción de la monarquía que regía en el mundo heleno más próspero. Allí se dice, por ejemplo, que el rey Ulises de Ítaca y el rey Alcínoo llegaron al poder por sucesión hereditaria, y se puede entrever que “rey” significaba veneración a los jefes de las

²² *Ibidem*, p. 14.

²³ *Idem*.

²⁴ Patzek, Barbara, *Homer und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 2003, pp. 68 y ss.

distintas γένοι (es decir, raza, familia, linaje), por lo regular los más ancianos, debido a sus funciones de juez (que dirimían las diferencias entre sus vasallos), de sacerdote o jefe supremo del culto religioso y de jefe militar que acaudillaba los ejércitos en tiempos de guerra. Estos reyes, incluido el Agameón de la *Iliada*, están muy lejos de ser monarcas absolutos como en el siglo XVI d. C., porque, por ejemplo, las decisiones no se tomaban si no era con la avenencia de los ancianos o jefes familiares. Tampoco constituían un régimen democrático, porque debían consultar a la asamblea de ciudadanos, integrada por un pequeño grupo de privilegiados.

A partir del siglo VIII se operan en el mundo heleno una serie de cambios tanto en la sociedad como en la política, resultado de las transformaciones económicas y mercantiles de las ciudades Estado. En los primeros tiempos, en la época de Homero, los únicos comerciantes mencionados son los fenicios, y la economía helena se constreñía a la “supervivencia”, y el mercadeo a gran escala quedaba fuera de sus expectativas.²⁵ Esto se modificó a partir del siglo VIII, cuando el desarrollo artesanal y la producción de vasijas permitieron su exportación y venta. Esta especialización artesanal tuvo lugar gracias a una división del trabajo y a la creación de una casta de artesanos especializados, productores de bienes de mayor calidad. Esto no niega que el cambio hacia el comercio también lo constituyera la comercialización de productos agrícolas.²⁶

Debido a todos los cambios introducidos por las reformas económicas y sociales, los gobernantes se vieron en la necesidad de legislar y de crear nuevas instituciones. El siglo VII fue el siglo de legisladores como Carondas y Zaleuco.²⁷ Lo que sabemos sobre ellos se lo debemos a Aristóteles. Él nos informa que la preocupación política era la de conservar el orden y la

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ Lotze, Detlef, *Griechische Geschichte: Von den Anfängen bis zum Hellenismus*, München, C. H. Beck Verlag, 1999, p. 50.

estabilidad, lo que en griego se conocía con el nombre de *eunomia* (es decir, buen orden). Políticamente hablando, estos cambios tuvieron como consecuencia el sustituir las monarquías por regímenes aristocráticos, donde los jefes de familia (o γένοι) gobernaban bajo la forma de un consejo. Allí donde se mantuvo la monarquía, la función de autoridad religiosa y caudillo de las fuerzas armadas siguió reservada al rey; sin embargo, la mayoría de las veces el rey estaba sometido a elección periódica y limitada.²⁸

Si bien el desarrollo económico de finales del siglo VII fue responsable de que las clases de comerciantes y artesanos quisieran detentar el poder, en las últimas décadas del siglo VII el poder político revistió la apariencia de la tiranía. Lo que caracterizó a la tiranía fue la toma ilegítima del poder y su ejercicio exclusivo por una sola persona. Mileto, Samos, Corinto, Megara, Sición y Atenas presentaron esta forma de gobierno. En los siglos VI y V todas las ciudades Estado griegas habían pasado este tipo de gobierno, y alcanzaron un enorme auge con respecto a sus vecinos.

Si se centra el análisis de las ciudades Estado en Esparta²⁹ y Atenas, se comprenderá la cultura militar espartana que contribuyó a su predominio en el Peloponeso y al sur de la península helénica. Si bien Esparta fue un Estado agrícola más que comercial, la cultura militar era la más importante entre sus ciudadanos, que incluía tanto a mujeres como a hombres. Esta cultura militar tuvo el alto precio de no favorecer el desarrollo de las artes y las ciencias. La razón de tal obcecación militar se explica no tanto por el predominio y defensa de los intereses de una clase social como por la amenaza persa.

Por otro lado, Atenas alcanzó su apogeo político en el siglo V a. C. Éste fue el tiempo también de las guerras contra Persia³⁰ y

²⁸ Funke, Peter, *op. cit.*, p. 69.

²⁹ Baltrusch, Ernst, *Sparta. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München, C. H. Beck Verlag, 1999, p. 20.

³⁰ Burckhardt, Leonhard, *Militärsgeschichte der Antike*, München, C. H. Beck Verlag, 2000, p. 22.

de la toma de responsabilidades políticas del pueblo ateniense a través del debilitamiento del consejo de ancianos aristocráticos, que culminó con la democracia ateniense.

La pregunta recurrente sobre cómo logró el pueblo ateniense ganar para sí derechos políticos la responden algunos refiriendo a las amenazas de guerra del imperio persa y la importancia que ganaron los ciudadanos ordinarios y vulgares en la defensa de la ciudad Estado.³¹ La insistencia de por qué esto sólo ocurrió allí, en Atenas, no se ha respondido satisfactoriamente hasta nuestros días, si bien se puede agregar en pocas palabras que la piedra angular para el surgimiento de este orden político la colocó Dracon (siglo VII a. C.) con la codificación de las leyes, gracias a las cuales se imponía la autoridad del Estado en materia pública sobre los distintos clanes familiares, con el fin de reducir su poder y privilegios. Con ello, Dracon propició las reformas económicas y sociales de Solón (siglo VI a. C.), así como las de Clístenes de Atenas (siglo VI a. C.), que permitirían el surgimiento de la democracia ateniense en tiempos de Pericles (siglo V a. C.). Entonces, otros motivos para la creación de la democracia fueron los conflictos entre los notables mismos y entre ellos y los gobernantes. Como en las principales ciudades Estado regía el derecho consuetudinario, los conflictos se resolvían a través de los jefes de clanes, con apoyo en su propio linaje y prosapia, sin la posibilidad de evitar que cada cual interviniera a su favor. Por ello, se buscó desarrollar una estrategia legal que resolviera los conflictos sin que una parte tuviera ventaja sobre la otra, y se vio en la necesidad, primero, de codificar las normas sociales y, segundo, de arrebatarles el poder a los notables para aplicarlas a favor de la mayoría. El nuevo poder encargado de ello estaría por encima de los privilegios particulares y trataría a todos como iguales.³² Un grupo de quinientos ciudadanos gobernaban la ciudad, y en los tribunales estaban presentes representantes del pueblo. Estas

³¹ *Idem.*

³² Funke, Peter, *op. cit.*, p. 50.

asambleas y tribunales llegaron a constituir con el tiempo una especie de Poder Legislativo.

La elección de los funcionarios se realizaba echando suertes, no por elección, si bien los puestos militares sí eran conferidos por medio de elección,³³ debido al necesario conocimiento de estrategias de combate. La democracia también sirvió para que muchos se interesaran en su educación política, en reflexionar sobre el Estado, la moral y la oratoria. Fue entonces cuando aparecieron los sofistas, queriendo satisfacer este deseo de saber político, moral y oratorio. Aunque pronto degeneraron sus enseñanzas en juego de palabras,³⁴ los sofistas ayudaron enormemente al desarrollo intelectual de los griegos. Éstos no sólo se interesaron por la política, sino que además pusieron los fundamentos para el estudio de la retórica y la lógica, aclarando el uso del lenguaje y precisando el sentido de las palabras.³⁵

La democracia se circunscribió a un pequeño número de personas. La primera condición para ocupar algún cargo público era ser propietario; la segunda, la libertad (haber nacido libre y nunca haber sido esclavo). La democracia no era para cualquiera, sólo los nacidos libres y acaudalados podían aspirar a gobernar. De esta forma, puede considerarse a la libertad y a la propiedad como determinantes de la ciudadanía griega. Con el advenimiento de la democracia se consignó la primera propuesta sobre la igualdad de todos los hombres, que constituía la dignidad ciudadana. La igualdad se entendió como la capacidad de sus habitantes a participar en el gobierno y contar con el respeto de sus derechos políticos. Sin embargo, dentro de las primeras ciudades Estado, la igualdad pertenecía solamente a los habitantes varones

³³ Pericles fue elegido *strategos* en 461 a. C., y, por su repetida reelección, llegó a convertirse en el dictador de Atenas durante treinta años. Pericles guió los destinos de Atenas en el periodo posterior a las guerras persas, y fue también preceptor de las artes.

³⁴ Platón, *Georgias*, por ejemplo, 452e, 463b, 465a, 480c.

³⁵ Kranz, Walter, *Die griechische Philosophie*, Köln, Prokland Verlag, 1997, p. 95.

(libres y propietarios) de la *polis*, lo que es insuficiente para hablar de derechos humanos, y solamente permite hablar de derechos civiles, aunque no se niega que sus principios favorecieron el desarrollo posterior de los derechos universales. Estos principios eran tres, a saber: *isonomía* (igualdad ante la ley), *isogoría* (igualdad para hacer uso de la libertad de expresión), *isotimia* (igualdad para hacer uso de la autoridad).³⁶

La democracia ateniense asignaba a cada hombre su lugar dentro de la sociedad, creando la imagen de una unidad y armonía pese a las diferencias de sus miembros, y fundamentando este orden en la naturaleza misma de los hombres. Ésta fue una estrategia rudimentaria y primitiva para proveer de basamento firme a las normas sociales y escapar a las arbitrariedades de las costumbres o veleidades de la fuerza y sed de venganza.

Desde el siglo V a. C., los sofistas enseñaban que el derecho natural era superior al derecho positivo vigente. Aristóteles³⁷ refiere que el sofista eleático Alcidas pensaba que la ley regía sobre todos los hombres por igual, sin sentenciar a unos a dominar sobre otros. En contraposición, el mismo Aristóteles consideraba que había hombres libres y esclavos, reconocibles por su naturaleza respectiva.

Esta es también la ley general, que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un

³⁶ Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas. Grecia y el mundo helenístico*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 24-39.

³⁷ Aristóteles resume su doctrina en este testimonio: “la ley, dicen, es la única que establece diferencia entre el esclavo y el hombre libre; pero la naturaleza hace a todos iguales. Luego, la esclavitud es una injusticia, dado que es el resultado de la violencia”, en Aristóteles, *Política*, 1406a 18.

señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro, es el no poder llegar a comprender la razón, sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.³⁸

Para él, el derecho natural era una pieza esencial de la unidad política,³⁹ independiente de las leyes griegas escritas, y debía entenderse como el orden legal de la *polis* en estado general o puro.⁴⁰ Por ello, había que diferenciar dos tipos de igualdad: la igualdad formal, según la naturaleza humana universal, y la igualdad real, referente a las diferentes capacidades efectivas de los seres humanos. Esta diferencia fue superada por los estoicos⁴¹ a través de las ideas de su fundador, Zenón de Citio, defensor del pensamiento de una racionalidad única. Los estoicos aceptaban la participación de todos los hombres en esta racionalidad universal, el *logos*, y derivaban de allí la igualdad de todos los hom-

³⁸ Aristóteles, *Política*, lib. I, cap. II, 1254b. Cfr. lib. II, 1280a, 1282b, 1283a.

³⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro V, cap. VII, 1134b.

⁴⁰ Aristóteles, *Retórica*, libro I, cap. XIII, 1373b. En este pasaje, Aristóteles alude a la discusión entre ley particular y ley común formulada en la *Antígona* de Sófocles. La primera es la ley relativa a cada pueblo, y la segunda es reconocida como universal.

⁴¹ Forschner, Maximilian, *Über das Glück des Menschen*, Aristóteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

bres. El estoicismo sería la filosofía predominante en la cultura romana.

El esplendor de la cultura griega tuvo lugar después de las guerras médicas, a pesar de que la unidad entre los griegos, producto de las batallas contra los persas, no haya sido duradera. Durante treinta años, Atenas dominó la mitad norte de la península en lo que se conoce como *confederación de Delos*. Después, Esparta desafió la hegemonía ateniense y guerreó contra los griegos de Atenas en lo que se conoce como guerra del Peloponeso (431-404 a. C.). Nunca hubo unidad política, y cuando Macedonia encabezó las guerras de conquista (con Alejandro Magno⁴² a la cabeza) comenzó la decadencia de las ciudades Estado, logrando la expansión griega a lo largo y ancho del Mediterráneo hasta fundirse con otras culturas y desaparecer.

III. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ROMA

La civilización romana se desarrolló en la región central del Mediterráneo y englobó toda la parte sur de Europa y el norte de África. Geográficamente, el Mediterráneo constituye una unidad de clima, alimentos, vías de comunicación y características raciales de sus pueblos.⁴³ En tres puntos geográficos se tocan África y Europa: estrecho de Gibraltar, Sicilia y Chipre, que favorecen el intercambio de todo tipo y propician la primera unidad cultural en la antigüedad.⁴⁴

La presencia de la cultura griega es evidente en la sociedad romana. La fusión de ambas adoptó el nombre de “cultura grecorromana”, fundamento de la civilización occidental. Se ha dicho que los romanos fueron más diestros que los griegos, porque llevaron de forma más eficaz su cultura a otros pueblos; sin em-

⁴² Gehrke, Hans-Joachim, *Alexander der Grosse*, München, C. H. Beck Verlag, 1996, pp. 30 y ss.

⁴³ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Spätantike*, München, C. H. Beck Verlag, 1995, pp. 7-21.

⁴⁴ Grimal, Pierre, *El Imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 7 y ss.

bargo, culturalmente hablando, la única razón para esta afirmación es el reconocimiento del derecho como aporte de la cultura romana.

La península italiana fue la cuna del desarrollo de la cultura romana; tres pueblos contribuyeron al desarrollo de esta cultura: itálicos (2,000 años a. C.), etruscos (1,000 años a. C.) y griegos (sur de Italia y Sicilia).⁴⁵ Los dos últimos estaban más desarrollados que el primero, y sin embargo fueron los itálicos los que dominaron a los dos últimos. Otro pueblo que floreció junto con los romanos fue el cartaginés, descendientes de los fenicios y señores por algún tiempo de la parte norte de África, Sicilia, Cerdeña y Córcega.

En la llanura del Lacio, al sureste del Tíber y sobre la colina del Palatino, que dominaba los valles, se estableció este pueblo itálico, conocido también como latino. Cuando los etruscos invadieron a los latinos, los replegaron en una región que llegó a ser conocida como Roma. Los romanos (o latinos) aprendieron mucho de sus conquistadores etruscos, así como de los griegos, con los que tuvieron contacto comercial. De ellos tomaron la moneda, las medidas de longitud y peso, el estilo artesanal y las formas arquitectónicas. Y aunque conservaron su propia lengua, tomaron de los griegos su alfabeto.⁴⁶ Otra cosa que sirvió a la asimilación de la cultura helena fue el hecho de reconocer a las divinidades griegas como expresión de las suyas propias.

IV. REPÚBLICA, MONARQUÍA, IMPERIO

Después del derrocamiento de la monarquía (500 años a. C.), los romanos maduraron ideas y prácticas políticas. Esto significa que el *consejo de los ancianos* (senado) había cobrado enorme influencia desde su origen en la figura del *paterfamilias*, quien ejercía su autoridad (*patria potestas*) sobre toda una estirpe (parientes, criados y

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 21-32.

⁴⁶ *Idem*.

todos los miembros en línea directa). Por eso, la caída de la monarquía significó para los romanos considerar a la política como *res publica*, un asunto de todos. Con esto, la soberanía (es decir, *imperio*⁴⁷) pasó al pueblo, que a su vez la confiaba a sus gobernantes.

El derrocamiento de los monarcas, y la subsecuente nueva forma de gobierno, delegó el poder en magistrados electos: dos cónsules, que ejercían el Poder Ejecutivo durante un año. En los primeros años de la República, sólo los ricos patricios detentaban los puestos públicos de cónsules, además que dominaban la asamblea que elegía a los magistrados. Las guerras hicieron que esta situación se revirtiera, y el pueblo, al hacerse indispensable, conquistara en parte el derecho a participar en la vida política. La plebe formó su propia asamblea, donde elegían a sus propios tribunos, que podían vetar las decisiones de los magistrados.⁴⁸ Cuando creció el volumen de los asuntos de la República, se añadieron otras magistraturas, y con ellas los puestos de cuestores (encargados de asuntos financieros), censores (realizaban el censo y imponían tributos), pretores (jueces que ayudaban a los cónsules en asuntos judiciales) y dictador (porque se consideró que en tiempos de contrariedad el poder debía serle conferido a una sola persona).

Alrededor del 450 a. C. se redactaron las leyes y se grabaron sobre las famosas Doce Tablas de bronce.⁴⁹ Con el tiempo, el pueblo tuvo el derecho a ocupar los cargos de censor, pretor y aun el de cónsul. También el senado, constituido por patricios, incluyó a exmagistrados, con lo cual se formó una clase o casta de nobles junto a la de los patricios terratenientes. No obstante la participación de la plebe en el gobierno, la República romana permaneció hasta el final un Estado propiamente aristocrático, porque el senado estuvo principalmente formado por nobles.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 43 y ss.

⁴⁸ Manthe, Ulrich, *Geschichte des römischen Rechts*, München, C. H. Beck Verlag, 2003, pp. 57-76.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 36-54.

V. DESARROLLO Y DESCOMPOSICIÓN DE LA REPÚBLICA

En un principio, la República romana no fue más que una pequeña ciudad Estado; pero las tribus latinas se dieron cuenta de que para su defensa era necesaria una jefatura que incluyera a sus vecinos.⁵⁰ Con esto se rompió la hegemonía etrusca y se inició la conquista de las provincias griegas del sur de Italia. La consecuencia fue que alrededor del año 275 a. C., Roma se había adueñado de la península italiana al sur del valle Po, lo que los expuso aún más a la influencia de la cultura helena.⁵¹

Cuando Roma extendió su territorio, concedió la ciudadanía a todos los miembros de los pueblos latinos (con todos sus privilegios, menos el del voto). La expansión territorial fue principalmente de naturaleza agrícola, y no fue sino hasta su contacto con los griegos del sur cuando aumentaron sus capacidades comerciales.

Con el comercio, aumentaron las obligaciones romanas de defender a sus comerciantes y comunidades aliadas frente a las amenazas de los cartagineses, dueños y señores del comercio en el Mediterráneo. Como Cartago⁵² monopolizaba el comercio marítimo, el desarrollo latino estaba supeditado a la destrucción de esta región. Se necesitaron tres guerras (de 264 a 146 a. C.), conocidas como “púnicas”,⁵³ para derrotar a Cartago. Este fue el único impedimento que en ese tiempo tuvo que enfrentar Roma para convertirse en un imperio. Con esto aprendió Roma la necesidad de oponerse a cualquier otra ciudad Estado que rivalizara con ella, para conservar su predominio en el Mediterráneo. Por eso también quemaron Corinto, al este del Mediterráneo, por haber encabezado una rebelión contra Roma.

⁵⁰ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 108-113.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Huss, Werner, *Karthago*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 50-75.

⁵³ Barceló, Pedro, *Hannibal*, München, C. H. Beck Verlag, 1998, pp. 84 y ss.

VI. GUERRAS CIVILES

Estas conquistas transformaron la vida romana al exponerlos a nuevas dificultades, como la administración de los terrenos avendidos y ocupados con provincias romanas. El senado tenía que gobernar no sólo para los latinos, sino dar instrucciones a los gobernadores (procónsules) de otras provincias, además de aumentar y distribuir el número de efectivos en el ejército para garantizar su potestad. Una consecuencia de esto fue el aumento desmedido de la riqueza y de su mala distribución, lo que tuvo por resultado el empobrecimiento de la plebe y la profunda diferencia social entre ricos y pobres. Con la riqueza llegó la corrupción y comenzaron a venderse los puestos públicos o a sobornar a aquellos que los elegían. A la hambrienta plebe se le mantenía contenta con “pan y circo”, con poca comida y espectáculos de gladiadores.

La espina dorsal del Imperio romano, y del ejército, era el sector agrícola, y precisamente ahí las cosas iban mal. Una de las razones del desabasto agrícola fueron las guerras púnicas, que habían arruinado los campos (lentamente reparados). Y aunque se importó un mejor cereal de Egipto y Sicilia, el beneficio sólo recayó sobre las enormes haciendas de ricos terratenientes (trabajadas por esclavos) sin afectar a los pequeños agricultores. Otros problemas surgieron con la expansión de las fronteras y la necesidad de resguardarlas con el ejército. El aumento del ejército significó altos costos y una organización muy elaborada, que una ciudad Estado no estaba en condiciones de solventar. El resultado de los cambios sociales, producto de la expansión colonial romana, fueron las guerras civiles, que evidenciaron la necesidad de una organización imperial. Por eso, puede decirse con verdad que el resultado de la expansión fue el fin de la República y el nacimiento del Imperio romano.⁵⁴

⁵⁴ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 39-54.

VII. REPÚBLICA E IMPERIO

El origen de la guerra civil se debió a las inconformidades de los agricultores y a que sus protestas fueron desoídas por el Senado, que defendía los intereses patricios. En el año 104 a. C. un joven granjero de nombre Cayo Mario fue elegido cónsul. Éste se había destacado como general, aunque como estadista fue un fracaso. Su reelección por sexta vez trajo consigo disturbios (100 a. C.). Su sucesor, Lucio Cornelio Sila, introdujo por la fuerza cambios legales que destruyeron la asamblea popular. Por vez primera se utilizaba la fuerza militar para lograr una acción política, y ésta fue directamente la causa de la guerra civil, en donde cada bando que obtenía una ventaja sobre sus contendientes emprendía una venganza sangrienta. Con la muerte de Cayo Mario (86 a. C.) y el retiro de Lucio Cornelio Sila (79 a. C.) terminó el primer periodo de la revolución o guerra civil.⁵⁵

La guerra civil no sólo puso en peligro a la República, sino además la seguridad exterior. Mitrídates, rey heleno, desafió al protectorado romano mientras los armenios ocupaban Siria y Judea, y los piratas cilicios, en la península de Anatolia, aterrizaraban los mares a orillas de Italia. Esto propició que los militares tomaran el poder político y que emprendieran su carrera política Pompeyo y Julio Cesar.⁵⁶ Pompeyo atacó a los helenos y aseguró las fronteras de Asia Menor hasta el río Éufrates. El problema fue que actuó por propia iniciativa, y el Senado no aprobó sus decisiones. Entonces, recurrió al cónsul Julio César (59 a. C.), quien apoyó a Pompeyo recibiendo en pago el mando militar de la Galia. La Galia transalpina estaba amenazada por los suevos germanos y los helvéticos suizos. Julio César los venció a todos llevando las fronteras del Imperio hasta el canal de La Mancha.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Jehne, Martin, *Caesar*, München, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 49-72.

VIII. SEGUNDA Y TERCERA GUERRA CIVIL

La envidia llevó a que sus oponentes convencieran a Pompeyo de atacar a César. Este último derrotó a Pompeyo, y luego se erigió dictador, iniciando un sinnúmero de reformas. En el 44 a. C., Julio César fue asesinado, y su obra como estadista perduró para siempre. La muerte de César produjo una tercera guerra civil, que no finalizó sino hasta 31 a. C.

Marco Antonio asumió el poder para hacerse de la fortuna de Julio César y asegurarse la elección a cónsul. Con su poder militar, conquistó la mitad del imperio y estableció relaciones con la reina Cleopatra de Egipto. No obstante sus éxitos militares, Marco Antonio era un usurpador, además que el mandato de Julio César había recaído en Octavio,⁵⁷ y no en Marco Antonio. Octavio no fue tenido en un principio en cuenta debido a su corta edad, pero más tarde afianzó su posición consiguiendo que algunas de las legiones de Marco Antonio pasaran a sus filas. Con ello influyó en el senado para que Roma hiciera la guerra a Egipto. Octavio ganó, pero su triunfo llevó a Roma a la tercera guerra civil. Esta guerra civil le dio a Octavio la oportunidad de reorganizar el gobierno y salvar al imperio. Octavio recibió del pueblo el título de “Augusto”, y durante su mandato (31 a. C. a 14 d. C.) reorganizó el poder y estableció un sistema de gobierno que duraría tres siglos (*pax romana*).⁵⁸ El Imperio romano se computa desde su mandato.

IX. FIN DE LA REPÚBLICA

Augusto se dio cuenta de que la gente después de la guerra civil quería la paz. También advirtió que el pueblo romano deseaba el respeto a la antigua Constitución, si bien ésta era insuficiente para

⁵⁷ Eck, Werner, *Augustus und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1998, pp. 12-18.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 99 y ss.

gobernar todo el Mediterráneo. Por eso, desarrolló una forma de gobierno que combinaba la monarquía con la república. Su forma de gobierno es conocida por “principado”, porque el mismo Augusto prefirió este título que el senado le confirió: el de príncipe o *primer ciudadano*.⁵⁹

Al mantener el senado, Augusto conservó las formas de gobierno republicanas, así como los magistrados; si bien fuera de la ciudad, los poderes del senado estaban limitados. Con esto se logró el contento del senado, y consiguió Augusto que lo eligieran para todos los puestos oficiales. Lo más importante con esto fue que el emperador tendría el dominio de las fuerzas militares y controlaría de facto el senado a través de la autoridad tribunicia, facultada para vetar las decisiones del senado. Augusto era también *pontífice máximo*, o sea, cabeza de la religión del Estado, y, por si fuera poco, la autoridad proconsular lo hizo soberano de las provincias. Esto quiere decir que Augusto nombraba a los procónsules, por lo cual cada uno de éstos era responsable ante él y ante nadie más.

Augusto compartió el poder con el senado, dejando en su mano las provincias interiores y reservando bajo la suya las provincias de las fronteras en donde el poder militar era de consideración. Con este armazón, Augusto comenzó un programa de reformas con los siguientes resultados: 1) Italia se pacificó; 2) Roma se reconstruyó bajo una nueva administración eficiente; 3) se impidió cualquier otra guerra de conquista después de la derrota en el Rin, y 4) se vigorizó la religión romana introduciendo un nuevo aspecto: el emperador como dios, porque Augusto se percató de que la devoción al Estado se había debilitado y era necesaria la lealtad de todos los romanos y de las provincias. Con esto, la veneración del pueblo a sus dioses alcanzaría a sus gobernantes.⁶⁰

Los poderes otorgados a Augusto en el momento en el que asumió el poder llegaron a ser permanentes. De tal manera que la

⁵⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 40-49.

palabra “imperio”, que significa “soberanía”, llegó a significar gobierno monárquico sobre un extenso territorio. “Emperador” adquirió su nueva connotación como único gobernante.⁶¹ Sin embargo, Augusto cometió un error, que no podía ser del todo allanado por la combinación de gobierno republicano con monárquico, a saber: el problema de la sucesión.

El primer siglo de nuestra era, excepción hecha de algunos emperadores, pasó a la historia como el siglo de los buenos emperadores. Entre ellos puede mencionarse a Trajano (98-117), que incorporó Dacia al imperio (Rumania y norte del Danubio) y hacia oriente incluyó a Armenia, Mesopotamia y Asiria. Trajano fue el primer romano nacido en una provincia romana (España). También Adriano (117-138), que construyó la muralla en Gran Bretaña e hizo ordenar el derecho romano. No puede dejar de mencionarse a Antonio Pío y Marco Aurelio (el emperador filósofo). La unidad del Imperio (y del Mediterráneo) se debió fundamentalmente a dos cosas: fuerza militar disciplinada y buenas vías de comunicación. Augusto había intentado restaurar el carácter ciudadano del ejército, pero con el paso de los años se diluyó por el aumento del número de extranjeros y mercenarios. Toda la frontera del imperio estaba vigilada por algún campamento militar. Hubo fuertes e importantes fortificaciones, como la muralla de Bretaña. Al norte, el Danubio y el Rin eran fronteras naturales con el Imperio. El ejército no sólo hacía la guerra, sino además ayudaba en el correo, en el comercio y en el transporte civil. En España, Galia y Gran Bretaña también ayudaron a la explotación de las fuentes minerales. El ejército estaba compuesto por legiones que comprendían 4,500 hombres, divididos de distintas formas; la más pequeña de ellas era la *centuria*, mandada por un centurión. El pago por el servicio en el ejército eran parcelas de tierra donde los veteranos podían establecerse y mantenerse.⁶²

⁶¹ Grimal, Pierre, *op. cit.*, pp. 43 y 203.

⁶² Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte... cit.*, pp. 103 y ss.

Por el lado político, los romanos dividieron todo su territorio en provincias, en donde había por lo menos una ciudad romana con teatros, termas, foros públicos, mercados, etcétera; es decir, las ciudades fueron centros de la civilización romana. A menudo se ha dicho que el Imperio romano era una especie de federación de provincias, parcialmente gobernadas por ellas mismas.

X. ESTOICISMO ROMANO Y DERECHOS HUMANOS

En el plano del intelecto no fue Roma tan grande como Grecia. No obstante, en el campo de la literatura desarrolló grandes personalidades. Sin lugar a dudas, una de las creaciones más considerables de la inteligencia romana fue el derecho. Comenzó con Trajano y continuó ininterrumpidamente hasta que los pretores tomaban decisiones jurisprudencias. La aplicación del derecho romano fue en principio limitada para los ciudadanos, pero con el emperador Antonio Basiano Caracalla (188-217 d. C.) se extendió a todo el Imperio, pese a que la labor de codificar todas las leyes no se concluyó sino hasta el imperio de Justiniano en el siglo VI.

Previo al nacimiento del Imperio romano, Cicerón refinó el punto de vista de los estoicos griegos (por eso su escuela es conocida como “estoicismo ecléctico”). Él afirmó que la ley natural existió antes de toda otra ley promulgada, incluso antes de que existiera cualquier comunidad.

...ciertamente existe una ley verdadera de acuerdo con la naturaleza, conocida por todos, constante y sempiterna... a esta ley no es lícito agregarle ni derogarle nada, ni tampoco eliminarla. No podemos disolverla por medio del senado o del pueblo. Tampoco hay que buscar otro comentador o intérprete de ella. No existe una ley en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra en el porvenir, sino una misma ley eterna e inmutable, sujeta a toda la humanidad en todo tiempo...⁶³

⁶³ Cicerón, Marco Tulio, *De la República*, lib. III, cap. XVII.

Esa ley natural había sido dada de manera inexorable y no debía ser depuesta por nadie. Gracias a la influencia de Cicerón, el concepto de ley natural abandonó el ámbito de la filosofía y se trasladó al de los juristas y legisladores.

Más tarde, entrado el Imperio romano, el preceptor de Nerón, Lucio Anneo Séneca, desarrolló el pensamiento de Cicerón y afirmó que la ley natural fraternizó a todos los hombres. Él utilizó la imagen de un organismo vivo para explicar la manera como todos los hombres conformaban una unidad pese a sus diferencias, análogamente a como lo hacen los diferentes miembros en un solo cuerpo (identidad en la diferencia).

Somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos creó parientes sacándonos del mismo origen y destinándonos al mismo fin. Ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decreto suyo es más de compadecer el que daña que el que es dañado; por mandamiento suyo todas las manos han de alargarse al que necesita ayuda. Esté siempre en nuestro corazón y en nuestra boca aquel verso: hombre soy y nada humano es ajeno a mí. Tengamos las cosas en común: nacidos somos como todos. La sociedad humana es semejante a una bóveda que caería si las piedras no se sostuvieran unas a otras; este contraste recíproco las sostiene.⁶⁴

Los estoicos romanos⁶⁵ reconocían las diferencias humanas desde el punto de vista físico y las negaban desde el punto de vista normativo moral. Esta escuela fue la formadora espiritual de la visión romana del mundo en el primero y segundo siglos de nuestra era, sin que por lo expuesto anteriormente pueda hablarse en razón de la misma escuela, de derechos humanos, ya que la igualdad (principio fundamental) era considerada una cuestión de ética personal, sin mayor resonancia en el orden económico y político general. Así se explica cómo muchos estoicos, como el

⁶⁴ Séneca, Lucio, *Anneo*, carta CXV, p. 601.

⁶⁵ Forschner, Maximilian, *Über das Glück...*, *cit.*, pp. 22-30.

mismo Cicerón, poseyeran esclavos sin impedimentos legales o escrúpulos morales.

XI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CIVILIZACIÓN ANTIGUA Y EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Roma sufrió en el siglo II después de Cristo una nueva guerra civil.⁶⁶ La situación no fue muy distinta a la que dejó la primera guerra civil del siglo I a. C., porque al final de ésta la gente anheló la paz, no importando cuáles fueran las condiciones que se necesitaran para alcanzarla, aunque ciertamente la situación del Imperio en el siglo III d. C. era otra a la del siglo I a. C.

Las revueltas del siglo I a. C. (*i. e.* Primera Guerra Civil) se habían producido porque un pequeño grupo dominaba la política y el pueblo no se veía de ninguna manera beneficiado. Además, había que adaptar la República a las necesidades de un imperio. En ese entonces, Augusto devolvió a Roma la tranquilidad necesaria, y esto fue posible porque la institución más importante de la antigüedad había permanecido incólume, a saber: la ciudad Estado. La fórmula política que en ese entonces salvó a Roma fue una especie de “monarquía constitucional”, apoyada tanto por el senado como por las elites aristocráticas y el ejército romano esparcido por todo el Imperio. Mientras el Imperio no tuvo que enfrentar serios peligros del exterior, el Estado romano permaneció inamovible. Pero cuando sus vecinos perdieron respeto a su grandeza militar y renovaron sus ataques, comenzó a tambalearse nuevamente la estructura de la ciudad Estado romana.

Por el lado social, el Estado debía “ensanchar sus bases”, es decir, la clase pudiente había vivido de las clases más bajas y no le había sido posible a ningún emperador conseguir aumentar la clase media. Para defender el Imperio era necesario, en el siglo I a. C. como en el III d. C., recurrir a aquellos más desposeídos de los

⁶⁶ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 98-103.

ciudadanos romanos: los agricultores. Por el hecho de ser trabajadores del campo, era difícil que participaran de las ventajas del Imperio (principalmente urbano). La paradoja consistía en que el ejército estaba comandado por generales de las clases más altas, pero formado por huestes de las clases más pobres. ¿Cómo iba a ser defendido el Imperio bajo estas circunstancias, sobre todo cuando esta situación no era distinta de la que privaba en tiempos de las guerras civiles de Mario y Sila, de Pompeyo y César?

Si el ejército estaba constituido por la gente más pobre, iba seguramente a reclamar más tarde sus réditos. Debido a su escasa preparación, los soldados no pudieron nunca articular convenientemente sus peticiones, y la pregunta era si lo llegarían a hacer sus portavoces y jefes (es decir, los generales de las clases acomodadas). Porque, por un lado, las clases altas se oponían a perder sus privilegios y sacrificar su riqueza; por el otro, la clase baja carecía de formas para mejorar su situación debido a la escasa movilidad social. Esto precisamente ocasionó la guerra civil: el ejército pudo imponerse a los intereses de los acaudalados, derrocarlos y gobernar, logrando que los principales funcionarios y emperadores salieran de sus filas.

Al igual que en el siglo I a. C., al término de la guerra civil todo el mundo quería la paz. Y al igual que en el siglo I a. C., se hacía necesario reestructurar al Imperio según lo exigían las nuevas condiciones. A la acción de Mario, Sila, Pompeyo y César, durante la Primera y Segunda Guerra Civil, correspondió ahora a Lucio Séptimo Severo (146-211), Publio Licinio Ignacio Galieno (218-268) y Lucio Domicio Aureliano (215-275) hacer su propia tarea en el siglo III d. C. A la magna obra de Augusto, Vespasiano y los Antonios (de la dinastía Antonia) correspondió a Diocleciano, Constantino y sus sucesores hacer lo propio.⁶⁷

La tarea se definía de la misma forma que en el siglo I: adaptar el Imperio a las nuevas circunstancias. ¿Cuáles eran éstas? 1) El emperador era mangoneado por el ejército; 2) el ejército era

⁶⁷ Clauss, Manfred, *Konstantin der Grosse und seiner Zeit*, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 33 y ss.

caro y debía ser agrandado permanentemente a través de reclutamientos forzosos; 3) el odio (división del Imperio) y la envidia reinaban por doquier: los pobres odiaban a los ricos, los campesinos a los ciudadanos, y el ejército era odiado por todos. Los paganos odiaban a los cristianos y los consideraban responsables de socavar los fundamentos del Estado; 4) la productividad disminuía constantemente, porque el trabajo estaba desorganizado y el comercio se había vuelto peligroso por la inseguridad de los mares y caminos; 5) la pobreza del pueblo impedía que la industria pudiera prosperar. Y como no había recursos, no era posible invertir dinero en el campo; 6) la inflación galopante disminuía el valor del dinero y encarecía los productos básicos; 7) el sistema tributario había perdido eficacia, y en su lugar había aparecido una forma de “latrocinio estatal”, que exigía trabajo obligatorio, suministros obligatorios, donativos obligatorios; 8) la burocracia era corrupta y venal; 9) la burguesía urbana era espíada, perseguida y engañada, y 10) la aristocracia municipal estaba diezmada por persecuciones y expropiaciones.⁶⁸

En resumen, en todo el Imperio reinaba un caos absoluto; por consiguiente, la función del emperador era la de restablecer el orden, o sea, igualdad de condiciones para todos. Esto significaba que el Estado debía apoyar en el campo a sus pobladores. Para esto era necesario simplificar sus estructuras. Dentro de los cambios estructurales estaban los siguientes: el emperador debía ser fortalecido, el ejército debía ser reformado, se debía acabar con el odio entre las clases sociales, aumentar la productividad mínima debido a la mala organización del trabajo y comercio, acabar con la pobreza del pueblo, bajar la inflación galopante, resarcir el sistema tributario en ruina, atender el problema de la burocracia corrupta, proteger a la burguesía engañada y perseguida. ¿Cuál fue la respuesta de Diocleciano y Constantino? ¡El gobierno con crueldad!⁶⁹ La reforma que se llevó a cabo por Dio-

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 58 y ss.

cleciano y Constantino consistió en salvar los intereses del Estado y sacrificando a los del pueblo.

Si el problema del siglo III era renovar el Imperio y el poder imperial, la estrategia de Diocleciano y Constantino fue imitando el despotismo oriental (es decir, persa o egipcio), ya que eliminar el poder imperial y volver a la República era impensable. Además, el emperador disfrutaba de prestigio entre la población: la mayoría pensaba que, sin él, Roma no podía existir. Y como fortalecer el poder del emperador significaba lograr que el ejército no lo mangoneara más ni estuviera por encima de él, el Imperio romano tuvo que convertirse en una “monarquía oriental”, como la de Persia o Egipto, en donde los pilares del poder eran la fuerza coercitiva, por un lado, y la religión, por otro.

El segundo gran problema, después del emperador, era reorganizar el ejército. Era evidente la necesidad de contar con un gran ejército en vista de las intromisiones bárbaras. El ideal era contar con huestes como en tiempos de Trajano, Adriano y Marco Aurelio. La solución fue doble: reestructurar la guardia pretoriana y continuar con el reclutamiento forzoso de pobres campesinos, pese a que esto agudizaba el desabasto por el largo tiempo que permanecían en el servicio militar.

Diocleciano comenzó la transformación del ejército, aunque sin cambiar la forma de reclutamiento o la estructura de éste. Quien sí lo hizo fue Constantino: la reforma del ejército consistió, primeramente, en ampliar la tropa que cuidaba al emperador: los pretorianos. Con esto se evitaría que el ejército mangoneara al emperador. Y para asegurarse de la fidelidad de los soldados pretorianos, se les reclutó entre los extranjeros fieles a Roma, sobre todo mercenarios germanos. Ésta también fue una forma de organizar el ejército a la oriental. Segundo: el reclutamiento obligatorio: si bien éste no era popular, sobre todo en las provincias más belicosas o cuando el número de efectivos no era suficiente, el ejército siempre fue atractivo, ya que servía para mejorar la condición social. Los ascensos dentro del ejército eran efectivos,

y sirvieron a muchos para ascender en el escalafón social.⁷⁰ Quien no quería ir al ejército y tenía dinero, podía cumplir con el servicio militar pagando un impuesto.

Por el lado de la administración, puede decirse que los burócratas aumentaron y se redujeron sus obligaciones. En un principio, la intención había sido la de aumentar el número de burócratas para poder administrar todos los rincones del Imperio; pero el resultado fue una burocracia brutal, corrupta e inepta para llevar los asuntos del Imperio. La mayoría de ellos vivían del soborno y la venalidad. Además, como los funcionarios gubernamentales disfrutaban de ciertos privilegios, los padres heredaban a sus hijos el puesto con el fin de conservarlos. La reorganización burocrática estableció una jerarquía militar que dejó sin poder y autonomía a los delegados municipales, porque sólo tenían la facultad de recaudar y distribuir impuestos. Las consecuencias del modo de organizar esta “nueva burocracia” quebrantó la autonomía de las ciudades, además de corromperlas debido a su ineptitud e inmoralidad.

En opinión de Pierre Grimal,⁷¹ es un error decir que la burocracia socavó desde el principio del Imperio las bases de las ciudades o provincias. En el principio del Imperio existía ciertamente una burocracia, pero sólo se inmiscuía en los asuntos de las provincias que tenían que ver directamente con los del Estado; en lo demás, las provincias eran autónomas. Después de la reforma del siglo III, se convirtió la ciudad en una sierva del Estado a la manera de las ciudades en los imperios orientales. En este sentido, se entiende que las reformas fueron introducidas para “simplificar” la gestión del gobierno y no para el bien del pueblo.

La situación general de la economía imperial era la siguiente, según la describe Klaus Bringmann en su *Historia de Roma*:⁷² depreciación de la moneda, descenso general de las condiciones económicas, saqueo metódico que provocaba la oscilación en los

⁷⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁷¹ Grimal, Pierre, *op. cit.*, p. 203.

⁷² Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, *cit.*

precios, sistema tributario caótico. Diocleciano fracasó ante esta situación. Él había fijado los precios de ciertos productos sin éxito alguno. También su fracaso se vio en la reforma tributaria. En un principio, las formas de tributación de la primera época del Imperio eran conformes a las tradiciones de las provincias, no eran nada excesivas, además de tener regiones enteras exentas de pago alguno. Pero en la época de Dioclesiano, las provincias no lamentaban tanto los pagos de impuestos como los pagos extraordinarios. Estos pagos extraordinarios se debían al aprovisionamiento del ejército en forma de trabajos forzados y confiscación de bienes. Estos pagos eran la regla en el siglo III y se exigían de manera desordenada.

Después de la guerra civil, para todos fue patente la necesidad de modificar el sistema tributario, para lo cual se contemplaron dos medidas posibles y contrarias: o bien adaptar la tributación a las condiciones de cada provincia o bien uniformar las contribuciones a todas las provincias. La primera no se llevó ni se podía llevar a cabo. La razón era que no había tiempo para estudiar las capacidades de pago de cada provincia, y la necesidad de dinero era urgente, porque el ejército necesitaba muchos recursos para proteger las fronteras. Además, el emperador no aceptaba tributos en dinero debido a su depreciación; sólo aceptaba tributos en especie (la famosa *Annona*), tanto para el ejército como para la ciudad de Roma y los funcionarios del Estado. Sin embargo, incluso los pagos en especie deparaban problemas debido a que no eran predecibles las necesidades a futuro del Estado. El Estado fijaba cada año el monto del tributo; por lo mismo, nadie podía anticipar sus gastos o ganancias hasta que el Estado no determinaba lo que iba a cobrar. Por eso, la solución que se adoptó fue la segunda: imponer una carga tributaria igual para todas las provincias. Esto no era el fin de los problemas, porque seguía presente el problema de la distribución de la riqueza acopiada. Si bien en Egipto, por ejemplo, la distribución se basa en un catastro bastante minucioso, en el número de provincias urbanizadas y en la capacidad contributiva de las distintas ciudades, Diocleciano veía este sistema

demasiado laborioso y complicado, y le resultaba más sencillo un sistema homogéneo para todas las provincias.⁷³

El sistema Diocleciano imponía impuestos por parcela cultivable en las provincias, algo que era inteligible para todos los campesinos de quienes dependía la tributación. Sin embargo, esta solución fue insuficiente, porque no había para cada parcela o *ugum* una cabeza de familia que la cultivara. La razón residía en que la población en la época de Diocleciano —mejor dicho, en todo el siglo III— se había vuelto nómada debido a la opresión. El arma de los pobres campesinos era huir cuando las condiciones de vida se volvían insostenibles en una región, y como el imperio garantizaba la libertad de moverse a placer dentro de sus fronteras, los campesinos podían cultivar las tierras una temporada, pero a la siguiente podían huir a otras o irse a la ciudad. Esto llevó a Diocleciano a cobrar los tributos no sólo por parcela, sino también *per capita* o por cada cabeza de habitante. De esta manera, lo que deseaba el emperador era anclar al campesino a su parcela de tierra y a su trabajo, de la misma forma como ocurría en las monarquías orientales.

Se puede concluir diciendo que el Estado no tuvo nunca un presupuesto regular; cuando se veía en problemas, carecía de los fondos para salir de ellos. En caso de apuros económicos, la forma de reunir recursos era por medio de las contribuciones extraordinarias (requisiciones y confiscaciones). La inseguridad de los tiempos, unida al caos del sistema tributario, llevó a la ruina a la industria y a la reducción de las contribuciones indirectas.

Por otro lado, el carácter más sobresaliente del Imperio en el siglo III fue su religiosidad. Y entre más religiosa se volvía la gente, más se acentuaban las diferencias entre los grupos sociales: los cristianos no podían aceptar a los paganos, los paganos a los cristianos, los zoroastros no aceptaban el culto a Odín, etcétera. La solución de Diocleciano consistió nuevamente en extender el culto al emperador, no como culto a una institución imperial,

⁷³ *Ibidem*, pp. 118-120.

sino a la persona misma del emperador. En el siglo III, los cristianos eran un poder dentro del poder, porque ayudaban a los más desposeídos, y esto hacía que aumentaran sus adeptos día con día. Constantino reconoció esta situación e invitó a la Iglesia cristiana a colaborar con el Estado, invitación que la Iglesia aceptó.⁷⁴

XII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CRISTIANISMO

Gracias al cristianismo,⁷⁵ se consolidó el pensamiento sobre la igualdad de todos los hombres, porque dentro de su dogmática se establecía la creación de todos los hombres por Dios a partir de su propia imagen. Con la fe en el paraíso y el estado natural del hombre sin pecado, se consideró la posibilidad real de que los hombres pudieran convivir pacíficamente en libertad e igualdad, sin necesidad del sometimiento de unos por otros y la resultante esclavitud. El padre de la iglesia, san Ambrosio⁷⁶ (337-397), utilizó la ética estoica de las virtudes y responsabilidades fusionándola con la ética social cristiana. Así, se unió la obligación estoica de autoconservación con el mandamiento cristiano de amar al prójimo (incluso a los enemigos), permitiendo una interpretación del trato que se debería dispensar a los demás, a saber: procurar la vida del resto como lo hacemos con la propia.

Pero la consolidación del cristianismo fue una obra ardua y lenta que tomó muchos siglos. En una revisión rápida, el avance cristiano iniciaría en las postrimerías de la antigüedad o “antigüedad tardía”, como la llamó el historiador irlandés Peter Brown.

⁷⁴ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Reclam, Stuttgart, 2008, pp. 13 y ss.; *cf.* Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía. De marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 2012.

⁷⁵ Nowak, Kurt, *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München, C. H. Beck, 1997, pp. 61 y ss.

⁷⁶ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 91 y ss.

XIII. ALBORES DEL CRISTIANISMO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La visión pesimista de la decadencia romana se debió principalmente al historiador inglés Edward Gibbon,⁷⁷ quien responsabilizó al cristianismo y afirmó que desde la decadencia de la antigüedad no había habido nada digno de mención en la historia europea hasta el Renacimiento. Esta idea dominó el espíritu europeo durante cuatro siglos sin haber sido revisada por el romanticismo, que dentro de los estudios históricos comenzó con la reivindicación de la Edad Media, como en el caso del profesor suizo Jacob Burckhardt. La recuperación histórica de las postrimerías de la antigüedad romana (o Edad Media temprana) comienza con el siglo XX, y no se debe a un simple cambio en la investigación histórica, sino a los cambios en los modelos estéticos que llevaron, por ejemplo, al reconocimiento del arte bizantino.⁷⁸

XIV. LA NUEVA RELIGIOSIDAD

La característica más importante de los tiempos de “decadencia romana” o antigüedad tardía es el religioso, y entre los fenómenos religiosos más significativos está la expansión del cristianismo. No hay que poner énfasis en la persecución que sufrieron los cristianos, porque las otras religiones paganas padecían el mismo clima de intolerancia o tolerancia: paganos y cristianos no se distinguían en su actitud religiosa frente al hombre y el mundo romano.⁷⁹

Esta actitud religiosa constituye la mentalidad de la época, al grado de poder dividirse los quince siglos que comprende la antigüedad grecorromana en tres periodos, correspondientes cada cual a un desarrollo del espíritu religioso. 1) El primer periodo

⁷⁷ Gibbon, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Madrid, Turner, 2006.

⁷⁸ Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II. La estética de Oriente*, Madrid, Akal, 2000, pp. 5-50.

⁷⁹ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit., pp. 45 y ss.

es cuando aparece la civilización griega y la humanidad muestra un sentimiento profundamente religioso. Para esos hombres, lo sagrado se encontraba en todas partes (como muestra el *Fedro* de Platón).⁸⁰ Los antiguos ven a los dioses en todas las manifestaciones de la naturaleza; todas las tareas de la jornada diaria se “sacralizan” mediante un rito religioso específico; el lazo de unión social es la coincidencia en la fe religiosa. 2) Segundo periodo: le sigue a este primer periodo el helenístico. La diferencia con el periodo anterior es que en el helenístico la ciudad se ha degradado a nivel “municipal”, es decir, se ha achicado, porque Alejandro Magno encaminó la cultura griega hacia Oriente, lo que significó sacarla de la ciudad. El principal problema es el hombre y su conducta moral, y de ahí el surgimiento de epicúreos, estoicos, cínicos, etcétera.

El principio del periodo helenístico comienza con la victoria de Filipo de Macedonia en Queronea (338 a. C.), y a partir del siglo II a. C., el Mediterráneo comenzará a gestar una unidad cultural gracias a la fusión grecolatina. Este periodo helenístico se prolonga durante todo el alto Imperio romano, o sea, los tres primeros siglos de nuestra era. Comparándola con la precedente, aparece menos interesada por cuestiones religiosas, en parte debido al análisis filosófico.⁸¹ Los dioses estaban infiltrados de las concepciones filosóficas y eran ajenos a los hombres (como Ateño de Náucratis lo deja ver en su obra *Banquete de los eruditos*).⁸²

⁸⁰ No se niega que el *Fedro* es un diálogo sobre el autoconocimiento, pero a través del *thiasos*, que designaba en la Grecia antigua un culto en honor a una divinidad. El tema central es la recepción de una enseñanza secreta que precisa de la “purificación, separación y muerte”. Como preámbulo, es necesario que Fedro se sitúe en la misma posición de Sócrates, esto es: en la extrañeza de uno respecto de sí mismo, para que así tenga lugar la iniciación mística (*Fedro*, 230b-230e).

⁸¹ Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischer Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, cap. I, “Die philosophische Theologie in der Antike”, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

⁸² Ateño de Náucratis, *Banquete de los eruditos*, libros I-VIII, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998, p. 870.

Es la época en la que aparece el culto al emperador romano, como necesidad de unidad y también como síntoma de la confusión religiosa. Es necesario aclarar que cuando se afirma que este periodo no es religioso, se quiere decir que el hombre helenístico no se entiende a partir de los valores religiosos, porque el tema preponderante es la felicidad del hombre dentro de los límites terrestres y temporales.⁸³ Por eso se encontrará al vulgo ocupado en aumentar sus placeres corporales, más o menos soeces, y manifestando síntomas de decadencia moral. Si bien se puede hablar de un “eclipse” de lo sacro, la secularización de la cultura en este periodo no opera del mismo modo que en el mundo moderno europeo el siglo XIX.

3) Tercer periodo: la antigüedad tardía es la contrapartida de su inmediata anterior. El hombre vuelve a entenderse como ser religioso cuya naturaleza se manifiesta en el culto religioso. Esto significa que el hombre es un ser para Dios (es decir, creado por Dios, y que su destino es volver a Dios). Esta tendencia comienza en el siglo I d. C., y toma su apogeo en el siglo IV d. C. La prueba de este cambio se puede ver en la sensibilidad artística que se vuelca a los temas religiosos.⁸⁴ Las diferencias entre la primera y la tercera religiosidad son de dos tipos: respecto a la concepción de dios y respecto del sentimiento religioso del hombre mismo.⁸⁵

La principal diferencia estriba en la idea de dios: la antigüedad primitiva conocía lo divino, no a dios.⁸⁶ Por eso, la idea de dios (persona) es una idea nueva en la religiosidad del tercer pe-

⁸³ Copleston, Friedrich, *Historia de la filosofía. De san Agustín a Escoto*, vol. II, Influencias pre-medievales, cap. II, “El periodo patristico”, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 25-50.

⁸⁴ Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II...*, cit., pp. 51 y ss.

⁸⁵ Algo por demás importante fue la idea de responsabilidad moral individual, desarrollada por la moral religiosa, aunque también por el derecho romano. Cfr. Forschner, Maximilian, *Die Stoische Ethik*, cap. X, “Das Gute und die Güter”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, pp. 160 y ss.; Manthe, Ulrich, *Geschichte des römischen Rechts*, München, C. H. Beck, 2003, pp. 85 y ss.

⁸⁶ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit., pp. 80 y ss.

riodo de la antigüedad. Dios aparece como un ser trascendente y a la vez persona, que mantiene, por eso, una relación personal con los hombres. Al tener Dios una personalidad, inspira adoración, temor y amor. En la evolución del sentimiento religioso jugó un papel importante la filosofía: Platón habló del dios ordenador, y Aristóteles enfatizó al dios único.⁸⁷ Este dios racional no exigía del hombre ninguna devoción. En cambio, el dios persona despierta la devoción de los feligreses, tal como lo entendían los judíos.⁸⁸ Su monoteísmo influyó en otras religiones, ofreciendo un dios supremo que servía de unión para todo el Imperio. Este será el caso de Aureliano, un pagano que escribía en el siglo IV d. C. sobre la posibilidad de que todos los pueblos acordarían adorar a un solo dios dentro de un “desacuerdo de nombres”.⁸⁹

Esta nueva religiosidad se distingue también de la anterior por su interés en la vida eterna. Ciertamente, los pueblos del Mediterráneo nunca creyeron que todo terminaría con la muerte; su idea del tiempo cíclico lo demuestra. No obstante, la vida era más importante que la muerte o que la vida después de la muerte. Por ejemplo, entre los helenos del siglo IV, Platón⁹⁰ se había esforzado en concebir un “más allá” donde los hombres serían “recompensados” o “castigados”; sin embargo, la importancia de la unidad social, el conocimiento y la actitud moral en esta vida tenían prioridad para el griego. Será a partir del siglo III o IV d. C. cuando el “más allá” sea considerado la verdadera vida y el lugar donde aguardan los muertos su retorno a la vida.⁹¹ Esta

⁸⁷ Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen...*, cit., pp. 39-68.

⁸⁸ Stemberger, Günter, *Jüdische Religion*, München, C. H. Beck, 2003, pp. 23 y ss.

⁸⁹ Bringmann, Klaus, *Römische Geschichte...*, cit., pp. 118-120.

⁹⁰ Platón, en el *Fedón* (81b y ss), expone su idea de la filosofía como una forma de purificación del alma y preparación para la muerte: “El alma del que ha filosofado en el recto sentido de la palabra, y se ha purificado en esta vida convenientemente, marcha al morir a morar con los dioses, en tanto que el alma que se separa del cuerpo en estado de impureza no puede verse libre por completo del elemento corpóreo”.

⁹¹ Nowak, Kurt, *Das Christentum...cit.*, pp. 93 y ss.

idea se confirma con un ejemplo, a saber: la forma como se asumía la muerte de los niños en la primera antigüedad respecto de la antigüedad tardía: en la primera, los niños muertos eran fuente de temor, y se les veía penando como fantasmas sin consuelo; en la antigüedad tardía, los niños muertos disfrutaban de la gloria por haber muerto antes de pecar o en estado de inocencia.⁹²

Este espíritu religioso, común para paganos y cristianos, no anulaba las diferencias sobre la inmortalidad del alma, la concepción de la vida y el hombre, la idea de dios, el sentido de castigo y recompensa, la “vida” después de la vida. El tema de la resurrección de los cuerpos y la comunión representa una piedra de escándalo para los paganos, tal como fue acogida la idea en el Areópago de Atenas.⁹³ La gran coincidencia residía en que tanto paganos como cristianos consideraban que el hombre venía de dios y estaba hecho para volver a dios. Para entender la mentalidad de la época es necesario leer a Plutarco, que vivió en el año 46 bajo el emperador Claudio y murió hacia el 126 bajo Adriano, fungiendo como sacerdote de Apolo en Delfos: Plutarco⁹⁴ afirmaba que si los hombres son criaturas de dios, entonces vivirían para siempre como él.

XV. CRISTIANISMO Y CULTURA CLÁSICA

Se ha advertido reiteradamente que para estudiar el cristianismo en el mundo antiguo hay que dejar los prejuicios, dejar de considerar la difusión de la nueva religión como una revuelta de esclavos u oprimidos sociales.⁹⁵ Por otro lado, es necesario entender que la persecución de los cristianos fue algo esporádico que alternó con momentos de paz (es decir, *pax romana*), porque no fueron tanto

⁹² Morin, Edgar, *El hombre y la muerte. Introducción general*, Barcelona, Kairos, 1974, pp. 19 y ss.

⁹³ Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 18 y ss.; Hechos de los Apóstoles, 17:22 y 17:31.

⁹⁴ Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, libros I-XIII, 548a-568a.

⁹⁵ Nowak, Kurt, *Das Christentum...*, *cit.*, pp. 20-29.

las persecuciones como la desconfianza de la gente lo que frenó la difusión del cristianismo en un momento dado.⁹⁶

El desarrollo del arte cristiano, en el primer tercio del siglo III d. C., aprovechó lo que se ha dado en llamar “la pequeña paz de la Iglesia”. Esta “pequeña paz de la Iglesia” sería el comienzo de la paz definitiva que haría posible Constantino, y más tarde Flavio Teodosio el Grande (379-395). Cuando el arte sacro cristiano comienza a desarrollarse, es cuando hay libertad y seguridad para la nueva religión, como también un lenguaje simbólico maduro sobre las principales ideas cristianas.⁹⁷ También hay que tomar en cuenta que el desarrollo del arte cristiano refiere a una difusión del cristianismo dentro de las clases pudientes, que eran las que podían pagar sarcófagos o mausoleos, etcétera. Por eso, el desarrollo del arte religioso cristiano indica que el cristianismo había dejado de ser una religión reprimida y de pobres. Lo que quiere decir que en las postrimerías del siglo IV ya no tiene validez la afirmación de Celso⁹⁸ (177-180) sobre el cristianismo como un movimiento de incultos y pobres.

La expresión artística del cristianismo de los primeros siglos es también un indicio de la asimilación de la cultura clásica dentro del acervo cristiano. Un ejemplo de esta asimilación de la cultura clásica por los cristianos es la obra de Clemente de Alejandría.⁹⁹ En su obra *Paedagogus* (es decir, *Maestro*) pretende enseñar a los feligreses a comportarse con mesura frente a las maneras

⁹⁶ Brown, Peter, *Autorität und Heiligkeit...*, cit.

⁹⁷ Al respecto, el incomparable estudio sobre estética de Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética II...*, cit.; cfr. Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales. Introducción: La historia del arte en cuanto disciplina humanística*, Madrid, Alianza Forma, 1979, pp. 17-44.

⁹⁸ Celso afirmaba contra los cristianos: “Vemos, efectivamente, en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a la gente, en fin, más inculta y rústica, que delante de los señores de casa, hombres provecos y discretos, no se atreven a abrir la boca; pero apenas toman aparte a los niños, y con ellos a ciertas mujercillas sin seso, ¡hay que ver la de cosas maravillosas que sueltan!”. Cfr. Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 55.

⁹⁹ Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

imperiales. También puede citarse el caso de san Agustín,¹⁰⁰ que frecuentaba las tertulias literarias en donde se discutía sobre todos los temas en un ambiente de tolerancia y cortesía. Esto habla tanto del interés por la cultura clásica como también de la versatilidad de la cultura clásica romana para permitir la expresión de contenidos diversos.

Dentro del legado de la antigüedad tardía se pueden mencionar, por el lado de la Iglesia cristiana, la organización eclesiástica y el monacato. El hecho cultural más importante de la antigüedad tardía fue el cristianismo, que comenzó como movimiento urbano para después del siglo III rebasar las ciudades y el imperio hasta llegar a Etiopía. En el siglo IV se evangeliza toda Irlanda y el norte del Danubio (es decir, los pueblos germanos). En el siglo VII llega a China, de donde es expulsado hasta el siglo XX con la revolución cultural de Mao. ¿Cómo se logró todo esto? Por la organización eclesiástica y el monacato.

Cuando el cristianismo es tolerado y aceptado por el emperador, comienza a convertirse en religión de Estado y tiende a imprimir su huella sobre las instituciones y modos de vida. Por eso, puede decirse que la civilización antigua en sus postrimerías es una civilización cristiana. Estas dos razones (conservación y difusión) llevaron a Peter Brown¹⁰¹ a decir que los dos legados de la cultura antigua tardía eran primordialmente cristianos (Iglesia y monacato). Con ambos, los cristianos ayudaron a la difusión de la literatura en forma de liturgia cristiana (forma heredera de la literatura clásica). Durante el desarrollo del cristianismo se transformó también la forma como se editaban los libros. En el tiempo de Cicerón eran rollos de papel, mientras que en el tiempo de san Agustín fueron folios encuadernados (o cosidos) en la forma como hoy día conocemos los libros. La consecuencia de esta diferencia es necesario resaltarla: la presencia del libro editado en folios cosidos es más grande (por la manera de almacenarlo); además, se puede leer y escribir en él, cosa que el rollo no permitía, y

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 108 y ss.

¹⁰¹ Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía...*, cit., pp. 61-114.

por último, se prescinde del lector, porque la lectura se convierte en un placer que se disfruta a solas y en silencio. Es conocido el testimonio del gran san Agustín en el libro VI (capítulo III, 2) de sus *Confesiones*, quien en el siglo IV escribió asombrado de la forma en que su maestro san Ambrosio trabajaba en soledad y silencio: “cuando leía, sus ojos se desplazaban sobre las páginas y su corazón buscaba el sentido, pero su voz y su lengua quedaban quietas”. Esto quiere decir a su vez que la escritura triunfa sobre la palabra oral, como el escritor sobre el orador. Tendrá que llegar la radio y la televisión para que cambien las cosas nuevamente y triunfe la imagen sobre la palabra escrita.

XVI. DESARROLLO DEL CRISTIANISMO

La influencia de la cristiandad sobre Roma, y de ésta sobre aquélla, es vital para entender a ambos. La tradición gubernamental romana y la herencia religiosa hebrea fueron los dos abrevaderos de la cristiandad.

La religión judía destacaba por la originalidad de su mono-teísmo y la relación directa del dios creador con los hombres. Esta relación discurría sobre la obediencia de ciertos preceptos que los profetas se empeñaban en hacer cumplir al pueblo de Israel. Para ello predicaban sobre la gravedad del pecado y la necesidad de espiar las faltas mediante el sacrificio; penitencia y sacrificio fueron elementos integrales del ritual judío. La concepción del pecado de los hebreos estaba reseñada en la caída de Adán; el Génesis presenta el pecado como una falta por desobediencia y vanidad. Debido a estas dos culpas, el restablecimiento de las relaciones del hombre con Dios sólo sería posible a través de un Mesías o Redentor.¹⁰²

Los libros sagrados de los judíos fueron tomados por los cristianos, agregando a ellos los libros del Nuevo Testamento o reve-

¹⁰² Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel Verlag, 1968, pp. 24-29.

lación del Cristo a los hombres para redimir sus pecados. Por eso, los cristianos se veían a sí mismos como los consumidores de la tradición hebrea. El misterio de la encarnación quería expresar la forma como Dios había tomado la naturaleza humana para llevarla a la redención (es decir, pago) de su culpa. Para los cristianos, la muerte en la cruz de Cristo consumaba el perdón de los pecados de los hombres, porque la falta contra Dios sólo podía ser perdonada con un sacrificio divino.¹⁰³

XVII. DOCTRINA E IGLESIA CRISTIANAS

Las enseñanzas de Cristo son de dos tipos: teológicas y morales. Las primeras son fuente de muchas controversias, mientras las segundas existen en el acervo moral occidental.

Uno de los dogmas religiosos más importantes es la trinidad de Dios. Otro dogma fundamental es el de la unidad de naturalezas en Cristo como dios-hombre.¹⁰⁴ A partir de esta idea se proponía el restablecimiento de la relación de Dios con el hombre, y se sostenía que la Iglesia cristiana era tanto divina como humana. A partir del dogma de la encarnación se establecía la diferencia entre cristianismo y otras religiones orientales, como el zoroastrismo persa, que consideraba a la materia como intrínsecamente mala. La encarnación divina era una revalorización del cuerpo, así como una promesa de la resurrección del alma y el cuerpo de los creyentes.

Cristo legó a sus discípulos los medios para encontrar la unidad con la divinidad. Esos medios son los sacramentos, signos externos instituidos por Jesucristo para recibir su gracia. La gracia divina fue entendida como el don sobrenatural necesario para acceder a la vida eterna. Entre los sacramentos, el bautismo se con-

¹⁰³ Müller, Gerhard, *Ludwig, Katholische Dogmatik*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1996, pp. 54 y ss.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 45.

sideraba indispensable para ser cristiano, y la eucaristía, como acto central de la celebración litúrgica.¹⁰⁵

Como se dijo, al Antiguo Testamento los cristianos agregaron los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas (evangelios sinópticos). Éstos fueron escritos después de treinta o cuarenta años de la crucifixión del Mesías, aunque es probable que existieran antes en forma oral. El último evangelio, del discípulo Juan, fue escrito al final del siglo primero, y contiene datos muy distintos que los tres primeros. Más tarde se añadieron al Antiguo Testamento los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de San Pablo, el Libro de la Revelación o Apocalipsis.¹⁰⁶

Las controversias contra el gobierno romano, así como las suscitadas al interior de los cristianos, dieron lugar a una enorme literatura. Muchos de los libros fueron de naturaleza apologética y recibieron la aprobación oficial de la Iglesia, pasando a ser conocidos sus autores como “Padres de la Iglesia”. Entre ellos se puede nombrar a san Ambrosio de Milán, san Jerónimo de Estridón, san Agustín de Hipona.

El Imperio romano ayudó a la rápida difusión de la nueva religión. La *pax romana* facilitó el comercio y con él la diseminación de ideas. El resultado de la *pax romana* para el cristianismo fue que éste rápidamente pudiera establecerse en las distintas ciudades del Imperio. Entre los misioneros más destacados se cuenta a Pablo de Tarso, que fue un hebreo culto nacido fuera de Judea y que podía sintetizar la cultura hebrea con la romana y la griega. Pablo creyó que el Evangelio estaba destinado para todas las razas y naciones. Por eso, predicó sobre todo a los gentiles o paganos y tuvo especial éxito al explicar el Evangelio a las mentes educadas bajo la influencia de la cultura griega.

La primera cristiandad se organizó en Iglesia, y a los encargados de expender sacramentos se les llamó “clero”. Para la Iglesia, el clero original lo constituían los apóstoles, y a sus sucesores

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 671 y ss.

¹⁰⁶ Theissen, Gerd, *Das neue Testament*, München, C. H. Beck, 2002, pp. 21 y ss.

se les llamó “obispos” (*episcopi*). En pocas palabras, la organización de la Iglesia cristiana imitó las estructuras romanas. Entre las diócesis más importantes estaba Roma, evidentemente por ser la capital del Imperio y porque una temprana tradición afirmaba que allí habían sufrido martirio y muerte los apóstoles Pedro y Pablo. Más tarde, san Clemente, obispo de Roma, escribió una carta en tono especialmente autoritario, perfilándose de esta manera como papa o máximo pontífice. Después de él, la Iglesia comenzó a adoptar una estructura jerárquica que no abandonó nunca.¹⁰⁷

XVIII. CRISTIANISMO Y CRISTIANDAD

En un principio el Imperio no recibió bien al cristianismo. Más tarde, y pese a su tolerancia, el Imperio vetó oficialmente al cristianismo, e incluso trató de suprimirlo. Los cristianos fueron acusados por llevar prácticas “inconfesables y secretas”. Una de las razones de la animadversión contra los cristianos fue que, como los judíos, se negaran a rendirle culto al emperador. Para los romanos esta renuencia era considerada traición a la patria y castigada con la muerte. La salida que encontraron los primeros cristianos fue el culto secreto con riesgo de martirio.

La persecución contra los cristianos no tuvo éxito; algunas veces se suspendió y otras más se avivó. El número de los cristianos fue en aumento constante hasta el punto que en el siglo IV, con el emperador Constantino (exactamente en el año 313), se pronunció el Edicto de Milán, donde se manifestaba la tolerancia al cristianismo y colocaba en igualdad de derechos con las otras religiones del Imperio. Constantino mismo no se hizo cristiano hasta muy tarde, y nunca abandonó la idea del dios-emperador. Hubo, no obstante, un emperador que volvió a perseguir la fe cristiana: Juliano el Apóstata (361-363); sin embargo, con el em-

¹⁰⁷ Denzler, Georg, *Das Papstum. Geschichte und Gegenwart*, cap. II, “Die Entstehung der Idee des Papstums”, München, C. H. Beck, 1997, pp. 18 y ss.

perador Flavio Teodosio el Grande (muerto en 395) se condenó el paganismo mediante el edicto de Tesalónica, y se colocó a la religión cristiana en una posición privilegiada.

Para muchos historiadores es un misterio cómo el cristianismo, nacido en un rincón de una provincia romana insignificante, haya llegado a dominar al imperio entero. Dentro de un ánimo histórico-secular se mencionan las razones de tipo no religioso, como: 1) la *pax romana* (es decir, tolerancia religiosa) y 2) las comunicaciones que existían a lo largo y ancho del Imperio. 3) Otra razón más fue la pérdida de vigor del paganismo grecorromano debido al ateísmo filosófico que había sembrado el escepticismo dentro de los espíritus cultos, al grado que Augusto notó que el culto al emperador tenía más fuerza que el culto a los dioses romanos. Romanos cultos como Séneca y Cicerón se volvieron al estoicismo; pero para el pueblo, las elucubraciones filosóficas no podían satisfacer sus necesidades espirituales. La sensibilidad popular tendía a una fe tangible y emocional, así es como se puede explicar el auge de las religiones místicas¹⁰⁸ debido al atractivo de sus ritos iniciáticos, periodos de preparación y prueba (que incluían la purificación y el sacrificio), algo que les dio un impacto y aceptación más grande. Entre las religiones y mitos que influyeron mayormente al Imperio romano se cuenta el culto a Mitra, culto de origen persa que veneraba al sol. Esta religión, igual que las otras llamadas “místicas”, confería un sentimiento de pertenencia al hacer participar a sus devotos en ciertos ritos. El mitraísmo también daba importancia a las virtudes militares y prometía una vida futura. Este culto fue durante mucho tiempo un competidor del cristianismo.

La explicación de la difusión rápida del cristianismo apela a la satisfacción de las necesidades espirituales del pueblo; eficacia que compartía con las otras religiones orientales. Este alimento espiritual no lo obtenía la grey de la filosofía ni de la religión grecorromana, porque las religiones místicas ofrecían ritos que

¹⁰⁸ Dawson, Christopher, *Historia de la cultura cristiana. Antecedentes: el Imperio romano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 63 y ss.

acrecentaban la emoción personal y el sentido de pertenencia. A esto hay que agregar la labor de Pablo de Tarso y de los padres de la Iglesia, quienes con sus actos misioneros y explicaciones filosóficas de los misterios cristianos convertían la doctrina en algo atractivo tanto para paganos simples como para despabilados.

XIX. EL CONCEPTO DE *HUMANITAS* EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

Sin lugar a dudas, la idea principal que dio origen al concepto de igualdad fue la de *humanidad*. Esta idea nació en el seno de la religión cristiana doscientos años después de la muerte de Jesucristo, y fue desarrollada de manera sin igual en la historia de Occidente por san Agustín. Nunca nadie antes, ni los griegos ni los romanos,¹⁰⁹ habían llegado a concebir la idea de la humanidad como un todo, como un solo ente, que progresa a lo largo del tiempo hacia un fin común. Ésta es una idea exclusiva del Occidente cristiano.

San Agustín interpretó la creación divina de Adán como la creación no de un solo hombre, sino de la raza humana entera. Y la creación de Eva, a partir de una costilla del hombre, no como un signo de sometimiento o sumisión de la mujer al hombre, sino como la creación de algo distinto a partir de lo mismo.¹¹⁰ Entonces, el origen común unía e igualaba a todos los hombres, y las diferencias entre ellos (de razas, hábitos y lenguajes) serían una simple variante de lo mismo que, sin embargo, no destruían la unidad primigenia.

La concepción del tiempo lineal y la teleología de la historia se unieron para dar fuerza al surgimiento del ideal de *humanitas*.

¹⁰⁹ El estoicismo, del cual ya me ocupé (*ut supra*), afirmó algo parecido al unir a todos los hombres bajo el imperio de una sola ley, a saber: la de la naturaleza. Sin embargo, no llegó a tener grandes consecuencias, por no exigir correspondientemente una conducta legal/social hacia el prójimo. *Cfr.* Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1985, pp. 9-60.

¹¹⁰ Agustín, Aurelio, “Comentario al Génesis”, *Réplica a los maniqueos*, Madrid, BAC, 1988, t. XVIII.

Es necesario explicar cómo estas ideas contribuyeron a la formación de una concepción sobre la igualdad de todos los hombres y de una cultura universal; esto es, a concebir la humanidad como un todo y sometida a las mismas reglas fundamentales.

XX. HISTORIA Y *HUMANITAS*

Como es sabido, la cultura cristiana se nutre de dos venas: la judía y la griega. De los judíos heredaron la concepción de ciclos en la historia, que desembocan en un milenio de prosperidad y abundancia general.¹¹¹ y también la fe en una edad de oro perdida (el paraíso perdido), que no daba lugar a pesimismo, sino a la promesa en recuperarla en un futuro. De los griegos¹¹² heredaron los cristianos una teoría causal que proponía la finalidad¹¹³ como una razón necesaria para explicar cualquier cosa (sea un objeto, una conducta moral o un evento histórico) y, además, la teoría del acto y la potencia que daba razón del cambio como una realización de potencialidades.

Las ideas judías entraron a formar parte del contenido doctrinario cristiano, y las ideas griegas fueron asumidas para la racionalización o justificación de la doctrina misma.¹¹⁴ El acervo judío tuvo prioridad sobre el helénico; y, debido a ello, el cristianismo se entiende no como una cultura estática, sino en proceso permanente de desarrollo. Por esto, el tiempo y la historia adquieren

¹¹¹ Levítico 25, 2-22; Deuteronomio 15, 1-10; Éxodo 21, 2-6; Daniel, 9-10; Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. En especial el capítulo VIII, pp. 233-253.

¹¹² Hablamos, en este caso, de la influencia de Aristóteles, quien, no obstante que sus libros no fueron recuperados sino hasta la Alta Edad Media, tuvo una influencia en el pensamiento cristiano desde muy temprano; por ejemplo, a través de Boecio en su versión de la *Isagoge* del neoplatónico Porfirio o Diádoco Proclo en el *Liber de causis*.

¹¹³ Aristóteles, *Metafísica*, Leipzig, Reklam, 1999, 993b, 995b, 996a, 999b, 1048b, 1050a.

¹¹⁴ Hadot, Pierre, *¿Qué es filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el capítulo X, pp. 257-268.

un sentido primordial; porque dentro de él, todo suceso pasado tiene relevancia al dirigirse a un solo fin, a saber: la revelación y la redención. Cualquier cultura, por remota en el espacio o en el tiempo que fuera, se entendía como *potencia* frente al *acto*; como la realización de un proceso que culminaría en la revelación, y más tarde en la redención general. Y gracias a este fin único sería posible explicar el devenir histórico en su conjunto, sin excluir a pueblo alguno.¹¹⁵

Evidentemente, estas ideas se introdujeron lentamente en el ideario cristiano hasta llegar a su despliegue en san Agustín. Dos ejemplos de sus precursores dignos de mencionar son Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesárea. A partir de estos dos encontramos una aceptación de los valores profanos grecorromanos por los padres cristianos en la visión cristiana del mundo.

Clemente de Alejandría nació y estudió en Atenas, donde adquirió una profusa educación, que comprendió estudios en filosofía, literatura e historia. Él es considerado el primer cristiano erudito¹¹⁶ que concibió la sabiduría como herramienta para adoctrinar a los paganos y guiar en su fe a los creyentes. A él se debe la frase *credo ut intelligam*. En el año 170, Clemente se convirtió al cristianismo, y fue, desde entonces, el principal defensor de la *verdad revelada* de su época. Esto lo obligó a comparar las visiones paganas con la cristiana, y evaluar los logros de unas y otra. Esto es, Clemente se planteó el problema de explicar cómo los hombres sin conocimiento de la *Buena Nueva* habían podido tener acceso a la verdad y obtener logros considerables en la ciencia, en las artes o en la política. Como cristiano, Clemente afirma la

¹¹⁵ El pensamiento del sacerdote católico Teilhard de Chardin continúa esta tradición iniciada por Aurelio Agustín con su filosofía del progreso, que es una mezcla entre teorías científicas y pensamiento agustino. Según Teilhard de Chardin, la historia de todo el cosmos es la historia de la evolución tendiente a la aparición y luego perfeccionamiento del hombre. *Cfr.* Teilhard de Chardin, *El fenómeno del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 334 pp.

¹¹⁶ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, t. II, “De san Agustín a Escoto”, Barcelona, Ariel, 1978, p. 37.

verdad del mensaje de Jesucristo y descarta que debido al cristianismo se hubiera aniquilado a la cultura clásica. Por otro lado, su educación y origen griego le impiden simplemente descalificar a todas las culturas precedentes a la religión cristiana. Por eso, realiza el ejercicio intelectual de aclarar la continuidad entre verdad filosófica y verdad revelada, o sea, entre la cultura pagana y la naciente cultura cristiana. Esto tuvo como consecuencia el rescate y conservación de toda la cultura clásica, como también la apertura a otras formas de pensar que defirieran de la cristiana.¹¹⁷ La conclusión de Clemente fue que existe un ascenso progresivo en el desarrollo del conocimiento que se inició en la cultura pagana, pero que se continuó y mejoró con la venida del cristianismo.¹¹⁸ De esta manera, Clemente legó al pensamiento occidental la idea de avance o progreso en el tiempo, lo que implicaba ya una concepción lineal del tiempo y un pasado común para todos los pueblos.

Las reflexiones de Clemente permitieron a Eusebio de Cesárea escribir una historia general de la Iglesia cristiana¹¹⁹ y hablar, por vez primera, sobre el papel del Imperio romano en la *providencia divina*.¹²⁰ Con esto se introdujo en el pensamiento occidental la noción de *necesidad* y *fin* en el acontecer de los sucesos de la historia. Eusebio, que sirvió al emperador Constantino y estuvo encargado de las políticas de Estado para la nueva

¹¹⁷ No se niega que los pensadores cristianos adoptaron de las culturas paganas únicamente aquello que no estaba en flagrante contradicción con el mensaje evangélico, como sería el caso de las llamadas *artes liberales*. Pero otras concepciones religiosas y valores fueron rechazados, como el politeísmo, el culto al emperador como dios o vicario divino, la poligamia, la eugenesia, la eutanasia, etcétera.

¹¹⁸ Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, cap. I, Madrid, Gredos, 1985, p. 45.

¹¹⁹ Aproximadamente en 312.

¹²⁰ La epístola de san Pablo a los Romanos, 8, 28 y ss. y La epístola a los Efesios, 1,4 y ss., son la base para el desarrollo de la doctrina sobre la providencia divina. Cfr. Scholl, Norbert, *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, Freiburg, De Gruyter, 1960.

Iglesia,¹²¹ tuvo muy clara la idea de que existe un plan en la historia donde el emperador sería la fuerza de la misma y responsable de la consolidación y difusión del cristianismo a todos los confines del imperio.¹²²

Sumando estas ideas, resultaba que el cristianismo estaba predestinado a ser una cultura universal, lo que permitiría abarcar a todas las otras culturas no cristianas dentro de una misma vertiente. Pero sin la fusión teórica que hizo san Agustín, estas ideas hubieran permanecido deshilvanadas en el pensamiento cristiano y no representarían más que curiosas ocurrencias intelectuales. Por eso, se ha dicho que Agustín es responsable del desarrollo de la conciencia histórica de Occidente;¹²³ esto es: de la concepción universal,¹²⁴ necesaria,¹²⁵ y lineal del tiempo,¹²⁶ así como de la explicación de todos los sucesos a partir de una finalidad común a todos ellos, a saber: nacimiento, muerte y resurrección del Cristo.¹²⁷ Esto permitió el surgimiento de una *humanitas* o cultura universal, porque —como se dijo— permitió agrupar o incluir en un fin común a todos los pueblos y culturas del pasado como si se tratara del desenvolvimiento de algo único.¹²⁸

Por cierto, existieron historiadores¹²⁹ antes que san Agustín, pero todos ellos consideraban la historia como una sucesión más

¹²¹ Heinrich Kraft, la introducción a la edición de la obra *Kirchen Geschichte* de Eusebios von Ceasarea, Darmstadt, WBG Verlag, 1997, pp. 64 y 65.

¹²² *Ibidem*, pp. 20 y ss.

¹²³ Turner, R., *Las grandes culturas de la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, t. II, p. 1107.

¹²⁴ Esto es, el tiempo es uno y el mismo para todos los hombres.

¹²⁵ Es decir, todo suceso está inscrito en el plan divino.

¹²⁶ Esto es, todo suceso es único e irrepetible.

¹²⁷ Finalidad abre la posibilidad de una ciencia de la historia, en sentido aristotélico.

¹²⁸ Unidad de la humanidad en el tiempo.

¹²⁹ El historiador Pierre Chaunu, *op. cit.*, afirma que la historia es de hechura griega porque está vinculada a la memoria reflexiva, lo que quiere decir que los hombres no tienen una conducta guiada por instintos, sino por la cultura. En la época de Polibio, “historia” significaba saber especializado: conocimiento del saber del pasado. Por lo tanto, en el interior del saber, que es cultura (es decir,

o menos ordenada de eventos, pero sin plan o finalidad alguna,¹³⁰ lo que les impidió, en cierta medida, relacionar causalmente los distintos sucesos y ofrecer una *explicación* completa de la historia de todos los pueblos. Esta visión del decurso histórico, con un origen y fin común, implicó también que san Agustín defendiera explícitamente la *linealidad* del tiempo y atacara a aquellos que consideraban que la historia es cíclica y que los eventos vuelven una y otra vez a repetirse.¹³¹ La razón teológica de su rechazo reside en el valor de la encarnación y sacrificio divino; éste posee —dice Agustín— un valor universal y único, y, por tanto, no tiene por qué repetirse ni una vez más.¹³² Con la finalidad y linealidad del tiempo recibe la historia su necesidad: existe un plan de la historia, conferido por la providencia divina,¹³³ que explica y dota de sentido a cada suceso o cultura del tiempo.¹³⁴

A algunos les parecerá chocante que se proponga al cristianismo como el origen de una cultura universal cuando ha dado lugar a persecuciones inquisitoriales y campañas misioneras que terminaron afirmando la ciega superioridad de la cultura occidental. Pero piénsese, por un lado, que la fe religiosa fue indispensable en un principio para albergar la pretensión en una *humanitas* o cultura universal, porque la fe religiosa supone un deseo de superar los límites individuales y un anhelo de trascendencia universal. Y, por otro lado, el cristianismo, entendiéndose como la *verdad revelada en la historia*, tenía que erigirse como *uni-*

en el interior de los procedimientos que permiten mejorar la vida), hay una memoria que apuntala nuestra vida.

¹³⁰ Por ejemplo, para Herodoto (485-425 a. de J. C.), que es ya un historiador en forma, la historia está ahí para que las acciones de los hombres no se olviden con el tiempo. Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1984, t. I, p. 1.

¹³¹ San Agustín dedica el libro XII de su obra *La ciudad de Dios* a la exposición y refutación de la circularidad de la historia.

¹³² Aurelio, Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XII. A partir de esto, recibe también todo suceso de la historia su singularidad y relevancia.

¹³³ Gilson, Étienne, *La filosofía...*, *cit.*, capítulo VIII.

¹³⁴ Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, t. III, Frankfurt, Suhrkam, 1998.

*versal*¹³⁵ e *incluyente*,¹³⁶ o sea, como fin de la historia de todos los hombres.

San Agustín asentó la unidad de la humanidad, por lo cual siempre se intentaría en el futuro darle sentido cristiano a las culturas de otros pueblos, o sea, encontrarles dentro de la providencia divina, dentro del plan de la historia, su lugar.¹³⁷ Esto permitió, y permite, dos cosas positivas: que los pensadores europeos se interesaran y asimilaran las culturas de otros pueblos¹³⁸ y que lo-graran sustraerse a la heterogeneidad incomprensible de las muchas culturas y pasaran a la homogeneidad ordenadora de éstas. Pero, en contraposición a esto, siempre iban a sostener (y sostienen) su superioridad por el simple hecho de ser los salvaguardas del mensaje evangélico, como se lee en la declaración *Dominus Iesus* del 6 de agosto de 2000:

Los Padres del Concilio Vaticano II, al tratar el tema de la verdadera religión, han afirmado: “Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los Apóstoles: Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado (Mt. 28,19-20)”.¹³⁹

¹³⁵ En sentido helénico, “verdad” significaba “válido para todo hombre”.

¹³⁶ En sentido religioso hebreo, “verdad *revelada*” significaba “al alcance del hombre medio”, y no sólo de filósofos e intelectuales.

¹³⁷ La filosofía de la historia de G. W. F. Hegel pretende exactamente esto mismo. Cfr. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 12, Stuttgart, Meiner Verlag, 1996.

¹³⁸ Tal vez este sea un punto de diferencia con relación a otros pueblos conquistadores, a saber, que los europeos cristianos sometían a otros pueblos y asimilaban intencionalmente lo mejor de sus culturas. Ni los vándalos ni los vikingos ni los mongoles tuvieron, en virtud de su cultura excluyente, la preocupación o interés de asimilar valores de la cultura vencida.

¹³⁹ Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html.

XXI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDAD MEDIA Y PRINCIPIOS DE LA EDAD MODERNA

El cristianismo cobró supremacía ideológica en la Edad Media a lo largo y ancho de Europa. Los principios de supervivencia de las comunidades nómadas del desierto de Palestina, constituidos en dogmas religiosos, enfrentaron, al final de la época antigua, las formas de vida y pensamiento de las tribus germanas.¹⁴⁰ En ellas dependía el rey del consejo y de la voluntad de los insignes del grupo. El vasallaje se basaba en la confianza y protección mutua; por ello, las normas de convivencia gravitaban por encima del poder del señor feudal, ya que éste podía ser removido mediante el consenso de sus vasallos. En caso de que el señor feudal no cumpliera con sus obligaciones, se concedía a los súbditos la dispensa para deslindarse de él y someterse al poder de otro señor. Ese derecho a la oposición era un aspecto esencial de la concepción política en los albores del orden político medieval.¹⁴¹ Sin ese contrapeso al poder del príncipe feudal, no existía la fidelidad del vasallo.

En las postrimerías del feudalismo, al juramento de fidelidad señorial se incorporó el respeto a la autoridad eclesiástica, y con ello se alteró sustancialmente el orden social, porque con ello se modificó la legitimación del señor feudal y fue considerado un *pecado mortal* el ataque a su dignidad real. Con esa modificación ganó el clero influencia dentro del orden político, lo que trajo consigo conflictos entre el poder eclesiástico y el poder civil en el tema de las investiduras, así como un sometimiento total de los súbditos tanto al poder civil como al religioso.¹⁴² El corolario sería la desigualdad de estratos sociales y, con el tiempo, la apertura de nuevos espacios para el desarrollo de concepciones político-liberales.

¹⁴⁰ Romero, José Luis, *La Edad Media*, cap. I, “La temprana Edad Media”, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 9 y ss.

¹⁴¹ Wolfram, Herwig, *Die Germanen*, München, C. H. Beck, 1995, pp. 63 y ss.

¹⁴² Romero, José Luis, *La Edad...*, *cit.*, pp. 141 y ss.

En el siglo XI, la *doctrina de las dos espadas* (propuesta por Bernardo de Claraval y aplicada por el papa Gelasio II, papa de 1118-1119) fue usada como justificación de la supremacía del poder eclesiástico.¹⁴³ Como respuesta, surgieron iniciativas para separar los dos poderes, como aquella hecha por el obispo Juan de Salisbury.¹⁴⁴ Esto puso nuevamente en boga la doctrina estoica del derecho natural y la de san Agustín, subrayando la igualdad de los hombres por el hecho de compartir una razón y un mismo origen. Esta idea fue desarrollada posteriormente por santo Tomás,¹⁴⁵ quien concebía a los hombres como entes regidos por Dios a través de la ley natural eterna.¹⁴⁶ A partir de la obligación estoica de autoconservación, justificó el Aquinate la prohibición del suicidio y la tortura, a la vez que limitó el poder del rey y la Inquisición para impartir castigos.¹⁴⁷ Del mandamiento de la ley mosaica, llamada “no robarás”, derivó el derecho y respeto a la propiedad privada de todos los hombres. Con base en su concepción de la personalidad humana, derivó el concepto de “conciencia moral e individual”, como instancia suprema para la acción de cada persona, relegando a un segundo plano el sometimiento a los prelados y reyes.¹⁴⁸ Siglos más tarde, Bartolomé de las Casas argumentaría con base en los mismos principios estoicos (obligación de autoconservación) y tomistas en contra del dominio de los conquistadores españoles y a favor del derecho a la legítima defensa de los indígenas americanos.¹⁴⁹

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 180 y ss.

¹⁴⁴ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media...*, cit., pp. 219 y ss.

¹⁴⁵ Wittmann, Michael, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den Antiken-Quellen erforscht*, München, Max Hüber Verlag, 1933, pp. 287 y ss.

¹⁴⁶ Forschner, Maximilian, *Über das Glück...*, cit., pp. 80 y ss.

¹⁴⁷ *Idem*.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ Abril, Vidal, “Bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias”, en Ramos, Demetrio (et al.), *La ética en la conquista de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, vol. XXV, pp. 229 y ss.

En el mundo político, las exigencias del poder señorial y eclesial condujeron a confrontaciones entre los gremios y las autoridades. Una nueva normativa surgió de estas disputas, a saber: la *Magna charta libertatum*¹⁵⁰ (Carta de las Libertades) de 1215 que fue redactada en Inglaterra en tiempos de Juan I (Juan sin Tierra). Con ella se limitaron los poderes del rey y se restablecieron los derechos de los barones; estos últimos recibieron garantías contra el abuso real al proscribir la detención, el encarcelamiento, la desposesión, el destierro o la ruina de cualquier hombre libre, solamente que fuera a través de un juicio legal, realizado por sus iguales y con base en el derecho vigente. Además, estos derechos documentados serían custodiados por una comisión de barones elegidos para el caso. Ellos tenían la facultad, en caso de violación de la carta, de llevar sus quejas al rey. Este *habeas corpus* solamente tenía validez para los nobles; no obstante, fue la Carta de las Libertades el primer escrito de la alta Edad Media que consignaba y defendía los derechos de los súbditos frente al soberano.

XXII. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

La denominación “Edad Media” fue utilizada hace cinco siglos de manera despectiva para designar una época de espera, en la que no ocurrió nada de consideración para la humanidad. “Edad Media”, como su nombre lo dice, es la edad que media entre la antigüedad y el Renacimiento; edad perdida. El epitafio de Descartes elogia al re-descubridor de la ciencia y de la razón humana.¹⁵¹

Este juicio sobre la Edad Media prevaleció hasta Hegel, quien en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* escribió que él desearía calzarse las *botas de las siete leguas* para salvar los mil años que median entre la antigüedad y el Renacimiento. Ciertamente que ya en el siglo XIX el juicio sobre esta época se ba-

¹⁵⁰ Disponible en: http://hum.unne.edu.ar/academica/departamentos/historia/catedras/hist_medi/documentos/occidente/carmagna.pdf.

¹⁵¹ Pieper, Josef, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1984, p. 68.

lanceaba del desprecio al reconocimiento, gracias al trabajo de investigadores alemanes, franceses y holandeses que rescataron esa época de la filosofía del olvido.

Para conocer la filosofía medieval es necesario atender a sus límites, o sea, hay que preguntarse por su principio y por su fin. El año que se ha determinado como inicio de la Edad Media (y de la filosofía medieval) es el 529. En ese año, un edicto del emperador Justiniano cierra la Academia de Platón en Atenas, que había subsistido durante novecientos años, y en ese mismo año Benito de Nursia funda el monasterio de Motecasino, el primer monasterio del mundo cristiano occidental.¹⁵²

Al hablar de la decadencia de la filosofía pagana, Hegel alude a algo muy importante: la oposición entre filosofía pagana y la cristiana. Para él, esta contraposición es más radical que aquella que había entre la filosofía jónica y la socrática, porque entre la filosofía antigua y la medieval hay un suceso histórico que parte la historia: la encarnación de Cristo. Claro que entre la filosofía jónica y la socrática hay acontecimientos históricos que dividen y dan razón de las dos formas distintas de filosofar; pero ahora este segundo evento es de dimensiones religiosas. El filósofo alemán Karl Jaspers ha dicho que este acontecimiento se erigió como eje de la historia universal: “todo acontecimiento viene de Dios y se dirige a Dios”.¹⁵³ Y todo autor medieval asumirá la importancia innegable de este acontecimiento histórico, para de ahí comenzar a filosofar. Lo que a su vez quiere decir que en la Edad Media el acontecimiento más importante de la historia no es humano, sino divino; lo que a su vez quiere decir que el sentido de la historia humana no proviene del hombre, sino de Dios. Entonces —permítanme una obviedad—, el pensamiento cristiano comienza con la era cristiana; por ello, historiadores de la filosofía, como el francés Gilson, comienzan su *Historia de la filosofía cristiana en la Edad Media* con una exposición de la doctrina del Nuevo Testamento.

¹⁵² *Ibidem*, p. 70.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 71.

San Agustín vive aún en el ambiente del Imperio romano; un ambiente helenizado con los pensamientos de los estoicos, epicúreos y neoplatónicos. Y no obstante que en 410 Alarico conquista Roma, el marco cultural del padre de la Iglesia es la antigüedad grecorromana.¹⁵⁴ Cuando los vándalos asedian su ciudad, Agustín de Hipona y obispo de Tagaste es un moribundo. Un siglo más tarde, la situación es muy otra: Boecio tiene que vérselas con los nuevos habitantes de Roma: los godos.¹⁵⁵ ¿Qué quiere decir esto? Que las personas que desarrollan la filosofía medieval son las pertenecientes a los pueblos bárbaros que invadieron Europa a finales de la edad antigua.¹⁵⁶ A estos pueblos nuevos son a los que se dirige Boecio. Con esto, el centro del pensamiento occidental cambiará de Atenas, Alejandría, Antioquía y Cartago, a la corte de Teodorico (es decir, Ravena, Verona, Pavía). Luego, en la corte de Carlomagno, será Canterbury, París, Oxford y Colonia. Además, cuando Italia atrae aún a los pensadores occidentales en sus fronteras, éstos son de estirpe germánica. La madre de santo Tomás es normanda, y el padre, de la familia de los Hohenstaufen. La relevancia de la ocupación de los nuevos pueblos para el desarrollo de la filosofía la ha marcado Hegel, al decir que en la Edad Media hay dos naciones y dos idiomas. Un pueblo que dominó y ha sido en el transcurso del tiempo dominado, y otro pueblo que subyugó y a la vez fue culturalmente subyugado.¹⁵⁷ Esta es la causa de extrañamiento para Hegel: el entendimiento filosófico perdido en las asperezas nórdico-germánicas. Entonces, el pensamiento de origen extraño (mediterráneo) en mentes nórdico-germánicas es un punto a destacar como ruptura de lo antiguo en lo medieval.¹⁵⁸

Según el filósofo católico Josef Pieper, es fácil encontrar el principio de la Edad Media y del pensamiento medieval, pero es

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵⁸ *Idem*.

difícil localizar su fin. Esto, porque uno creería que lo contrario es lo correcto: el pensamiento antiguo se confunde con el medieval, pero el medieval se diferencia radicalmente del moderno. La razón que aduce Pieper sugiere que pareciera que la Edad Media no ha terminado o, de otra manera, que el capítulo que inaugura la Edad Media no se termina con ésta.¹⁵⁹ Si la época que abre la Edad Media no ha concluido aún, entonces, la pregunta se dirige a saber qué es lo medieval de la Edad Media; porque nadie puede negar que los pensamientos cristianos continúan presentes en la filosofía postmedieval. Para indicar lo que de medieval tiene la Edad Media, Josef Pieper se refiere a un elemento conceptual que asimilan los pueblos invasores: ese elemento es la sistematización escolar del pensamiento.¹⁶⁰ Y esto es importante, porque estos pueblos tenían la tarea de sintetizar la herencia del mundo antiguo, que constaba de dos formas distintas de pensar: por un lado, el pensamiento grecorromano y, por otro lado, el judeocristiano. Por ello, concede Pieper que la filosofía medieval sea poco original, porque su reto no era concebir nuevas ideas, sino sistematizar las heredadas. La escolástica es el producto medieval por antonomasia, y dejó de funcionar cuando el trabajo de sistematización y síntesis quedó terminado.¹⁶¹

El pensamiento medieval no perece por acontecimientos externos, sino que degenera desde dentro: Martin Grabmann afirma que decayó repentinamente; Gilson, que se produjo un “desorden intelectual”; De Wulf dice que no faltaron ideas, sino buenas cabezas.¹⁶²

XXIII. LA HERENCIA DE LA EDAD MEDIA

Occidente comienza a componer una visión sistemática del mundo a partir del neoplatonismo de san Agustín, recogido y

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶² *Ibidem*, p. 79.

diseminado en la obra de Pedro Lombardo *Breviario agustino*. Más tarde, se transforman las obras medievales de pura y simple recopilación (es decir, las sentencias) en las famosas *sumas* u obras de aportación. Además, se crean los centros de educación superior (las universidades), en donde estudian no sólo religiosos, sino también laicos.¹⁶³ También se introducen permanentemente nuevos autores de la antigüedad: en el momento en la Edad Media en que parece consolidada en su acervo espiritual, aparece Aristóteles y produce un enorme cambio. Ciertamente, los escritos de la *Antigua lógica*¹⁶⁴ ya se conocían gracias a los comentarios de Boecio a la obra de Porfirio; pero en 1130 aparece la *Lógica nueva*.¹⁶⁵ Si estos textos causaron impacto, cuantimás los libros dedicados a la física, a la metafísica, a la moral y a la política.¹⁶⁶

Las traducciones entraron por distintos puntos de Europa: en Sicilia se tradujo a Aristóteles directo del griego, y en España se le hizo partiendo del árabe. Persas, árabes y sirios habían conservado las obras aristotélicas para los latinos. No se puede eludir la pregunta de Josef Pieper: ¿por qué no fue uso generalizado traducir a Aristóteles directo del griego? La respuesta del mismo dice que la complejidad de Aristóteles demandó la interpretación árabe para poder asimilarlo.¹⁶⁷ Pero ¿a qué se debía la complejidad de la obra de Aristóteles? Por un lado —dice Pieper— a la confrontación con el pensamiento religioso cristiano; por otro, al pensamiento predominante agustino, más cerca de Platón que de Aristóteles. Por último, la razón de más peso: Aristóteles no escribió textos, como ahora lo hace un universitario; su obra la constituyen fragmentos de difícil comprensión.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶⁴ La *Antigua lógica* era el estudio sobre el concepto y el juicio, de las *Categorías* y el *Perihermeneias*.

¹⁶⁵ Esto es, los tratados sobre el silogismo, de la prueba de la argumentación de los sofismas.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 83.

Pieper nos deja esta historia:¹⁶⁸ Nestorio, persa de nacimiento e influido por la escuela teológica de Antioquia, acentuaba lo humano e histórico de la figura de Jesucristo. Esta visión era próxima a la de la filosofía de Aristóteles. Un centro nestoriano se encontraba en la ciudad siria de Edessa en los años cuatrocientos. La escuela teológica de Nestorio fue condenada por herética en el 431, durante el concilio de Éfeso; por tanto, pasó a estar prohibida en todo el Imperio romano. Todos los nestorianos se refugiaron en Persia (Nísibe), y con ellos los aristotélicos, con quienes se vinculaban.¹⁶⁹ Ahí se formó una escuela importante de aristotelismo, que fue el modelo de universidad para la cristiandad. En esta escuela sirio-persa-nestoriana se conservaron y estudiaron los textos aristotélicos (así como los de Euclides, Hipócrates, Galeno, Arquímedes). Estos textos fueron traducidos al sirio, luego seguramente al persa y después al árabe. Hay que recordar que hacia el año 800 el árabe era la lengua científica del mundo culto. En este idioma llega Aristóteles a los occidentales atravesando los montes Pirineos.

El estudio de Aristóteles tuvo grandes comentadores, como Avicena, nacido en Persia en el año 980 (médico, teólogo y filósofo). Éste aseveró haber leído la *Metafísica* de Aristóteles sin comprenderla cabalmente, pero cuando la memorizó, ese día se abrió su entendimiento (tradicción pura musulmana: memorizar para entender). Otro gran comentarista fue el jurista, médico y filósofo Averroés, nacido en Córdoba en 1126. Pieper nos recuerda que estos autores influyeron más en Occidente que todo el islam. Un tercer hombre importante para la recepción de Aristóteles fue el judío Moisés Maimónides, también de Córdoba, nacido en 1135, y quien utiliza a Aristóteles para argumentar a favor de la fe judía, para aquellos que habían perdido la fe de sus mayores y necesitaban recuperarla (ahora vía la razón). En aquel entonces, nadie podía suponer que la filosofía árabe y judía iban a tener una enorme influencia en el mundo cristiano.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 86.

Si se atiende el asunto de las traducciones, hay que anotar que en 1085 los visigodos habían recuperado Toledo y toda la parte norte de España. En esta ciudad había una importante escuela de traductores que vertían al latín toda la cultura judeo-árabe. Aún se conserva una obra de Avicena, y junto con ella la forma como su traductor, Dominicus Gundissalivus (siglo XII), procedió en su trabajo. Se traducía palabra por palabra: primero del árabe al castellano medieval y después del castellano al latín. Historiadores y filólogos de la filosofía medieval han dejado ver su asombro respecto al producto final; o sea, asombro de que el producto final fuera inteligible.¹⁷¹ La cuestión es que, con las traducciones, entra al horizonte cultural cristiano toda la cultura medieval judeo-árabe.¹⁷²

Aristóteles cimbró al mundo occidental medieval, y esto por dos razones, a saber: 1) por la rapidez con que se conoció su pensamiento, y 2) por la preocupación que causó respecto a que hubiera una ruptura con la tradición.¹⁷³ Por ello, no se hizo esperar la prohibición de la Iglesia sobre la lectura de Aristóteles, sobre todo entre los años 1210 y 1263. Lo más interesante es que no sólo fue la Iglesia, sino además los sabios laicos universitarios los que se oponían al novedoso pensamiento de Aristóteles. Pero la prohibición se da paralelamente al estudio intensivo del *Filósofo*. En plena prohibición, santo Tomás elogia a Aristóteles y a su comentador musulmán, Averroés. El papa Urbano IV, que en 1263 repite las prohibiciones contra el *Filósofo*, permite las traducciones de éste directamente del griego. Y la Universidad de París acoge el estudio y a los estudiosos de la obra de Aristóteles en 1255, apenas unos años antes de que se refrendara la prohibición de su estudio.¹⁷⁴

El primer teólogo de la Alta Edad Media que encara el pensamiento de Aristóteles es Alberto Magno.¹⁷⁵ Él se propone ha-

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷² *Ibidem*, p. 88.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

cer inteligible la obra entera del estagirita, no obstante que él no conoce los textos en griego, sino sólo en sus traducciones latinas. Alberto emprende una batalla contra los “retrógrados”, que quieren reprimir el estudio de la obra sin haberla conocido antes. Alberto Magno, al igual que Aristóteles, toma una afición por conocer la naturaleza que antes era inusual en los sabios medievales. Incluso su interés por la naturaleza lo lleva a contradecir al maestro griego y decir, por ejemplo, que las anguilas no viven en el fango. San Alberto Magno causó seguramente una revolución cuando pretendió dar a conocer a toda la latinidad la obra de Aristóteles.¹⁷⁶ El gran salto revolucionario se produjo cuando Alberto Magno asentó el principio aristotélico del conocimiento como indispensable para *todo* conocimiento (incluso el teológico), a saber: todo conocimiento comienza por la experiencia inmediata de los objetos.¹⁷⁷ ¿Qué significaba esto en el mundo medieval? Que la autoridad decisiva en el conocimiento era la experiencia del hombre y su razón, y no más las sagradas escrituras o las autoridades eclesiásticas.

Ciertamente, los estudiosos de la alta Edad Media pensaban que la naturaleza era obra de Dios y, no obstante, la estudiaban como si no lo fuera. Esto fue obra de Alberto Magno: la naturaleza debía ser comprendida en sí misma y luego en relación con la divinidad, lo que implicaba que el hombre, y todo lo demás en la naturaleza, que había sido aprehendido siempre desde su dependencia con la divinidad, era, a partir de san Alberto (y Aristóteles), considerado para su conocimiento como algo valioso en sí mismo.¹⁷⁸ La consecuencia fue el rechazo progresivo de argumentos teológicos en el estudio de las ciencias naturales. Alberto Magno, por ejemplo, exigía a sus hermanos de orden (los dominicos) ponerse al corriente en el desarrollo científico para poder seguir haciendo teología.¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷⁷ *Idem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 94 y 95.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 95.

Por ello, se ha dicho que Alberto Magno efectuó un cambio en la alta Edad Media respecto a la relación entre razón y fe religiosa; porque para él, la razón no sería nunca más entendida en su aspecto formal o lógico, ni tampoco como la encargada de aclarar las verdades de la fe, sino sería la capacidad humana para conocer la realidad “por cuenta propia”.¹⁸⁰ De este modo, la sentencia de Boecio (escrita en su dedicatoria a Juan Diácono cuando le envía su libro sobre la Trinidad): “une la fe con la razón tanto como puedas” (*fidem si pateris ratiānemque coniunge*), significará después de Alberto Magno, no dar sentido al mundo desde la fe, sino a la fe desde el mundo. Esto implicó a su vez buscar una armonía entre las verdades reveladas con aquellas obtenidas del conocimiento del mundo.¹⁸¹ Y, ciertamente, no se puede dejar de intentar armonizar fe con razón si se considera que ambas revelan una faceta auténtica de la existencia humana.

Armonizar fe y razón representó una doble tarea en el medioevo: la primera, interpretar y analizar el mensaje evangélico, expresado tanto en parábolas como en acontecimientos históricos, tanto desde el contexto cultural como desde su relevancia dogmático-teológica, utilizando para ello todo el bagaje del conocimiento humano.¹⁸² La segunda tarea consistió en hacer armonizar el acervo teológico-religioso con el científico.¹⁸³ Desde Boecio hasta Duns Escoto ésta fue, sin lugar a dudas, la doble tarea de toda la filosofía, como en la antigüedad helena, la tarea de Platón fue buscar una interpretación que pusiera al descubierto la verdad de los mitos griegos. En este sentido, toda filosofía es des-mitologización de la realidad y anhelo de conocimiento verdadero.

Santo Tomás, que propuso una visión global de la realidad, no dejó de afirmar que una armonía de fe y razón, una visión

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² *Ibidem*, p. 104.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 104 y 105.

completa y cerrada, eran imposibles. Y esto valía tanto para la razón como para la fe; porque también la teología debía adoptar una actitud de apertura para aceptar el aumento permanente de conocimiento sobre las sagradas escrituras.¹⁸⁴ La filosofía moderna heredó la humildad del Aquinate y abandonó el anhelo de un conocimiento completo y cerrado del mundo, para conformarse con la permanente revisión desde la duda escéptica cartesiana.

El espíritu de la filosofía de santo Tomás de Aquino se encuentra antes que en su *Suma teológica*, en sus *Cuestiones disputadas*, que eran ejercicios medievales sobre cualquier cuestión de interés. La condición para una discusión semejante era el *principio de racionalidad*: solamente se podía abordar algún tema si se reconocían los supuestos del tema en cuestión.¹⁸⁵ Las *Cuestiones disputadas* translucen el *espíritu de la época* (de la alta Edad Media) de mantenerse abierto a cualquier tema y de tratarlo con la razón natural.¹⁸⁶

XXIV. CONCLUSIONES PARA LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS

¿Cómo es posible recuperar en la actualidad el pensamiento medieval? ¿Qué validez tiene para la fundamentación de los derechos humanos?¹⁸⁷ Para responder, es necesario entender cómo se constituyó el pensamiento escolástico medieval. Josef Pieper recopila los elementos primordiales de éste: 1) pueblos históricamente jóvenes del norte y oeste de Europa; 2) apropiación de la herencia cultural grecorromana y judeocristiana en una síntesis original; 3) recintos especiales donde se llevó a cabo la síntesis cultural heredada, a saber; monasterio y universidad, y 4) lo más importante o característico: la filosofía fue desarrollada preminentemente por

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 97.

clérigos, motivados por planteamientos teológicos; por eso, la filosofía medieval es una filosofía cristiana.¹⁸⁸

La actualidad de la “edad media” o pensamiento cristiano se encuentra en uno o varios de estos elementos mencionados. Primero, si la filosofía medieval es una filosofía cristiana, determinada temáticamente por la teología, entonces, reconocer su valor actual implica asumir como verdadero el mensaje evangélico. Y quien no vea verdad alguna en el cristianismo, no verá valor alguno en la filosofía medieval.¹⁸⁹ Si se rechaza que Jesús de Nazaret reveló información válida para la filosofía, entonces la “filosofía cristiana” es un desatino.¹⁹⁰ Segundo, el impulso de la época medieval para filosofar fue teológico, lo que a decir verdad pertenece al pasado. Actualmente el punto de partida es la realidad histórica, psicológica o el de las ciencias naturales, pero no la teología. Desde estas dos perspectivas vale preguntar hasta qué punto es aún vigente para la fundamentación de los derechos humanos el mensaje cristiano y el espíritu con que éste fue recibido en toda la Edad Media.

Tercero, la filosofía medieval comenzó la tarea de reconciliar la fe con la razón, la religión con la filosofía, el mito con el *logos* (casi como un intento de comprender lo incomprensible).¹⁹¹ Si se acepta que hay una verdad revelada, ésta adquiere de facto una importancia mayor a cualquier otro saber. Entonces, la filosofía cristiana no fue y no puede ser para un creyente un tipo de filosofar entre muchos; es, antes bien, la única forma de filosofar, porque la *verdad* es que Dios se ha hecho hombre para habitar entre los hombres. Por tanto, hoy día el problema no reside en encontrar una armonía entre saber del mundo y verdades teológicas: ¡no!, más bien es una discusión sobre la pertinencia de ser o no cristiano. Frente a esto, el mismo Josef Pieper, filósofo católico, concluye que el valor o actualidad del espíritu cristiano y de la fi-

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 103.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 110.

lososofía medieval es entender “arqueológicamente” (a la Foucault) el fenómeno humano; así, sí seguirá siendo relevante comprender la relación entre fe y razón. Esta tarea no ha perdido sentido para Pieper, pero la respuesta que se dé hoy día deberá diferir de la medieval por razón necesaria de la historia, y será insuficiente para fundamentar los derechos humanos universales y laicos.

XXV. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDAD MODERNA

Curiosamente, en el inicio de la era Moderna, el estoicismo antiguo no se olvidó, sino por el contrario, cobró nueva vida. En esto jugó un papel importante la concepción de la naturaleza racional de los hombres, así como la doctrina de las obligaciones, brindando nuevo hábito al derecho natural en el humanismo de fines del siglo XVI. Especialmente del ámbito religioso del protestantismo y calvinismo surgieron muchos pensadores de los derechos humanos, como el holandés Hugo Grocio o el alemán Juan Altusio o los ingleses Thomas Hobbes y John Locke, o incluso el francés Jean Jacques Rousseau.

También tuvo lugar un cambio en el acervo de las ideas: los derechos políticos a la participación en el poder y la administración pública cobraron significación, y para ello se necesitó un nuevo fundamento teórico, a saber: la doctrina del contrato social. El derecho natural se alejó, debido a las distintas corrientes secularizadoras, de sus raíces cristianas, y tomó su fundamento principalmente en la razón humana, y no más en la ley divina. El interés de los individuos ganó preponderancia como fin de la organización social, de tal forma que el Estado tenía como encomienda principal no tanto el fomentar la felicidad, sino tan sólo su conservación en paz y tranquilidad.

Se pueden distinguir dos formas de contrato social: en la primera, se parte de un estado natural indeseable que se desea corregir con la firma de un contrato de gobierno civil. En el segundo, los hombres gozan en estado natural de libertad e igualdad;

por ello, los firmantes del contrato desean preservar sus derechos naturales. En ambos casos, los integrantes de la nueva sociedad civil entregan al gobernante el poder para gobernar y se comprometen a obedecer, estableciendo así un conjunto de obligaciones mutuas. Un representante de la primera forma de contrato social fue el inglés Thomas Hobbes, y un representante de la segunda fue su coterráneo John Locke, quien fue el primero en definir la tríada de los derechos humanos, a saber: derecho a la vida, al trabajo y a la propiedad. Éstos son derechos humanos porque se adquieren con el nacimiento y se fundan en el estado natural de los hombres. Para preservarlos, los hombres deben vivir en comunidad; por ello, la finalidad única de la sociedad es preservar esos derechos y el orden judicial que los posibilita.

En Inglaterra¹⁹² y otras regiones de Europa, lucharon las clases nobles con el fin de contener las arbitrariedades del soberano. Ya en el Estado absolutista se siguieron limitando más y más los privilegios del rey; sin embargo, en su prolongada agonía se apropió de todos los espacios que pudo de la vida pública. El monarca resultó el único representante de la comunidad, arrebatando muchas veces el poder a los nobles e impidiendo la emancipación de la creciente burguesía. El resultado fue una lucha cada vez más encarnizada entre gobierno y gobernados, tanto en el orden real como en el de las ideas, que confirió su impronta a los tiempos de la era moderna.

En el siglo XVII fueron colocadas otras dos piedras fundamentales de los derechos humanos. Cuando Carlos I,¹⁹³ rey de Inglaterra de 1600 a 1649, pretendió asegurarse la soberanía para sí solo a través del cobro de impuestos, la Casa de los Comunes se opuso, y en 1627 presentó una petición de derechos que contenía una serie de garantías para la protección de la persona y la propiedad. Debido a la presión, el rey tuvo que aceptar y tolerar que el Parlamento detentara en el futuro el poder de aprobar o quitar

¹⁹² Schöder, Hans-Christoph, *Englische Geschichte*, München, C. H. Beck, 1997, pp. 28-37.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 51.

impuestos. De la misma forma, se estableció por escrito la libertad de los ciudadanos, la inviolabilidad de la propiedad privada y, en el caso de apresamiento, la obligación de presentar el motivo y disfrutar de un juicio rápido.

El *habeas corpus* del acta de 1679 fortaleció esos derechos y los extendió a los habitantes de las colonias. Diez años más tarde, en 1689, se dio un paso más con la Carta o Declaración de los Derechos (*Bill of Rights*), una vez terminada la *Revolución gloriosa* de Guillermo de Orange. En ella se pusieron por primera vez por escrito los derechos del parlamento inglés, con lo cual se limitaba el poder del rey y se establecía el fundamento del Estado parlamentario. Los derechos conquistados consistían en poder crear o eliminar impuestos junto con el rey, decidir sobre la manutención del rey y del ejército con fondos nacionales, contar con libertad de elección, reunión y expresión parlamentaria. Todo esto fue posible después de la expulsión de los católicos partidarios de los Estuardo (Carlos II y Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia).

XXVI. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS ALLENDE EUROPA

El siguiente avance en la declaración de los derechos humanos tuvo lugar en suelo americano. En Norteamérica¹⁹⁴ aparecieron los derechos con una intención táctica y programática, como medio de lucha y justificación de la guerra de independencia. También sirvieron para darle una finalidad moral a la nueva forma política de Estado.

La guerra de independencia adujo tanto razones económicas como políticas: primero, el comercio de los americanos hacia la India fue prohibido por los ingleses. Esto ocasionó el surgimiento del tráfico ilegal de mercancías y la respuesta de las autoridades inglesas con allanamientos a propiedad privada y prisiones preventivas. Los colonos americanos interpretaron esto como una

¹⁹⁴ Dippel, Horst, *Geschichte der USA*, München, C. H. Beck, 1996, pp. 7-18.

violación del acta de *habeas corpus* de 1679. A esto se sumó el aumento de la carga impositiva, que tuvo una reacción política por parte de los colonos: “No taxation without Representation” (no gravación sin representación). Además, los inmigrantes americanos experimentaron en la fundación de sus colonias una situación semejante a la descrita en el *Estado natural*, porque la convivencia de los asentamientos descansaba en contratos sociales acordados por todos los integrantes. Esa experiencia fortaleció la fe en las teorías del contrato social y su justificación del poder político, por lo cual sus lineamientos principales aparecieron sostenidos en la Declaración de Derechos de Virginia del 12 de junio de 1776. Esto se ve claramente desde el primer artículo:

Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden ser privados o postergados; en esencia, el gozo de la vida y la libertad, junto a los medios de adquirir y poseer propiedades, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad.¹⁹⁵

La misma formulación aparece nuevamente en la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, allí se dice: “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.¹⁹⁶

XXVII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Dentro del desarrollo francés de los derechos humanos fue especialmente importante el pensamiento del barón de Montesquieu

¹⁹⁵ Disponible en: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-Virginia.html>.

¹⁹⁶ Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2698/22.pdf>.

referente a la división de poderes; porque si la protección de las garantías individuales tiene lugar sobre todo frente al poder del Estado, la división de poderes controlaría el abuso de poder por parte del gobernante.

Otro aspecto importante fue la exposición del estado natural y voluntad general de Jean-Jaques Rousseau, porque dejaba claro quién constituye el poder soberano en una sociedad republicana y cómo es la naturaleza humana para desde allí considerar al individuo inocente y a las estructuras sociales perversas, cuando éstas no respetan la igualdad de los hombres y someten unos al beneficio de otros.

Por el lado económico, las ideas de los fisiócratas, entre todos Mirabeau, propusieron la acción libre del hombre en la economía como fundamento de su desarrollo (del individuo y la economía). De las ideas de los fisiócratas se derivaban derechos, como elección libre del oficio, derecho al trabajo, generosidad y educación, etcétera.

Ideas como éstas impulsaron las protestas de la grey francesa y exigieron que fuera erigida una sociedad política para la declaración y conservación de los derechos.¹⁹⁷ Para ello era necesario que éstos fueran previamente puestos por escrito. En la asamblea nacional hubo confrontaciones muy serias entre los 1,200 diputados. No obstante, fue posible después de ocho días de discusión, redactar la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano el 26 de agosto de 1789.

Esta Declaración logró convencer a la mayor parte del pueblo (por lo menos al Tercer Estado). Y de la misma forma que en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América, aquí también sonó la misma voz:

Artículo 1o. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común. Artículo 2o. La meta de toda asociación política

¹⁹⁷ Hartmann, Peter, C., *Geschichte Frankreichs*, München, C. H. Beck, 1999, pp. 37-52.

es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.¹⁹⁸

Más adelante fue agregada la libertad de opinión e imprenta. Esta declaración tuvo históricamente la mayor repercusión en toda Europa. El súbdito sin privilegios sería considerado de ahora en adelante ciudadano libre, y en el nuevo régimen constitucional podría desarrollarse como tal. Este nuevo régimen sería erigido para la protección de la vida, entendida como derecho a la propiedad privada; por ello, sería un producto de la cultura burguesa.

XXVIII. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XIX

En la revolución de 1848, conocida como la Primavera de los Pueblos,¹⁹⁹ se buscó ampliar el Código Civil napoleónico agregando los derechos fundamentales. En las discusiones llevadas a cabo se tocaron temas como la obligación de educación estatal, protección de minorías sociales, inviolabilidad de la propiedad privada, y temas sociales, como la protección de los desposeídos y protección de los trabajadores. Si bien al final se evaporó la Revolución de 1848 en el fracaso, tiempo después retornaron los ideales de la revolución y se materializaron en las Constituciones de las distintas regiones europeas.

La realización de los derechos a libertad y protección se debieron a los movimientos liberales obreros, porque la Revolución Industrial creó en el siglo XIX una situación insoportable para la clase trabajadora. De allí nacieron sus demandas de protección dentro del sistema de producción capitalista, circunscritas a la participación en las elecciones y servicio de beneficencia pública.

¹⁹⁸ Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>.

¹⁹⁹ Hein, Dieter, *Die Revolution von 1848-49*, München, C. H. Beck, 1998, pp. 11-54.

La insuficiencia de las mismas fue revelada por los estudios de Karl Marx y Friedrich Engels. Ellos veían en el orden capitalista una imposibilidad de origen para hacer efectiva la igualdad de todos los hombres, porque el sistema burgués estaba diseñado para favorecer a la clase en el poder y para utilizar todas las herramientas del Estado en la conservación de sus privilegios. La solución única y efectiva era abolir la propiedad privada, piedra angular del Nuevo Régimen capitalista. Ello solamente era posible con la participación de todos los desheredados mediante una revolución armada. Previamente era necesario despertar las conciencias de los oprimidos.

El acento en la conciencia colectiva inicia la época del pensamiento social y de los derechos fundamentales de todos los hombres. Pero no sería hasta entrado el siglo XX cuando se plantearía un Estado social de derecho.

XXIX. LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XX

En el siglo XX fue fundada la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como respuesta a los crímenes del fascismo y nacional-socialismo. La finalidad era defender los derechos fundamentales de los hombres, como dignidad y valor de la persona humana, igualdad de derechos entre hombre y mujer, así como entre las naciones. La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue firmada el 10 de diciembre de 1948, con la abstención de los países del bloque socialista. Ésta contenía treinta artículos, entre los que tienen mayor significado el primero, porque afirma que todos los hombres son nacidos iguales en dignidad y derechos, dotados con razón y conciencia moral, y deben convivir en espíritu y fraternidad.

También la carta contiene exigencias legales, como el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad, a la ciudadanía y al trabajo. Estos artículos valen para todos los hombres, como afirma el numeral 2o., independientemente de su raza, color, sexo,

lengua, religión, convicciones políticas, o de cualquier otro tipo, procedencia nacional o social, riqueza, nacimiento o cualquier otro estatus.

Durante la negociación de la Carta hubo fuertes controversias entre los países del Este y del Oeste en cuestiones sobre su fundamento, conceptualización (como la definición clásica de la libertad convertida en atributo individual) o la relevancia del contexto social y económico para su cumplimentación. Esas controversias han continuado hasta el día de hoy, solamente que ahora se mueven en el contexto de las diferencias de tradiciones y costumbres de las naciones, y no de las diferencias ideológicas propias de la guerra fría.

Debido a las diferencias culturales y de desarrollo económico de las, llega a haber tensiones mundiales. ¿Por qué debería India ser una defensora de los derechos humanos, cuando la religión nacional enseña que los seres humanos son diferentes y, por ello, están divididos en castas, que no deben ser anuladas por arbitrio humano? Las dificultades para aceptar los derechos humanos universales se manifiestan en cada una de las dos reuniones de la ONU, como en 1966, durante la Convención Internacional sobre Derechos Culturales, Sociales y Económicos, o la Convención sobre Derechos Políticos y Civiles, donde solamente firmaron 35 Estados.

En los años setenta del siglo XX tuvieron lugar otras convenciones, pero lo que hasta el día de hoy falta es un tipo de comisario observador y garante de los derechos mundiales. En la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos, que entró en vigor en 1953, fue colocada por vez primera la protección a la nacionalidad como derecho y libertad fundamental. Ésta afirma en su primer artículo la “...obligación de respetar los derechos humanos: Las Altas Partes Contratantes reconocen a toda persona bajo su jurisdicción los derechos y libertades definidos en el Título I del presente Convenio”.²⁰⁰

²⁰⁰ Disponible en: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SPA.pdf.

Solamente la Unión Europea (UE) ha creado en Estrasburgo una comisión de los derechos humanos y una corte europea para asegurar el cumplimiento de éstos.

XXX. REFLEXIÓN FINAL SOBRE EL SIGLO XXI

En estos nuevos tiempos que comienzan con el arranque del siglo XXI, en donde hay que combatir el terror internacional, se ve un gran peligro para los derechos humanos y civiles. Las medidas de seguridad adoptadas con motivo de los atentados de principios del siglo (11/11/2001) han concedido a los servicios de inteligencia (servicios secretos) facultades excesivas. Cuentan con la facultad de investigar cuentas de bancos, correos electrónicos, bitácoras de vuelos, etcétera, y lo pueden hacer sin una orden judicial o consultar con una fiscalía indispensable para cualquier investigación.

Por ello, se puede decir que el Estado de derecho involucre y considere a cada ciudadano como un potencial agresor. La situación actual exige que cada cual tenga que ser investigado para que no haya duda sobre su inocencia. Antes de los atentados y de la declaración de las medidas de seguridad hubiera sido esto impensable.

En los países promotores de los derechos humanos, como los Estados Unidos de Norteamérica, se gestan limitaciones y violaciones que nos devuelven a los tiempos de los Estados totalitarios; por ejemplo: extranjeros pueden ser hechos prisioneros por tiempo indefinido sin la necesidad de presentar los motivos de su detención (como en la prisión de Guantánamo). Esto es una violación del artículo 9o. de la Declaración de los Derechos Humanos, en donde se dice que nadie puede ser hecho prisionero, mantenido en prisión o expulsado del país, sin una justificación judicial.

Otras violaciones están presentes en las medidas de seguridad que refuerzan las fronteras y expulsan a los refugiados sin investigación suficiente previa. También hoy día es posible ex-

pulsar a extranjeros a sus países de origen en donde han sido condenados a muerte. En todos estos casos, documentados en lo que va del siglo XXI, se evidencia un retroceso en lo alcanzado con la promulgación de los derechos humanos, y lo peor es que no existe ninguna posible defensa, como sí la hubo en la promulgación de la ley de Estado de emergencia (o excepción) en los años sesenta del siglo pasado, que otorgaba poderes extraconstitucionales al gobernante, como confiscar propiedades, organizar y controlar los medios de producción, confiscar materiales, asignar fuerzas militares en el exterior, instituir la ley marcial, confiscar y controlar todo el transporte y las comunicaciones, regular el funcionamiento de la empresa privada, restringir los viajes y etcétera.

1. *Dignidad humana*

El 10 de diciembre de 1948 se promulgó en las Naciones Unidas la Carta Universal de los Derechos Humanos. En ella se dice: "...considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tiene por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...". Con esta declaración se introdujo el concepto de *dignidad humana* en el orden jurídico internacional como un "algo" inherente a la humanidad entera (y a cada hombre particular), y que no depende de ninguna condición externa (es decir, lugar de nacimiento, clase, raza, sexo, nacionalidad, etcétera). Correspondientemente, cuando el 10 de junio del 2011 se incorporaron los derechos humanos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se introdujo también el concepto de *dignidad humana* en el orden jurídico nacional, para convertirse en un valor inalienable, y que le confiere a todo mexicano el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, etcétera. Desde entonces, la dignidad humana ha sido entendida en el contexto jurídico mexicano como ese "algo" presente en cada individuo, no adquirido por alguna acción o condición especial (aparte del hecho de pertenecer al gé-

nero humano), y que sirve de faro de orientación para toda legislación posterior y para el ejercicio del poder por parte del Estado frente a los ciudadanos (pero también de ellos entre sí).

No puede negarse que la *dignidad humana* es un elemento extrajurídico (es decir, filosófico) al orden constitucional (y al derecho en general). Por ello, vale preguntarse por la evolución y repercusiones de los elementos filosóficos en el ámbito jurídico (y así retomar el tema de la relación entre filosofía y derecho). El concepto de dignidad humana debería servir para establecer derechos mínimos, así como deberes y obligaciones. La tesis de este capítulo es que, al fundamentar los derechos humanos en el concepto filosófico de *dignidad humana*, surge también la necesidad de fundamentar los deberes humanos; pero si se ignora el aporte filosófico (como es el caso), entonces no hay forma de tomarlos en cuenta.

2. Las raíces históricas de la dignidad humana

Dentro de la tradición judeocristiana se relaciona la *dignidad humana* con la creación del hombre a imagen y semejanza divina, como se dice en el Génesis 1: 26-28: “Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra y en todo animal que se arrastra sobre la tierra”. Con ello se presenta la imagen del hombre como aquello que lo coloca en un lugar preponderante frente a todas las creaturas (aunque su creación haya tenido lugar el último día); porque, al ser *imagen de Dios*, es *corona de la creación*, representante de Dios en la Tierra y *con poder de explotar y dominar sobre ella*.

Esta afirmación no difiere de otras de la antigüedad oriental (en Babilonia, Asiria y Persia, etcétera), donde el rey aparece descrito como *imagen de Dios*, con poder sobre los hombres y las cosas. Pero en el contexto del pueblo de Israel, la *imagen divina* se derrama sobre todos los hombres; se “democratiza” (por decirlo así), y eleva o diviniza a todo el pueblo. Lo que implica dos cosas: por

un lado, el que toda característica humana (puramente humana) quede fuera de lo que es digno de valor y reconocimiento (por su creador y creación) y, por otro lado, que el hombre precise de una “coartada” (véase Georges Bernanos) para justificar su dominio sobre el mundo. Por ello, el tener dignidad (o ser una imagen divina) conlleva para el pueblo judío no sólo la concesión de derechos (humanos), sino también de deberes o responsabilidades; en este caso, frente a Dios y la tierra. Tal vez por ello, en otro de los textos hebreos escritos después del exilio (Salmos 8, 4-7) se halle una alocución incesante sobre la magnificencia celestial, que contrasta con la insignificancia humana.

En el versículo 5 de ese libro se formula la pregunta: ¿qué es el hombre? Aquí la respuesta refiere no sólo a la esencia del hombre, sino también a su pequeñez y fragilidad, comparable a la de un crío. El salmo dice que Dios ha creado al hombre coronado con honor y esplendor, *pero inferior a él*. Esta inferioridad se traduce en un requerimiento de coartada y justificación: Dios no tiene por qué explicarse, ¡el hombre sí! El hombre tiene que justificarse y responder por sus actos; justificar su dominio sobre las otras creaturas. ¿Cómo? Cumpliendo con la voluntad del creador. Únicamente así Dios se complace en el hombre y lo ve con beneplácito.

Ciertamente, este concepto religioso de “dignidad humana” resulta inútil en contextos donde la religión no es *teocrática* (como en la Grecia antigua), o donde la sociedad se funda en el contrato libre y voluntario de los hombres, y ni qué decir del contexto de una sociedad laica o incluso multicultural, donde no predomina la visión judeocristiana. Por tanto, se precisa de una visión histórica más amplia para rastrear la evolución de la dignidad humana hasta los tiempos actuales, de posguerra y laicidad.

3. *Marco Tulio Cicerón*

Dentro de la antigüedad helena, el concepto de dignidad humana fue prácticamente desconocido o solamente tangencial-

mente referido (ya sea en los presocráticos o en el mismo Platón y Aristóteles). Con Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) aparece por primera vez en la antigüedad romana y formulado como *dignitas hominis*.

Desde su origen, dos términos lo componen: el de humanidad y el de dignidad. Gracias a su herencia estoica, Cicerón no hace referencia a una tribu, etnia o pueblo en particular, sino a la humanidad entera. Y gracias a su formación filosófica (es decir, racional), Cicerón no hace referencia a una dignidad o cualidad mística, propia de las religiones místicas, sino principalmente a una cualidad inherente al hombre por el hecho de ser hombre: su racionalidad. Este es principalmente (y desde entonces) el aporte de la filosofía al derecho (romano): una concepción racional del mundo (natural y humano).

Primeramente, *dignitas hominis* fue un concepto utilizado por Cicerón para distinguir al hombre del animal, y en un doble sentido, a saber: como depósito de derechos, pero también de obligaciones (voluntariamente asumidas). La dignidad es el reconocimiento de la sociedad a un individuo (o persona) gracias a su trabajo o esfuerzo para el bien de todos. Un hombre se hace digno cuando trabaja para el bien común. Su dignidad humana consiste en el derecho a reconocimiento (véase G. W. F. Hegel), conquistado mediante el esfuerzo; un merecimiento ganado por la fuerza de la voluntad al cumplir con sus obligaciones (y no simplemente por haber sido creado por Dios).

Esto es evidente en su obra *De los oficios* (concebida en el año 44 a. C.), donde estudia el afán de supervivencia como el cumplimiento de una obligación ciudadana, y no como respuesta refleja del instinto. Por ello, en esa obra también habla del correcto comportamiento frente al placer corporal (o del deber del hombre para consigo mismo):

Con esto queda claro que el placer corporal no tiene ningún lugar preponderante y que, por ello, debe ser despreciado y rechazado. Pero cuando alguien pone valor en él, entonces debe de atender

a la medida en su disfrute. Por eso, el hombre debe cumplir con la alimentación y el cuidado del cuerpo, así como con la conservación de su salud y fortaleza, y no servir al placer por el placer mismo... Cuando ponemos atención en la excelencia y dignidad que hay en nuestra naturaleza, entendemos lo dañino que es entregarse a excesos y vivir en la pusilanimidad. Por el contrario, ser honesto significa llevar una vida frugal y de continencia.

Para Cicerón, la dignidad humana siempre poseerá una dimensión ética, entendida como un deber hacer y no como un simple ser o estar. El quehacer moral racional lo dignifica y hace merecedor de reconocimiento, a la vez que lo aleja del animal. Y otra vez sea dicho: si el hombre puede dilatar o disipar su dignidad es porque ella depende de su esfuerzo (del trabajo), y no de algo natural u obtenido por la gracia divina. Pero, aunque para Marco Tulio Cicerón el trabajo (social) confiere al hombre su dignidad (y no su creador), hay que aclarar que nunca practicó ateísmo alguno (el ateísmo no aparece sino hasta el siglo XVIII europeo). Antes bien, el pensamiento de Cicerón siempre tiene presente a Dios. En su obra *Disputaciones tusculanas* (primer libro, 69 y 70) escribe: “Si contemplamos todos los campos y los mares subordinados a la utilidad del hombre... ¿podemos dudar que a éstas las preside un hacedor... o regidor de una obra y edificación tan grande?”.

4. *Renacimiento*

Aunque Cicerón fue el primero en introducir en la filosofía el concepto de dignidad humana, el primero en dedicarle un libro completo fue Pico della Mirandola (1463-1494). La dignidad humana consiste para él en su libertad o capacidad de autodeterminarse; por ello, no está petrificada o definida de una vez y para siempre, porque a través de su libertad se puede labrar otra distinta a la heredada. En su obra sobre la dignidad humana (*Oratio de hominis dignitate*) pone en labios del creador:

Nosotros no te hemos dado ninguna residencia definitiva, Adán, ninguna apariencia propia ni ninguna gracia, con el fin de que tú elijas tu residencia y apariencia según tu deseo y determinación. La naturaleza del resto de las creaturas ha sido conferida de manera definitiva y es limitada por nosotros a través de las leyes. Tú tienes que determinarte sin limitaciones ni restricciones y según tu capacidad de ponderación que yo te he dado. Yo te he colocado en medio del mundo para que tú puedas desde allí observar cómodamente lo que hay. Ni te hemos creado celestial ni terreno ni eterno ni mortal para que tú, escultor de ti mismo, seas con honestidad, decisión y creatividad señor de la forma de tu elección. Tú podrás denigrarte en un animal, pero también puedes engrandecerte y elevarte hasta renacer en algo divino, siempre y cuando tu alma así lo decida.

Si el Antiguo Testamento insistió en la semejanza del hombre con Dios para hablar de su dignidad frente a los animales y Cicerón lo hizo reparando en su capacidad de trabajo y esfuerzo por el bien común (incluso en menoscabo del personal), Pico della Mirandola continuó la reflexión dentro del cauce abierto por la tradición, pero subrayando la libertad y capacidad de autodeterminación.

5. *Dignidad humana en la Ilustración alemana (Pufendorf, Kant, Schiller)*

El pináculo conceptual de la dignidad humana tuvo lugar en el siglo XVIII, si bien desde los albores de la Ilustración el concepto prosperó gracias al iusnaturalista alemán Samuel von Pufendorf (1632-1694), quien vinculó la dignidad humana al entendimiento y su capacidad de libre determinación. Él consideró que el hombre posee una elevada dignidad debido a estar dotado de un alma esclarecida por el entendimiento, capaz de juicios morales y elecciones libres. Gracias a Pufendorf (*De iure naturae et gentium*), la dignidad humana será en adelante entendida casi exclusivamente como una cualidad moral, manifiesta en cada acción humana y responsable de su diferencia respecto a todo lo demás.

Immanuel Kant (1724-1804), en su escrito sobre la metafísica de las costumbres, dilucida y fundamenta la dignidad humana tal como se debió asumir en la carta de la ONU. Nuevamente, la razón constituirá el núcleo de la dignidad, debido a su capacidad de autonomía (darse sus propias leyes) y de juzgar sobre el bien y el mal. La dignidad goza de un valor práctico e intrínseco (valor en sí mismo), por lo que no puede ser comprada ni tampoco subordinada a un fin. Entonces, la dignidad pertenece al hombre por ser hombre, y no por algo ocasional o adventicio. Kant escribió: “hay, a saber, algo en nosotros que no podemos dejar de admirar cuando lo vemos y es lo que hace pensar en que la humanidad posee dignidad y no puede ser concebida a través de la simple experiencia sensorial”. Para Kant, el hombre no puede existir sin reglas de comportamiento, sean máximas o imperativos, estén supeditadas a una recompensa o a ninguna condición. Si el hombre se eleva sobre su género y decide ser moral, entonces la manera más egregia de serlo es asumiendo para su vida imperativos categóricos que tendrán como beneficio inmediato su libertad. El hombre digno será aquel que asuma su libertad a través del cumplimiento del deber, sin otro motivo consecutivo que el deber mismo.

Entre las críticas de Kant (la de la razón pura, la práctica y la crítica del juicio), sin lugar a dudas la mayor es la que desemboca en su sistema moral. Posteriormente, el idealismo alemán no podrá desprenderse de la sombra de Kant, porque en toda reflexión estará presente alguna resonancia de su pensamiento. Ese es el caso de Friedrich Schiller (1759-1805), quien concibe a la libertad como aquello en que reside la dignidad humana y establece la diferencia entre hombres y animales. Por ello, la dignidad humana surge cuando el hombre se eleva sobre su instinto natural para ganar en dignidad y gracia (haciendo uso adecuado de su libertad). En su texto *Sobre gracia y dignidad (Über Anmut und Würde)*, escribió Schiller: “También la dignidad tiene sus matices y deviene noble allí donde se acerca a la gracia y belleza, pero allí donde raya en lo descomunal, entonces deviene elevación. El

grado más alto de la gracia es la fascinación, y el de la dignidad la majestad”.

Como en el caso de Pufendorf y Kant, la dignidad es para Schiller algo unido a la voluntad y a su afán de llevar una vida moral; por ello, no es algo natural o una propiedad lograda con el nacimiento. Ciertamente, esto no es lo que sugiere la Carta Universal de los Derechos Humanos, porque allí aparece la dignidad como una propiedad innata, inherente a la humanidad de manera permanente y, por ello, inalienable. Consecuentemente, nunca se pierde; pero tampoco nunca se engrandece: se es ser humano de una única forma. Si los grados o matices (Schiller), el esfuerzo y empeño (Cicerón) o el uso aguzado de la racionalidad en la elección (Della Mirandola) incrementan la dignidad, entonces tiene sentido hablar de hombres dignos e indignos, así como de una obligación de mantener y acrecentar esta dignidad humana.

El concepto filosófico de dignidad humana permite tanto hablar de derechos humanos como de obligaciones. Sin embargo, en la Carta de la ONU se echa de menos este requisito u obligación en su prurito de anclar perennemente la dignidad frente a las violaciones fascistas del nacionalsocialismo.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RELEVANCIA DEL ARTE Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

Con Descartes, la modernidad se presentó como el movimiento emancipador de la sociedad a través de la razón científica y su excrecencia técnica. Su maridaje dio lugar a la llamada *razón instrumental*, que fue adoptada desde el siglo XVIII como fundamento del progreso humano, tanto en su vertiente burguesa como en su contrapartida socialista.

La primera vertiente se alimentó del ideario de la Revolución francesa y de las doctrinas liberales inglesas. Por esta razón, la burguesa reclamó la libertad individual, el derecho a la igualdad ante la ley y el rechazo a la organización estamental, los tres principales *leitmotive* de la lucha contra el Estado absoluto. Su intención era fundar un mundo donde la razón organizara las fuerzas políticas, económicas, sociales, con base en el libre contrato entre iguales, y donde el Estado moderno sólo tendría el papel de árbitro conciliador entre el interés particular y general.

El fracaso de la razón instrumental burguesa se puso de manifiesto en los siglos XIX y XX con todos sus aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista, previstos y denunciados en la *Crítica a la economía política* de Marx, quien mostró que la razón burguesa estaba plagada de contradicciones, porque tanto era portadora de progreso material como de destrucción cultural. Como solución, propuso la superación del capitalismo mediante la abolición de la propiedad privada y su principal efecto pernicioso: la división y enfrentamiento de las clases sociales.

La sospecha de que ambas vertientes (burguesa/marxista) no llevaban a ninguna emancipación la abrigó Max Weber en el siglo XX. No obstante, éste continuó fomentando la construcción del nuevo Estado alemán (República de Weimar), proceso histórico de modernización que tenía que ser por fuerza un proceso de racionalización, tanto de la sociedad y cultura como de la ciencia alemana. Por ello, Weber se aplicó a analizar las instituciones que hacían posible la racionalización del mundo; y muy a su pesar concluyó que la racionalización de la sociedad no conduciría a ninguna mejora de la realidad, sino a un aprisionamiento progresivo del hombre en un ambiente deshumanizado, patente en el aumento irreversible de la reificación del hombre.

Weber entendió que para los pensadores ilustrados del siglo XVIII había una esperanza de encontrar un vínculo entre el desarrollo de la ciencia y la libertad humana, o de otra manera (a la manera de su precursor Marx), que la ciencia liberaría al hombre. Pero con el tiempo, lo que Weber constató fue el triunfo de la razón instrumental (razón instrumentalizada para la destrucción bélica y explotación del hombre por el hombre). Esta razón instrumental, presente en todos los ambientes, no conduciría a la libertad, sino a la creación de una *jaula de hierro* o racionalidad burocrática, responsable de la alienación y forjadora de marionetas. Como esta misma semilla de la razón instrumental estaba igualmente presente en el socialismo científico, Weber descreyó del marxismo y de la posibilidad de que pudiera representar una alternativa viable al capitalismo.

La paradoja entrevista por Weber sobre la forma como la racionalización lleva a la vez a la emancipación material y a la reificación cultural no fue zanjada por él. La estafeta en la solución a este problema la tomó la escuela de Frankfurt, sobre todo Teodoro Adorno y Max Horkheimer en su obra sobre la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ellos, el proyecto ilustrado de emancipar a la humanidad por la ciencia quedó frustrado, porque su lugar lo ocupó la racionalización como burocratización y cientifización de la vida social (reduccionismo científico).

La escuela de Frankfurt ejerció la crítica a la razón instrumental en su expresión más cruda: la del Estado fascista, que mostró el fracaso del sujeto histórico, responsable de su propio destino gracias al uso de la razón práctica y del trabajo (forma primordial de la realización humana). La dificultad era pensar en la realización racional de la historia sin concebir el progreso del siglo XVIII y sin optar por la revolución social radical a la siglo XIX. Las opciones no dejaban de ser un ensueño que condujeron principalmente a Teodoro Adorno a refugiarse en la estética: el arte sería para él el único lugar donde es posible un desarrollo no reificado, porque en el arte se muestran los dislates de la realidad social, así como sus posibles paliativos.

Sin embargo, la característica artística por excelencia, el vanguardismo, que a principios de siglo XX era patrimonio de un reducido número de artistas antiburgueses, se convirtió en consumo de masas y en el valor central de la vida posindustrial. La vanguardia de la posguerra —según Lipovetsky— ya no suscita indignación, al propagarse el prurito de la innovación por la innovación, como estímulo placentero permanente y de manera rutinaria.

En su ensayo *La secularización del progreso*, Arnold Gehlen ha llamado la atención sobre el desarrollo de lo nuevo o vanguardista, que ha llegado a ser rutina (sobre todo en la producción industrial). Esto quiere decir que el progreso secularizado se ha convertido en una condición del desarrollo, sin una legitimación final, porque lo nuevo, al ser rutina, deja de representar novedad alguna. Sin embargo, lanzar novedades al mercado es la condición de supervivencia del sistema de producción capitalista, en una especie de dialéctica de lo nuevo y de siempre lo mismo, que, aplicada al progreso de la sociedad, conduce a justificarse a través de la innovación y (re-)producción de la misma novedad. Entonces, la salida consiste en renovar el *rostro de la mercancía* a través de la envoltura y la propaganda, pero dentro de la misma (re-)producción cíclica de valores.

Esto no puede desembocar en otra cosa que en una carencia de historia o de sentido interno del tiempo; porque las sociedades, inmersas en la dinámica de la novedad sin ton ni son, han perdido el sentido de finalidad y de destino. Y ciertamente, existe hoy la impresión de que el mundo de la tecnología e información han cambiado la idea del tiempo, a través de reducir los planos históricos a la simultaneidad e informar sobre todos los hechos eliminando la selección y estratificación que antaño dotaban de profundidad a la visión del mundo, a partir de la cual se podía representar o imaginar el progreso de la historia. Baudrillard lo expresó más o menos así: “El futuro a llegado, todo está aquí, todo tiene lugar ahora y en un solo lugar. No hay nada por venir, sea utopía u holocausto nuclear. En cada instante hemos alcanzado el punto final”. Por esta razón, el hombre, en lugar de interrogarse sobre su futuro, se interroga sobre las condiciones de su representación, a la manera de la publicidad, que ha incorporado al individuo y a su vida cotidiana en el proceso de la moda y obsolescencia acelerada, de tal manera que la realización del individuo coincide con su fugacidad.

Para mayor abundamiento en el tema, es necesario echar un vistazo en la idea del tiempo en la filosofía occidental.

I. TIEMPO Y REFLEXIÓN

A lo más que pueden aspirar las impresiones provocadas por las imágenes publicitarias es a conmovernos y formarnos una opinión, opinión (o emoción) que no resulta más sólida que otras distintas, aunque sean más coloridas. No tiene sentido distinguir imágenes por su contenido argumentativo, porque su fuerza no depende de un aparato teórico-argumentativo. Sin embargo, la impresión de la imagen no representa todo su poder expresivo: es necesario atender al marco axiológico de donde se desprende. En sí mismas, las imágenes o emociones no pueden ser otra cosa que frágiles y variables, y cuando llegan efectivamente a convertirse

en opiniones invariables o a ser puntos de referencia de nuestros juicios, entonces adquieren el rango de *creencias*.²⁰¹

El *homo videns* —dice Sartori— es el nuevo hombre de fe, el nuevo creyente, que tiene la imagen por dogma absoluto. La impresión que causa en él la imagen es la de ser la verdad apodíctica e inobjetable. Este es el gran problema con la imagen (es decir, con la cultura visual): donde se ha erigido en el sucesor de la palabra, opera su poder emocional, equivalente al poder argumentativo. Precisamente aquí se sitúa el gozne que permite el giro hacia los problemas con la divulgación de las ideas políticas. No es que la divulgación de las ideas políticas la tuviera fácil en tiempos anteriores a los nuestros (aunque ciertamente hubo mejores tiempos para la reflexión política o filosófica), sino que una cultura, que generaliza en todos los ámbitos la comunicación visual, rompe con la reflexión argumentada.

La cultura visual, dice Sartori, impone el imperativo siguiente: “si no es visto no existe”.²⁰² De tal modo que cualquier evento no visualizado (es decir, televisado), o del cual no existan imágenes oportunas, no existe o no es relevante. Esto establece el orden de importancia en todo contexto, incluso en el de la información: la información más importante será aquella que brinde más imágenes al público y, obviamente, que seduzca los sentidos visuales. Como la imagen se presenta a la visión como si fuera completa y acabada,²⁰³ su contenido informativo equivale a “saber” o “conocimiento”. Pero por muy bien informada que esté una persona sobre cualquier tema, esto no implica que *sepa* del

²⁰¹ Ortega y Gasset distingue entre *ideas* y *creencias*. Las primeras son producto de la reflexión, y pueden devenir creencias a lo largo del tiempo, es decir, pueden devenir convicciones incuestionables, si bien no siempre de manera consciente. A ellas les debemos orientarnos en el mundo y hacer nuestra vida diaria. Cfr. Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1989.

²⁰² Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1997; *La primacía de la imagen*: “3. El video-niño”, p. 89. Cfr. Marshall McLuhan y su idea de que el medio es el mensaje.

²⁰³ Sartori, Giovanni, *op. cit.*, p. 99.

tema en cuestión. La prueba está en que un espectador atento puede ver las imágenes sobre lo que ocurre en su país sin comprender qué es lo que pasa realmente. Sartori dice con razón que imágenes de desempleados no explican el desempleo, así como las imágenes de la guerra contra el narco no explican el conflicto bélico en México. La cultura visual nutre con imágenes o narraciones de sucesos, pero no sobre la manera adecuada de conectarlos o relacionarlos o interpretarlos.

Con esto hace ver Sartori la fatuidad de estar en el *lugar de los hechos* (para obtener las imágenes), porque convierte a la información en un espectáculo visual antes que intelectual, y porque ni el estar en el lugar de los hechos ni tampoco el ver la “información” constituye explicación alguna de los hechos. De este modo, se pierde la explicación de cómo sucedieron las cosas a favor de lo manifiesto en las imágenes de televisión o Internet, que muestran, pero no demuestran nada. Y esta exigencia de mostrar —dice Sartori— produce la necesidad de *mostrarse*: la cámara de televisión demanda de todos una acción de *mérito televisivo*, pues de lo contrario no serán mostrados al gran público. Esto, por un lado, induce al morbo y al escándalo, así como a la afición de hoy por cataclismos y desgracias humanas.²⁰⁴ Por otro lado, le da un valor a la imagen por ella misma; lo que significa que su veracidad es el resultado de ser *visible*. Pero no se repara en que la imagen presentada en televisión está *descontextualizada*, o sea, fuera de los acontecimientos que le dieron lugar y del ámbito cultural adecuado para interpretarla.²⁰⁵

²⁰⁴ Abundan las series de televisión dedicadas a mostrar catástrofes naturales y desgracias humanas.

²⁰⁵ Otro problema más al que llama la atención Sartori es que dentro de la información habría que distinguir entre *subinformación* y *desinformación*. En la primera, hay una deficiente información de los hechos, mientras que en la otra existe una deliberada intención de tergiversar los hechos. Ya se dijo que en la cultura visual lo que cuenta es la imagen, y, como “videntes”, no tenemos la opción de distinguir entre ambos tipos de seudoinformación: la imagen es una y la misma en ambos casos.

La cuestión de fondo para la divulgación y reflexión política es que en el marco de una cultura visual se desarrolla una proclividad a entender el mundo desde la imagen, lo que nos convierte en seres primitivos o infantiles. Jean Piaget²⁰⁶ ha demostrado que entre dos explicaciones, una racional y otra fantástica, los niños optan por la segunda. Contamos hoy día con ciudadanos que eligen una explicación fantasiosa siempre y cuando se avenga a sus sensaciones visuales. Las nociones de verdad y conocimiento no tienen lugar en el imaginario social. Tal vez nunca lo tuvieron, pero ahora resultará más ridículo el escepticismo de la razón crítica ante la evidencia de las imágenes.

De aquí se pueden derivar otras diferencias que al interior de una cultura visual se convierten en oposiciones a la reflexión política. Por ejemplo: la cultura visual impide una disposición al pensamiento y reflexión debido a su síntesis de significados en una sola y rápida impresión, mientras que el pensamiento filosófico se extiende en una prolongada reflexión de horas de diálogo y/o páginas de lectura atenta. La imagen ciertamente seduce rápidamente, pero renunciando al vínculo lógico, a la secuencia razonada, a la reflexión que lleva de un concepto a otro. La imagen se aviene con la velocidad de los tiempos actuales, comunicando mensajes sucintos sin apelación posible. La reflexión filosófica (por ejemplo) exige una paciente construcción de argumentos, nunca definitivos o cerrados a un desarrollo posterior. De esto puede añadirse otra contraposición más entre cultura visual y cultura reflexiva, a saber: la anulación del tiempo e interacción. La reflexión es diálogo, producto colectivo de ideas y argumentos, de la participación activa de dos inteligencias. Y, sobre todo, la reflexión precisa de tiempo. En contraposición, la imagen es instantánea; está construida de una vez y por todas: su mensaje y significación no precisa interlocución ni de tiempo de reflexión. En el papel que juega la cultura visual en la construcción de los valores está la manera como transforma nuestra concepción del tiempo.

²⁰⁶ Piaget, Jean, *Das Weltbild des Kindes. Erster Teil: Der kindliche Realismus*, Frankfurt, Klett-Cotta, 1999, pp. 43 y ss.

II. TIEMPO Y CULTURA

Observando la construcción del hombre dentro de la cultura occidental, se puede establecer una diferencia entre Oriente y Occidente:²⁰⁷ mientras que la cultura oriental tiene la contradicción como fuente de sentido, la occidental tiene el principio de no contradicción como fundamento de su discurso. Mientras en la primera la actividad mental por excelencia (la meditación) es un ejercicio para *dejar de pensar*; en Occidente, la reflexión sirve, por el contrario, para razonar. Mientras en Oriente la doctrina religiosa del budismo Zen se resuelve en paradojas y silencio, en la occidental, la doctrina cristiana busca esclarecer la unidad trinitaria de Dios según el principio del tercero excluido. Cuando para el *tao* ni las buenas ni las malas obras son importantes, para el cristianismo el hombre se conoce por sus frutos (o es el producto de sus obras). Por último, mientras en Oriente el silencio es la actitud prudente, en Occidente silencio es ignorancia, y la palabra, sabiduría.²⁰⁸ Si esta forma de caracterizar una cultura occidental en contraste con la oriental es correcta, no es exhaustiva, porque falta mencionar la concepción del tiempo y su papel en la construcción de los valores en una y otra.

Por ello, primeramente, expondré las dos principales concepciones del tiempo (equivalentes a Oriente y Occidente) tal como surgieron a lo largo de la historia; segundo, explicaré la forma en que la concepción del tiempo procura una idea y valores sobre la persona, sobre su conciencia de límites y su actitud ante la muerte; y, más adelante (en el siguiente capítulo) analizaré cómo esta concepción del tiempo fundamenta una cultura del trabajo en contraposición a otra visual y del consumo; una cultura de la conciencia histórica contra otra del instante.

²⁰⁷ *Ut supra* II.1. Cultura conceptual versus cultura visual.

²⁰⁸ Copleston, Frederick, *Filosofías y culturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, caps. II, III, IV, pp. 45-123.

III. TIEMPO Y DURACIÓN

Se puede decir que ha habido dos concepciones del tiempo: una cíclica y otra lineal.²⁰⁹ Ambas dan lugar a una reflexión sobre las ideas de progreso, estancamiento y decadencia, según las fomenten o las inhiban. En la historia se sitúa primero la concepción cíclica antes de la lineal, y anterior a cualquiera de las dos está la experiencia y la conciencia de duración.

La conciencia de duración no supone una concepción del tiempo; antes bien, se anticipa a ella. Su distintivo lo constituye la ausencia de cualquier representación de la muerte. Los antropólogos²¹⁰ han llamado la atención sobre el hecho de que el hombre pasó mucho tiempo esmerilando piedras, fabricando trampas, acechando a sus víctimas antes que tuviera conciencia de que él también algún día moriría. Las razones son varias; la más sencilla proviene de la biología:²¹¹ sólo un cerebro como el nuestro, con sus diez millones de neuronas y quince millones de sinapsis, permite unir en un proyecto general la paciencia del afilador de guijarros con la extenuación de la casería y el encono de la muerte violenta. Sólo un cerebro evolucionado permite recordar la serie causal completa y apropiarse de cada fragmento en una sola experiencia: la duración.²¹² Ese cerebro, dicen los biólogos,²¹³ se configuró hace apenas 40 mil o 60 mil años, y de otro modo no hubiera sido posible la conciencia de sí mismo, del universo, de la duración, de la muerte, del tiempo. Pero

²⁰⁹ Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, libro I, capítulo I, “Las dos concepciones del tiempo”, Barcelona, Garnica, 1983, pp. 31-54. *Cfr.* Whitrow, Gerald James, *Die Erfindung der Zeit*, Hamburg, Junius, 1991.

²¹⁰ Clarke, Robert, *El nacimiento del hombre*, Barcelona, Juan Garnica, 1983, pp. 95 y ss.

²¹¹ Linke, Detlef, *Das Gehirn*, München, C. H. Beck, 1999, cap. IV, pp. 54-67; Lazorthes, Guy, *El cerebro y la mente*, México, Conacyt-Castell ediciones, 1987, cap. II, pp. 29-55.

²¹² Linke, Detlef, *Das Gehirn*, *cit.*, cap. VI, p. 80.

²¹³ Changeux, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 195 y ss.

insisto: la representación conjunta de cada momento ofrece la experiencia de la duración antes que la del tiempo, porque no se encuentra en el acervo de una conciencia primitiva, que aún opera bajo el instinto de supervivencia, la representación de su propia muerte. Primero, porque la experiencia del tiempo, tal cual los hombres han podido vivirla, augura una conciencia de sí mismo, así como una religiosa (o protometafísica) conciencia del alfa y omega.

Para profundizar en esto, quiero echar mano del filósofo francés Henry Bergson, que en *La evolución creadora* dice lo siguiente:

...nuestra duración no es un instante que sustituye a otro. Con esto no habría nunca más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual ni evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se hincha al avanzar. Desde que el pasado se acrecienta de continuo, indefinidamente también se conserva.²¹⁴

La experiencia de la duración, según Bergson, supone la permanencia del pasado que transforma cada instante presente y despierta afanes futuros. Esto quiere decir que la permanencia del pasado constituirá la esencia del aprendizaje o conocimiento, que ensancha la experiencia vital y enriquece las posibilidades del individuo en forma de conciencia tridimensional: pasado, presente y futuro. Esta experiencia, como indica Bergson, hace imposible que un hombre atravesase dos veces la misma situación: las circunstancias pueden ser las mismas, pero nunca actúan sobre la “misma persona”.²¹⁵ De esta manera, se explica que la duración se experimente como irreversible, que transcurra en un solo sentido y que cada vivencia sea única e irrepetible.²¹⁶ Pero también de esta manera la muerte se instala en nosotros, porque si cada vivencia es única, también la vida de cada miembro de la

²¹⁴ Bergson, H., *La evolución creadora*, cit., pp. 4 y ss.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

²¹⁶ *Idem*.

especie. Y cuando se descubre el valor del individuo, se abandona la conciencia gregaria y cobra sentido la pérdida de un ser valioso y amado, o sea, cobra sentido la muerte.

La permanencia del pasado es condición de la conciencia de duración, del aprendizaje y, más tarde, del valor irremplazable de cada individuo o persona. En este momento es imprescindible el lenguaje para llamar a cada cual por su nombre, de su sintaxis, para diferenciar al sujeto de sus circunstancias, de su poder de abstracción para representarse el tiempo completo de su vida hasta su muerte.

El tiempo es fruto de la lengua y de su capacidad de abstracción. El instinto de la especie no ofrece posibilidad alguna de ganar conciencia del valor de una pérdida o muerte, porque de la simple conciencia de duración no se logra la intelección del engranaje completo de sucesos que derivan en la muerte. El indicio de que el hombre acuñó una concepción del tiempo lo constituye el culto a la muerte: donde existe culto a la muerte, hay una concepción del tiempo.²¹⁷

Para el historiador Pierre Chaunu,²¹⁸ se desarrolla una concepción del tiempo cuando la memoria se ejerce independiente de la utilidad inmediata: sentarse a recordar la vida entera, tomar conciencia de su valor, sentir su pérdida, entender el fluir del tiempo en una sola dirección, confrontar la muerte; todo esto es producto del ocio. Es la experiencia de la duración como el avance de una flecha de atrás hacia adelante, la experiencia primitiva del nómada que migra infatigablemente de un lugar a otro, cazando y recolectando, hasta lograr una representación elemental del tiempo necesariamente ligada a su entorno.

Hasta nuestros días la representación del tiempo es prácticamente inseparable del espacio, y el más antiguo de los tiempos es aquel que nos ofrece el panorama dilatado de nuestra vida

²¹⁷ Sobre el tema de las primeras sepulturas, *cf.* Müller, Hermann Joseph, *Die Steinzeit. Der Weg der Menschen in die Geschichte*, München, C. H. Beck, 1998, pp. 114-127.

²¹⁸ Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, *cit.*, p. 42.

cuando se la observa del nacimiento a la muerte. Esa visión está ligada al hogar, al lugar del trabajo, al camino hacia el abrevadero, a la ubicación de los enemigos, a un espacio determinado, lo que conlleva un problema, a saber: la inevitable yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo: la circular y la lineal. Para explicar cómo es esto posible, presentaré el origen de la concepción circular del tiempo.

Los acontecimientos naturales a los que está sometido el hombre son repetitivos. La naturaleza tiene un ritmo cíclico, por eso la experiencia de la duración ligada a un hábitat natural tiene que derivar en la concepción cíclica del tiempo: las (cuatro) estaciones, las fases de fertilidad y esterilidad de campos y animales, la translación lunar, el ciclo menstrual, etcétera, todo remite a una repetición permanente de lo mismo que se representa como movimiento circular. Si en la historia precedió la medida circular del tiempo fue porque los “signos” físicos-biológicos de la naturaleza se repiten una y otra vez en círculos perpetuos.

Sin desmentir a Pierre Chaunu, puede aceptarse que la concepción del tiempo es resultado de la reflexión y el ocio; pero la concepción circular del tiempo es un producto del discernimiento práctico que mide el tiempo para adaptarlo a las necesidades. Éstas se repiten perentoriamente imponiendo una medida, ubicando en el entorno sus satisfactores y desplazando el valor metafísico de las cosas e individuos a favor de la utilidad inmediata. Ningún camino recorrido en línea recta suprime los “signos” cíclicos de la naturaleza. Ciertamente, el aprendizaje transforma la conciencia, le da un sentido a la duración, anula la monotonía de la repetición, provee de significado a la muerte, pero no cancela el instinto y deseo de supervivencia.

La yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo se debe a la contraposición de la necesidad y el ocio, de lo natural y lo fabricado, de lo *crudo* y lo *cocido*.²¹⁹ La primera concepción del tiem-

²¹⁹ “Lo crudo y lo cocido” es una referencia a la conocida idea desarrollada en la obra de Lévi-Strauss. Strauss, C. L., “Lo crudo y lo cocido”, *Mitológicas*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

po va unida a los acontecimientos naturales y a una representación “espacial” del tiempo. La segunda concepción del tiempo es un producto de la reflexión y el ocio, del distanciamiento de la necesidad y la naturaleza; de la abstracción. Y aunque la razón prevalezca, la medición del tiempo lineal no anulará nunca a la circular, porque el tiempo lineal dependerá siempre de la experiencia de los ritmos biológicos.

IV. TIEMPO INTERIOR Y TIEMPO EXTERIOR

Las primeras tumbas,²²⁰ intencionalmente levantadas para rendir homenaje a los muertos, representan una insipiente resistencia al eterno retorno de lo natural. La valoración espiritual despierta la conciencia de que todo regresará, excepto los muertos. No importa que su memoria persista, que se les engrandezca o imite; la certeza de su pérdida es definitiva. Paralelamente, se sabe que el flujo del tiempo es inexorable: la vida sigue; por lo mismo, la yuxtaposición de experiencias es inevitable. Así nace el tiempo producto de la reflexión (tiempo interior), contrapuesto al tiempo cíclico natural (tiempo exterior).

Cada una da lugar a un calendario distinto: se puede decir que la primera tuvo un calendario lunar,²²¹ y la segunda eligió el solar.²²² ¿Qué diferencias prohija cada cual si ambas, al fin y al cabo, se atan a un referente físico? Las primeras explicaciones son por demás prosaicas: se dice que si la luna ha dirigido a

²²⁰ Como Mircea Eliade lo ha señalado en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, las primeras tumbas intencionadas tienen cuarenta o cincuenta mil años de antigüedad. El que se amortajara a los muertos, preparándolos para la otra vida con comidas rituales y ofrendas sacrificiales, supone la *creencia* en el otro mundo y la continuación de ciertas actividades en la otra vida, que a su vez indica la continuidad de la identidad del difunto. Cfr. Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, cap. I. Barcelona, Paidós, 1978, pp. 30-38.

²²¹ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, cap. IV, México, Era, 1981, pp. 150 y ss.

²²² *Ibidem*, cap. III, pp. 124-137.

los hombres es porque se le puede contemplar sin lastimarse los ojos, también porque cambia prácticamente cada día, y su ritmo (veintiocho días) es corto, lo que no exige un gran ejercicio de memoria para ser computado, además de que su duración coincide con la fertilidad femenina. Por el lado del calendario solar las explicaciones no son mejores: en Egipto —se nos dice—²²³ se cambió al calendario solar gracias al acontecimiento vital y anual de la crecida del Nilo. Se puede concluir que ninguna forma de computar el tiempo, en principio, establece una concepción distinta del tiempo. Aunque si nos detenemos en la cultura egipcia, no podemos omitir la importancia central que ocupa el culto a la muerte: las más espléndidas construcciones son sepulturas. Al lado del culto al sol aparece el culto a la muerte.²²⁴ El saber acumulado para la construcción de las pirámides coincide con la valoración del individuo y su muerte. La figura del gobernante significa orden vital en la sociedad; esto es, ley y autoridad. Esto no representa hito alguno, pero sí el que esta valoración de actos, dichos, mandatos y pensamientos conlleve la valoración del cuerpo mismo del faraón, escrupulosamente embalsamado a su muerte. ¿Qué sentido puede tener conservar el cuerpo sin una valoración espiritual del mismo, es decir, sin una concepción religiosa del tiempo, sin una fe en un más allá de lo puramente físico-biológico? Guardar el cuerpo embalsamado para la eternidad significa dotarlo de un valor espiritual, de un valor único e irrepetible.

A partir de este momento, el tiempo circular o natural no puede comprender satisfactoriamente toda la anchura humana. La repetición de lo mismo no considera el aprendizaje acumulado ni el mejoramiento progresivo ni la transformación de cada experiencia en algo único e irrepetible.

²²³ Para el cálculo del tiempo en los egipcios, *cf.* Whitrow, Gerard James, *Die Erfindung der Zeit*, caps. II y III, Hamburg, Junius, 1991.

²²⁴ Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, cap. I, Barcelona, Paidós, 1978, p. 137.

V. EL TIEMPO EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

Las dos concepciones del tiempo delatan que la conciencia humana se basa tanto en el cuerpo como en el espíritu. La balanza puede inclinarse, en algunas culturas, hacia el cuerpo y, en otras, hacia el espíritu. De esto dependerá la preponderancia de un tiempo cíclico o lineal.

Para el recientemente fallecido antropólogo francés Louis Dumont,²²⁵ existen sociedades que valoran al conjunto, o sea, la conformidad de cada elemento dentro del todo social. Pero también hay otras sociedades que valoran antes al ser humano individual. Las primeras serían mayoritarias en las sociedades antiguas, y la segunda estaría representada por el pueblo judío.

El paradigma de sociedad aglutinada es la India, con su convicción de que la muerte no interrumpe ningún proceso vital, porque la vida consiste en una rueda sin fin de renacimientos innumerables y permanentes. Esa monotonía del orden natural se transpone al destino personal, provocando la disolución de la persona, de su realidad sustancial y de la del mundo mismo. La idea circular del tiempo sería extraída de los ciclos de la selva tropical, del entorno físico-natural, donde los renacimientos permanentemente dan la impresión de la conservación de lo mismo a través del cambio. Esta metafísica del tiempo cíclico, llevada al límite, desemboca en la disolución de todo individuo en el ser indiferenciado. Por eso, el tiempo circular minimiza la muerte en la eterna repetición de lo mismo, y con esto quita significado o valor a la vivencia individual. La conclusión es que un discurso que atenúa la muerte del individuo atenúa también su vida.

La conciencia de muerte afirma que hay un tiempo que no vuelve nunca y que no se repite, que pueden rememorarse, pero nunca volver a vivirse, y que por esto rompe el tiempo circular y abre la conciencia al tiempo lineal, de lo irreversible o irrepitable.

²²⁵ Dumont, Louis, *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. Y del mismo autor, *Homo hierarchicus*, Madrid, Taurus, 1982.

De esta manera, las evidencias físicas o naturales de la circularidad del tiempo son contradichas por la muerte. Pero ¿cómo surge plenamente la conciencia de muerte?

VI. EL TIEMPO Y LA MUERTE

En el Génesis se lee la advertencia: "...mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio".²²⁶ Mircea Eliade²²⁷ advierte que no son muchos los pueblos y culturas que explican la muerte por la desobediencia de la ley divina. La mayoría ven en la muerte un acto cruel, arbitrario y absurdo, porque la conciencia de muerte representa la negación de uno mismo, la nada misma, lo absurdo e impensable.

Bergson²²⁸ afirma que la nada se intuye, pero no se comprende, porque en sí misma aparece al entendimiento como un extravío del buen sentido.²²⁹ El cadáver, por ejemplo, representa la evidencia empírica que contradice al entendimiento: algo está allí y, no obstante, no está allí o es nada.

Del mismo modo, mi espíritu puede representarse como abolida cualquier cosa existente (abolida: *i. e.* negada. N. del A.), pero si la abolición de cualquier cosa por el espíritu fuese una operación cuyo mecanismo implicase que se efectúa sobre una parte del todo, y no sobre el mismo todo, la extensión de la operación a la totalidad de la cosa podría resultar cosa absurda por contradictoria consigo misma y la idea de una abolición de todo ofrecería quizá los mismos caracteres de un círculo cuadrado; no sería una idea, sino un vocablo.²³⁰

²²⁶ Génesis, 2, 17.

²²⁷ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1997, pp. 50 y 51.

²²⁸ Bergson, H., *La evolución creadora*, *cit.*, pp. 125-129.

²²⁹ *Ibidem*, p. 128.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 132 y 133.

Bergson recomienda el siguiente ejercicio: cerrar los ojos, no pronunciar palabra, dejar de escuchar, si es posible de sentir las sensaciones del mundo exterior, y lo que permanece es la certeza de subsistir.²³¹ Esta cartesiana *certeza de subsistir* se vive como eternidad según Bergson, porque anula la nada reduciéndola a una experiencia absurda. Por esta razón, no puede haber un “discurso sobre la muerte”. Existen, sí, en todas las culturas, ritos fúnebres que, sin embargo, han sido entendidos por los especialistas²³² como una forma de higiene de los supervivientes, y que, en tanto representan una referencia oblicua al absurdo de la nada, no pueden ser asumidos por ningún grupo social durante mucho tiempo. Los discursos que pueden mencionarse sobre la muerte son, por un lado, aquellos ideados paradójicamente para negarla y, por otro, aquellos creados para atenuarla.

Los discursos que hablan de la muerte negándola se encuentran en el Oriente, en la India, entre el hinduismo y el budismo, donde aún prevalece el tiempo circular, donde nacimiento y muerte no son más que avatares sin consistencia, porque —como ya se dijo— si niegan la muerte, se niega al mismo tiempo la vida (es decir, la irreductibilidad de los instantes vividos). Según Claude Tresmontant,²³³ la hindú representa una de las dos metafísicas posibles sobre el tiempo, en la cual el Yo es una ilusión, así como también la diferencia entre sueño y vigilia, y la existencia de todas las cosas múltiples e individuales. El problema con ella reside en que si el instante presente es la repetición de otro idéntico anterior, y, por eso, susceptible de sobreponerse a él, de confundirse con él, entonces el tiempo mismo es también una ilusión. Lo que tendría como consecuencia que la concepción circular del tiempo niegue el tiempo y la historia: ¿para qué dar testimonio de lo que no tiene realidad o se repite innumerables veces? Por eso no existe memoria de la presencia de Alejandro Magno en la India

²³¹ *Ibidem*, p. 129.

²³² Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., pp. 49-68.

²³³ Tresmontant, Claude, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona, Editorial Herder, 1978. Y del mismo autor, *El problema del cristianismo*.

un cuarto de siglo después del cisma budista. Lo que se conservó fueron leyendas sobre Alejandro (como sobre Buda o sobre cualquier evento pasado); la razón es palmaria: si todo es ficción, entonces el mito y la leyenda resultan las maneras apropiadas de referirse a los sucesos de la historia.

El otro discurso es el que desarrollaron los egipcios, y todas las culturas mediterráneas,²³⁴ y afirma que la muerte no interrumpe del todo la vida: la memoria o conciencia permanece a la vez que un cierto tipo de vida, que aunque sea una vida inferior a la plena corporal, una vida deslucida, pálida, aletargada, es al fin y al cabo una *vida* con profundidad y consistencia, y que sigue afectando a los vivos de verdad. Para afirmar la continuidad de la vida, es necesario postular la inmortalidad del alma; y de ésta no se es plenamente consciente hasta Platón.²³⁵ El filósofo avizoró todas las implicaciones del alma inmortal; por eso, con él comenzó la creencia en un dualismo radical,²³⁶ en una teología de los dos principios, que conduce a desestimar el mundo exterior.

Claro que ésta no fue la única postura: contrastando con él, al otro lado del Mediterráneo, encontramos al pueblo hebreo, para el cual el presente y el transcurso del tiempo son reales, no una ilusión, y la muerte también es verdadera, al grado de ser definitiva.²³⁷ Puede afirmarse que ningún texto religioso como el Antiguo Testamento se acerca tanto a eliminar a los muertos: Yahvé no los conserva en su memoria, y por eso su pueblo no guarda comunicación con ellos, no les ora. Y si los vivos no guardan memoria piadosa de sus muertos, es porque para el Antiguo Testamento —y en eso reside su innovación respecto a otras cul-

²³⁴ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 140. También los kogi andinos, *cf.* Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 54.

²³⁵ Aunque no se niega que la inmortalidad del alma, predicada por el orfismo, se reconoce hoy día que sufrió la influencia del *samāra* oriental.

²³⁶ Platón, *Fedón*, 64d., *cf.* Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 44.

²³⁷ Tresmontant, Claude, *Ensayos sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962.

turas— la muerte es el corolario de la elección libre del hombre, del pecado libremente cometido.²³⁸ La muerte es el precio de la libertad, que por cierto no sirve de mucho, porque al fin y al cabo todo perece. Desde aquí es claro por qué el Antiguo Testamento prohíbe todo comercio con los muertos.²³⁹

Esta postura frente a la muerte va acompañada de una concepción definida del tiempo: el tiempo que tiene un sentido espiritual, porque refiere a la condición interior del alma: tiempo o historia que tienen una finalidad moral. Desde este momento la concepción del tiempo no puede desligarse de la conciencia de la muerte, entendida como el absurdo mismo, producto de la experiencia de libertad, desobediencia y abandono del creador de la vida, que desemboca en la muerte, en la nada. Ésta es la conciencia que desarrolla el pueblo judío de sí mismo.

La historia del pueblo judío puede dividirse en dos periodos partiendo de la figura de Abraham.²⁴⁰ El primer periodo, que precede a Abraham, es aquel en que se pierde la armonía con Dios y con la naturaleza. Primero, bajo el símbolo de la *expulsión del paraíso* se representa la ruptura del hombre con Dios, y, segundo, bajo el símbolo del *Diluvio* se ilustra el momento cuando el hombre pierde la armonía con la naturaleza. El hombre para los judíos se convierte de esta manera en un extraño para Dios y en un extranjero en su propia tierra: conciencia desdichada. El resultado de estas dos calamidades es el abandono como destino del hombre: el hombre abandonado a sí mismo, carente de cualquier vínculo que lo obligue de antemano a una actitud moral. Aquí comienza el segundo periodo de la historia, con el nacimiento de una nueva conciencia representada por Abraham,

²³⁸ Tresmontant, Claude, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid, Taurus, 1962.

²³⁹ Con la redención del Cristo cambiarán las cosas, porque la redención de los pecados suprime la muerte definitiva de los hombres.

²⁴⁰ Hegel, Georg y Wilhelm, Friedrich, *Escritos de juventud. El espíritu cristiano y su destino. [1] El espíritu del judaísmo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 287-303.

la *conciencia desdichada*,²⁴¹ quien entiende que no es posible reconstruir el estado paradisiaco cuando se estaba unido a Dios y a la naturaleza (es decir, al todo), y por eso no le resta más que elevar la doble ruptura a la altura de *ideal de vida* o ley moral. Esto es la libertad ahora: crear su propia pauta de conducta a partir de sí mismo, negando cualquier regla de conducta que le sea impuesta o le venga de fuera. La fidelidad de Abraham a su conciencia desdichada determinará su rectitud moral y su libertad. ¿Cuál es el precio que hubo que pagar por esta autonomía? La renuncia a la alegría de la vida.

A partir de este momento es cuando el pueblo judío define a su Dios por oposición al mundo, y Abraham, su siervo, se impone no participar del mismo. Entonces, la vida de Abraham es la de un errante perpetuo, solo con sus rebaños sobre una tierra sin límites, sin posibilidad de cultivar o embellecer parcela alguna, de modo que esto le hiciera sentirse más cercano a la tierra y hacerla suya, y dispuesto a cancelar toda alegría que surja del mundo: como su hijo, que no lo dispensa del precepto que ordena desprenderse de él y matarlo. Él vive abandonado a sí mismo, aislado de otros hombres y pueblos, luchando permanentemente con ellos, sin saber amar y sin concebir otro nexo que el de la sumisión o dominio. Por eso su Dios representa la unidad pura y trascendente, aislado, ensimismado en su absoluta divinidad, un Dios que se reconoce a sí mismo como única realidad, y que al mismo tiempo excluye o niega a toda otra posible. Y porque toda forma de relación opera a través de la negación, Abraham no conoce la alegría de la vida, y sólo la contempla desde la angustia de la muerte. Abraham y su pueblo se reconocen como extranjeros

²⁴¹ Con este concepto (esto es, conciencia desdichada, desventurada o desgarrada), Hegel se refiere a una conciencia que no ha llegado todavía a la identidad concreta de la certeza y de la verdad; por ello, se encuentra desgarrada, escindida. En el judaísmo, la conciencia desdichada se presenta a sí misma como lo *inesencial*, y la esencia (Dios) como fuera de la vida. Cfr. Hegel, Georg y Wilhelm, Friedrich, *Phänomenologie des Geistes. B. Selbstbewusstsein: Freiheit des Selbstbewusstseins. Stoicismus. Skepticismus. Das unglückliche Bewusstsein*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, pp. 150-173.

en la tierra; por eso, la vida jamás les pertenecerá, y su aislamiento se convertirá en su sepultura.

VII. TIEMPO Y CONCIENCIA MORAL

La conciencia de muerte surge con el pueblo judío y a costa de la vida misma. Se puede ver en esta actitud una exacerbación de la idea compartida por pueblos y culturas sobre la muerte como el paradigma de todos los cambios,²⁴² esto es: el de convertirse en espíritu.²⁴³ La venerable comparación²⁴⁴ del filosofar con la muerte es el mejor indicio de que la vida en espíritu es superior a la vida en un cuerpo:

...y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo... los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos.²⁴⁵

Sin embargo, la muerte no es recibida con alegría por la mayoría de los pueblos,²⁴⁶ y las doctrinas²⁴⁷ que ven en la muerte el ideal de purificación tampoco valoran la vida. Es necesario que la concepción del tiempo y la vida, formada a partir de una concien-

²⁴² Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 59.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ Platón, *Fedón*, 67c.

²⁴⁵ *Idem*. Compárese con el enfrentamiento que plantea san Pablo en la Carta a los Gálatas: “Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otra se oponen de manera que no hagáis lo que queréis”. San Pablo, Carta a los Gálatas 5, 17 y 18.

²⁴⁶ Para la mayoría de los pueblos la muerte es un acontecimiento que empaña los ánimos de los hombres, sea que se acepte la muerte como un infortunio, sea que se acepte una vida espiritual superior a la terrestre. Cfr. Becker, Ernest, *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairos, 2003, pp. 41 y ss.

²⁴⁷ Por ejemplo, el gnosticismo que entiende la muerte como una liberación de la energía divina apresada en la materia. Cfr. Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, cit., pp. 9-60.

cia de muerte, se transforme en una actitud positiva para valorar el tiempo. Es necesario que el tiempo se erija como la condición del perfeccionamiento del hombre. Es necesario que la conciencia se aleje del tiempo circular y asuma el tiempo lineal para dar cabida a la idea del progreso.

Si tanto el judaísmo como el cristianísimo son religiones orientadas por el tiempo²⁴⁸ (es decir, la historia es sagrada), es necesario que el tiempo del hombre pueda formar parte de la historia sagrada. Y esto es exactamente lo que promete la redención del Cristo. A partir de él será posible distinguir dos actitudes frente al tiempo: una que posibilite la redención y otra la condena definitiva. La tarea filosófica de Aurelio Agustín fue desarrollar teóricamente esta idea.

VIII. AURELIO AGUSTÍN Y LA FILOSOFÍA DEL TIEMPO

En el libro XII, capítulo XXVI, de su obra *La ciudad de Dios*, san Agustín²⁴⁹ afirma que el origen de las ciudades está en el momento en que fue creado el primer hombre; ahí se decidió quiénes se salvarían y quiénes se condenarían, quiénes seguirían la voluntad divina y quiénes se apartarían de ella. La pauta de conducta para los hombres está dada por los ángeles que antes de la creación del hombre se habían dividido en obedientes y soberbios. Y en el libro XIV, capítulo XXVIII, explica en qué consisten los dos tipos de ciudades: la *Ciudad Terrena* es el producto del amor a sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; la *Ciudad Celestial* es el resultado del amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo. La primera es gobernada por la ambición de dominio de los príncipes; la segunda es gobernada con el amor caritativo de los superiores hacia sus dóciles súbditos.²⁵⁰ La primera vive según la ley el hombre, que es

²⁴⁸ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 46.

²⁴⁹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁵⁰ San Agustín se refiere con esto al concepto de justicia platónica, según la cual cada quien ocupa su lugar en la ciudad o República según sus capacidades

la ley del cuerpo o del “espíritu terrestre” que niega a Dios. La segunda vive según la ley de Dios, que es la ley del alma o del “espíritu celeste”. Ambas ciudades se desarrollan en el tiempo, durante la vida de unos y otros hombres.

A partir de esto también se distinguen dos tipos de humanidad:²⁵¹ los que viven según el hombre y los que viven según Dios. El ejemplo del primer tipo de humanidad es Caín,²⁵² el hijo de la ciudad de los hombres. El ejemplo del segundo tipo de humanidad es Abel,²⁵³ el hijo de la ciudad celestial. Esto recordará lo arriba mencionado con respecto a la *conciencia desdichada*: Abel, el pastor, peregrino en la tierra que busca incansablemente su hogar divino; mientras Caín, el agricultor, hijo de la tierra y de la ciudad terrestre.

Esta diferencia la establece Agustín a partir de lo dicho por el apóstol Pablo: “Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo”.²⁵⁴

Lo que quiere decir —según san Agustín— que todo el mundo nace de estirpe condenada²⁵⁵ para pasar luego, si continúa su perfección, a ser de estirpe divina. “...nació primero el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo...”²⁵⁶

Todo el mundo nace condenado, porque es hijo de la tierra, de sus placeres, del amor a sí mismo. Con el tiempo puede desprenderse del gobierno de la carne y del egoísmo natural, para devenir hijo de la luz, del cielo. Lo que quiere decir que todos (tanto los que se salven como los que se condenen) conocerán

naturales. Cfr. Gómez-Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 543 y ss.

²⁵¹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, libro XV, cap. I, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁵² Sobre Caín, cfr. Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit.

²⁵³ *Ibidem*, libro XV, cap. XVIII.

²⁵⁴ San Pablo, Primera Epístola a los Corintios, 15, 46-48.

²⁵⁵ Es decir, lo que equivaldría al “Pecado original”.

²⁵⁶ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit., p. 141.

forzosamente el pecado,²⁵⁷ y los arrepentidos pedirán perdón y alcanzarán la gracia de la salvación.

Es necesario enfatizar la importancia del tiempo para la toma de conciencia del pecado,²⁵⁸ del arrepentimiento, del perdón y la salvación; o sea, la conciencia de ser temporal despertará la conciencia de legalidad. La obra donde desarrolla esto san Agustín es primordialmente en las *Confesiones*, libro XI, capítulo XIV.²⁵⁹ Esta parte quiero analizarla con detalle, reproduciendo la argumentación del obispo de Hipona.

IX. TIEMPO VERSUS ETERNIDAD

San Agustín afirma que no hubo tiempo en que no hubiera nada, porque el primer instante de tiempo es a la vez el de la creación. Esto quiere decir que el tiempo tiene comienzo, y por tanto que no es infinito, como tampoco lo es el mundo o universo que son finitos y temporales.²⁶⁰ Otra consecuencia interesante, y que tendrá vigencia a lo largo de toda la Edad Media, es que el tiempo no es coeterno con Dios. La razón es que sólo Dios es eterno y, por eso, permanece; mientras que el tiempo no puede permanecer, porque entonces no sería tiempo: la esencia del tiempo es el pasar, no el permanecer.²⁶¹

El que la esencia del tiempo sea el pasar y no permanecer²⁶² significa para Agustín que tiene un principio y un fin. Hay que recordar que desde la teleología “fin” no sólo refiere al término,

²⁵⁷ Nacen con el pecado (es decir, pecado original), porque nacen dirigiendo sus acciones a partir del amor egoísta.

²⁵⁸ Conciencia del pecado equivale a conciencia de la muerte; por eso, quien acepta su condición pecaminosa se encuentra con la desdichada de ser un ser para la muerte.

²⁵⁹ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁶⁰ Esta doctrina prevalecerá hasta la llegada del averroísmo latino en la Alta Edad Media.

²⁶¹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit.

²⁶² Lo que representa no ser coeterno con Dios y oponerse a Dios.

sino a la vez a su finalidad. Y finalidad es sentido: descubrir la finalidad del tiempo significa conocer su sentido.

X. ¿QUÉ ES EL TIEMPO?

Agustín anota la siguiente paradoja: el tiempo es lo más familiar a los hombres; sin embargo, ¿quién puede decir lo que es el tiempo? A la pregunta: ¿qué es el tiempo? Responde: “Si nadie me pregunta lo sé, pero si quiero explicarlo no lo sé”.²⁶³

Lo que sí sabe san Agustín es que, si nada hubiera pasado, no habría tiempo pasado; si nada hubiera por suceder, no habría tiempo futuro, y si nada existiera no habría tiempo presente. Pero ¿qué es el pasado y el futuro? El pasado no es, porque fue; y el futuro no es, porque será. Y en cuanto al presente, si permaneciera y fuera siempre tiempo presente, entonces no sería tiempo alguno, sino eternidad. La eternidad es un presente indeleble, sin futuro ni pasado.

Parece, en el mejor de los casos, que lo único que es o existe es el tiempo presente. Pero san Agustín ve un problema en el caso del tiempo presente, a saber: que si la razón del presente es el que pase o transcurra y se convierta en pasado, y el pasado no es, entonces la razón del ser del presente (y del tiempo) es precisamente dejar de ser, o devenir no-ser. La paradoja consiste en que la razón del ser del presente es la de dejar de ser. ¿Cómo es posible que el ser del tiempo presente consista, paradójicamente, en dejar de ser?

XI. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL LENGUAJE COMÚN

En el capítulo XV continúa Agustín analizando la experiencia del tiempo, y constata que la gente acostumbra decir que hay (o hubo) un tiempo largo (o corto) sea pasado, presente o futuro. Y pregunta: ¿cómo puede ser largo o corto el tiempo que no es, ya

²⁶³ *Idem.*

sea que fue o será? ¿Tiene sentido hablar de un tiempo pasado largo? ¿No sería mejor decir que ese tiempo fue largo cuando fue, o sea, cuando existió como presente? ¿Por qué puede el alma medir las duraciones si lo único que tiene sentido medir es lo existente presente?²⁶⁴

Nuevamente, con respecto al tiempo presente, Agustín establece la siguiente perplejidad: cien años presentes son un tiempo largo, pero ¿tiene sentido decir que cien años son presentes? Del presente sólo se puede decir que un *instante* de tiempo es presente. Entonces, de ese centenar de años todos serán pasados o futuros según se tome el principio o el fin de ese tiempo para referirse a él. San Agustín concluye provisoriamente que el tiempo es el instante presente, indivisible en partes más pequeñas.

A renglón seguido, san Agustín anota lo siguiente: un instante de tiempo presente no es tiempo alguno, porque la razón del tiempo es tender hacia el no ser del pasado o fluir. Esto quiere decir que el instante presente no es tiempo si no se le considera en su devenir de futuro a pasado. Pero el instante presente, en su devenir, resulta inasible, “vuela” de futuro a pasado y no puede decirse nunca que sea largo o siquiera que podamos indicar la experiencia del tiempo presente. Por tanto, parece que es menester concluir que ni el instante presente existe.

XII. LA MEDIDA DEL TIEMPO

Habiendo asentado esto, san Agustín recomienza su disquisición²⁶⁵ sobre el tiempo partiendo de las expresiones del lenguaje común: se comparan los intervalos de tiempo y se dice que unos son más largos y otros más cortos. ¿Cómo puede atreverse alguien a medir lo que no existe? Y si esto no fuera suficiente, Agustín toma el problema de las profecías bíblicas: ¿dónde estaban las cosas que predijeron los profetas si por ser futuras no existían aún? O de

²⁶⁴ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

²⁶⁵ *Ibidem*, cap. XVI.

otra forma: ¿cómo son posibles las predicciones de cosas que no existen?²⁶⁶ Parece, de momento, que el futuro debe existir para que una profecía sea posible. Pero, contradictoriamente, si existen las cosas futuras, objeto de las profecías, entonces *allá*, donde existen, no son futuras, sino presentes.²⁶⁷ Por tanto, profetizar no puede consistir en ver las cosas futuras.

Hablar del tiempo lleva inexorablemente al tema de la historia, respecto al cual propondrá san Agustín un problema repetido innumerables veces en la posteridad,²⁶⁸ a saber: los que narran las cosas pasadas no narran cosas verdaderas, porque son cosas inexistentes.²⁶⁹ Sin embargo, y pese a sus legatarios, Agustín no descalificará el estudio de la historia, sino sólo le servirá esta anotación para comenzar a resolver el problema del tiempo.

San Agustín dice que si algo se afirma con verdad de las cosas pasadas no es porque se recupere el pasado,²⁷⁰ sino que la memoria, por medio del lenguaje,²⁷¹ puede evocar lo sucedido con fidelidad. Esta afirmación es crucial, porque de aquí hay que anotar que la memoria aparece como responsable de la noción del pasado, y que sólo es posible recordar gracias al lenguaje. San Agustín concluye que el pasado existe actualmente en la memoria de los hombres.²⁷² En el caso del futuro ocurre lo mismo: premeditamos las acciones futuras en el presente. Lo que significa que en el discurso sobre nuestras expectativas existe el futuro. Por

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ San Agustín no negará la posibilidad de profetizar. Para él, cuando alguien profetiza algo no lo hace porque “ve lo que no existe”, sino en virtud de sus causas presentes. Quienes tienen el “don de la profecía” tienen la sensibilidad de anticipar los acontecimientos futuros en vista de sus causas presentes.

²⁶⁸ Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 29-34.

²⁶⁹ El concepto de “verdad” utilizado por san Agustín es el de correspondencia (esto es, de la palabra o pensamiento con la realidad existente).

²⁷⁰ En el sentido de volver a existir (tiempo circular).

²⁷¹ También para san Agustín la concepción del tiempo va de la mano del desarrollo del lenguaje.

²⁷² Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

tanto, futuro y pasado son formas de la conciencia humana: sólo existen en la medida en que el hombre habla de ellos.

Si bien nadie tendría inconveniente en aceptar esta conclusión sobre el tiempo pasado y futuro, tal vez sí excluiría al tiempo presente; esto es, afirmaría que el presente existe independientemente de mi estado de conciencia. San Agustín responde nuevamente diciendo que el presente se determina por relación a un futuro y a un pasado, y, por tanto, su consistencia es la misma: ser una forma de la conciencia humana, a saber: el discurso sobre aquello que ocupa mi atención. Por tanto, el tiempo tiene únicamente existencia en la experiencia del hombre, o, de otro modo, es una forma de la conciencia humana.

XIII. TIEMPO Y ESPACIO

Podemos preguntarnos si el tiempo se reduce a una experiencia subjetiva para Agustín, esto es: asumiendo que el tiempo sea una dimensión de la conciencia humana, sería necesario desasirlo del vínculo al espacio o —en el caso de san Agustín— del movimiento de los cuerpos. Pero si el movimiento sólo es posible en el tiempo, y la medida del tiempo se da gracias al movimiento,²⁷³ podría afirmarse que el tiempo es el movimiento de los cuerpos y, por tanto, algo objetivo.²⁷⁴ Agustín refuta esta opinión diciendo que si podemos medir el tiempo de reposo de un objeto, entonces el tiempo no es el movimiento ni está vinculado necesariamente al espacio. Agustín no niega que el movimiento sirva para medir el tiempo, solamente niega que esto signifique siempre la mutua condicionalidad de ambos.²⁷⁵

Sin embargo, prevalece la duda; porque el problema que se plantea es el de la subjetividad del tiempo frente a su medi-

²⁷³ Por ejemplo, un año es la traslación de la Tierra alrededor del Sol, y un día, la rotación completa de la Tierra sobre su propio eje.

²⁷⁴ En el mejor de los casos la medida del movimiento.

²⁷⁵ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, *cit.*

ción objetiva y su referencia a un espacio objetivo. Por eso, vale reiterar la pregunta: ¿cómo es posible la medida del tiempo si éste es una forma de la conciencia humana?²⁷⁶ A esto podemos agregar que si el presente es un instante evanescente, y el pasado y el futuro no existen, la medida del tiempo se realiza excluyendo a los presentes, a los pasados y a los futuros que no son o no pueden ser medidos.²⁷⁷ Entonces, ¿qué se mide cuando se mide el tiempo?

San Agustín responde que la medida del tiempo tiene lugar en la memoria; por tanto, el tiempo se mide no en cuanto existe en sí mismo, sino en cuanto existe y está presente a la conciencia. Esto quiere decir que el presente es el estado de atención de la conciencia, el pasado, la memoria y el futuro las expectativas que guarda la conciencia; es decir, *medimos* formas de la conciencia humana.

San Agustín lo dice así explícitamente: “...ésta (el alma) es la que mido cuando mido los tiempos”.²⁷⁸

Y concluye: “Luego; o ésta (el alma) es el tiempo, o yo no mido el tiempo”.²⁷⁹

Lo que se mide, y se llama tiempo, son los estados de conciencia producidos por objetos o cualquier otro tipo de experiencia. De esta manera, la memoria es lo que llamamos pasado, la atención es lo que llamamos presente y las expectativas es lo que llamamos futuro. Claro que puede preguntársele a san Agustín qué sucede cuando fijamos la atención en el pasado. Pareciera entonces que presente y pasado son uno y el mismo tiempo. Tal vez san Agustín no negaría esto, y, por el contrario, este hecho explicaría la nostalgia de algunos hombres, o sea, la vida permanente en el pasado.

²⁷⁶ *Ibidem*, cap. XXVII.

²⁷⁷ El presente como instante indivisible no tiene medida, por definición.

²⁷⁸ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, *cit.*

²⁷⁹ *Idem.*

XIV. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

Una vez determinado que el tiempo es una forma de la conciencia humana, Agustín inquiriere por la experiencia del tiempo: ¿cómo se experimenta el paso del tiempo? De otra forma: si en la conciencia²⁸⁰ existe el presente, pasado y futuro, ¿cómo es que el alma consume el tiempo o traslada el futuro al pretérito?²⁸¹ Esta pregunta tiene que ver con el orden del transcurrir del tiempo, que siempre es de futuro a pasado: ¿es el orden del transcurrir del tiempo el mismo que el orden de transcurrir de los estados de conciencia? No necesariamente. La respuesta completa de san Agustín dice que, aunque el futuro no es, no obstante, existen las expectativas: lo que llamamos futuro es la expectación sobre lo que sucederá. Igualmente, el pasado no es, pero no hay quien niegue la existencia de la memoria: lo que llamamos pasado es memoria. Y el presente, aunque instante evanescente que desaparece permanentemente, no hay quien niegue que la atención perdura largo tiempo: lo que llamamos presente es la atención fija y constante en un objeto. De esta forma es como tiene sentido decir *pasado largo o corto*: el *pasado largo* es una memoria puntillosa o larga, el *futuro largo* consiste en una expectación intensa o larga, el *presente largo* es la atención concienzuda o larga que sostenemos al considerar algo.

Con esto queda claro nuevamente que el paso del tiempo es el paso de un estado de conciencia a otro. Pero si creemos que el tiempo fluye siempre con un orden, ¿quién garantiza que los estados de conciencia fluyen siempre en el orden del tiempo? Ese es el problema capital de reducir el tiempo a meras formas de conciencia, porque san Agustín no explica cómo es que algún evento se presenta a la conciencia primero como expectativa y no como memoria. Si el estado de conciencia antecede al tiempo (es decir, el tiempo es un resultado del estado de conciencia), y no al revés, entonces, no hay explicación de por qué a veces esperamos algo y después lo recordamos.

²⁸⁰ “Alma” como diría Agustín.

²⁸¹ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

Parece que el orden del tiempo no puede explicarse cabalmente al reducir el tiempo a una forma de la conciencia humana.

XV. TIEMPO Y SUBJETIVIDAD

Otra pregunta importante es cómo se comparte el tiempo y cómo es que no se reduce a una forma individual de la conciencia personal.²⁸² San Agustín responde que el tiempo se comparte, porque todos comparten una y la misma conciencia. Y esta respuesta sirve también para explicar el orden del tiempo y de los estados de conciencia.

Primero: ¿por qué cree san Agustín que todos los hombres comparten una misma conciencia, si el obispo de Hipona no está pensando en condiciones *a priori* puras de todo conocimiento humano? La respuesta es, por demás, sorprendente: compartir una misma conciencia significa para Agustín participar de la misma condición pecaminosa.

XVI. EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA DEL PECADO

El hombre eligió pecar, y al hacerlo optó por la muerte. A partir de este ser para la muerte, el hombre desarrolló una concepción del tiempo fincada en el rechazo a la ley. La ley divina es eterna, por eso quien rechaza la ley vive con una conciencia inmersa en la temporalidad, o en el interés por lo inmediato evanescente, preocupado por dotar de sentido a la existencia desde el bienestar egoísta y corporal. En esto consiste tanto la condición pecaminosa del hombre como que el pecado sea original a la naturaleza humana. Desde ese entonces, las urgencias del momento determinarán el presente, fabricarán las expectativas de su satisfacción futura y acopiarán recuerdos de placeres fugitivos.

Todos los hombres, al participar del pecado original, comparten la conciencia de temporalidad. Esta conciencia los ata tanto

²⁸² *Ibidem*, § 38.

a sí mismos como al instante de sus necesidades perentorias. Sin embargo, el hombre llega a tener conciencia de Dios, porque descubre dentro de sí un deseo infinito de felicidad y verdad que no se satisface con este o aquel placer, con esta o aquella media verdad, sino sólo con la felicidad eterna y la verdad universal. La realización de esta felicidad encuentra un óbice en el cuerpo finito, caduco, temporal, que demanda placer instantáneo y pasajero, escindiéndolo en un ahora, antes y después, porque el *cuerpo* (o la corporeidad) representa aquello que no quiere saber más que lo que depara el instante presente.

De esta forma, la vida del hombre asemeja el tormento de Sísifo, que una y otra vez sacia apetitos-insaciables todo con objeto de no saciarlos nunca hasta morir de una vez y para siempre. Al confrontar su realidad, el hombre experimenta la náusea de su existencia. Superar el *cuerpo* (o corporeidad) significa, primeramente, tomar conciencia de la temporalidad, no sólo del presente, sino de la dimensión tripartita pasado, presente, futuro. Esto significa reconocerse o *confesarse* (en palabras de Foucault: verbalizar el malestar), enfrentarlo en su amplia envergadura. Segundo: al descubrir el hombre su temporalidad, descubre su ser para la muerte, y, por tanto, su fatuidad. Tercero: cuando se descubre la temporalidad como muerte y se descubre su monotonía y fatuidad, comienza el deseo de eternidad y perdón.²⁸³ Cuarto: el perdón es un acto de la gracia, porque Dios es infinito, y el hombre finito y la distancia entre ambos, inconmensurable. No obstante, el hombre debe hacerse digno de la gracia, y para esto debe darle sentido a su vida desde la infinitud (desde Dios). Esto es imposible sin penitencia, porque pecar es tergiversar el orden natural de las cosas; el orden natural es ley que ordena darle importancia al espíritu (universal) sobre el cuerpo (egoísta y particular), y el pecado sobrepone los intereses del cuerpo sobre los del espíritu. Por eso, quien vive en el pecado, vive saciando al cuerpo y atrapado

²⁸³ Gracias a que el hombre es una imagen de Dios, de lo contrario no sería fácil para san Agustín explicar por qué el hombre descubre dentro de sí el anhelo de eternidad.

en la temporalidad. La penitencia significará la renuncia al cuerpo, la renuncia a valorar mi ego sobre el espíritu divino.

XVII. TIEMPO Y HUMANITAS

Con la visión agustiniana del tiempo,²⁸⁴ el hombre descubrió que su quehacer estaba sometido a un progreso dirigido a un fin único. Esto supuso dos cosas: por una parte, aceptar la singularidad y relevancia de cada una de las diferentes culturas e integrarlas en una humanidad, y, por otra, dotar de linealidad y necesidad a la historia.

Sin lugar a dudas, la idea principal que dio origen a una cultura universal fue la de humanidad o unidad de todos los hombres (v. *supra*). Esta idea nació en el estoicismo y fecundó el seno de la religión cristiana doscientos años después de la muerte de Jesucristo, y fue desarrollada de manera sin igual en la historia de Occidente por san Agustín. Nunca nadie antes, ni los griegos ni los romanos,²⁸⁵ habían llegado a concebir la idea de la humanidad como un todo, como un solo ente, *que progresa a lo largo del tiempo hacia un fin común*. Ésta es una idea exclusiva del Occidente cristiano.

San Agustín interpretó la creación divina de Adán como la creación no de un solo hombre, sino de la raza humana entera. Y la creación de Eva, a partir de una costilla del hombre, no como un signo de sometimiento o sumisión de la mujer al hombre, sino como la creación de algo distinto a partir de lo mismo.²⁸⁶ Enton-

²⁸⁴ Para el presente escrito sea únicamente de considerar que 1) la idea de la humanidad y 2) la idea de finalidad de la historia universal, junto con la necesidad del devenir temporal bajo un plan divino presente, desde el origen del hombre.

²⁸⁵ El estoicismo, del cual no me ocupare ahora, afirmó algo parecido al unir a todos los hombres bajo el imperio de una sola ley, a saber: la de la naturaleza. Sin embargo, no llegó a tener grandes consecuencias, por no exigir correspondientemente una conducta moral hacia el prójimo. Cfr. Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, cit., pp. 9-60; Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 46.

²⁸⁶ Agustín, Aurelio, "Comentario al Génesis", *Replica a los maniqueos*, Madrid, BAC, 1988, t. XVIII.

ces, el origen común unía e igualaba a todos los hombres, y las diferencias entre ellos (de razas, hábitos y lenguajes) serían una simple variante de lo mismo que, sin embargo, no destruía la unidad primigenia.

La concepción del tiempo lineal y la teleología de la historia se sumaron para dar fuerza al surgimiento del ideal de *humanitas*. Ahora explicaré cómo estas ideas contribuyeron a la formación de una cultura universal; esto es, a concebir la humanidad como un todo.

Como es sabido, la cultura cristiana se nutre de dos venas: la judía y la griega. De los judíos heredaron la concepción de ciclos en la historia, que desembocan en un milenio de prosperidad y abundancia general,²⁸⁷ y también la fe en una edad de oro perdida (el paraíso perdido), que no daba lugar a pesimismo, sino a la promesa en recuperarla en un futuro. De los griegos²⁸⁸ heredaron los cristianos una teoría causal que proponía la finalidad²⁸⁹ como una razón necesaria para explicar cualquier cosa (sea un objeto, una conducta moral o un evento histórico) y, además, la teoría del acto y la potencia que daba razón del cambio como una realización de potencialidades.

Las ideas judías entraron a formar parte del contenido doctrinario cristiano, y las ideas griegas fueron asumidas para la racionalización o justificación de la doctrina misma.²⁹⁰ El acervo judío tuvo prioridad sobre el helénico y, debido a ello, el cristianismo se entiende no como una cultura estática, sino en proceso permanente de desarrollo. Por esto, el tiempo y la historia ad-

²⁸⁷ Levítico 25, 2-22; Deuteronomio 15, 1-10; Éxodo 21, 2-6; Daniel, 9-10. Y también, Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. En especial el cap. VIII, pp. 233-253.

²⁸⁸ Hablamos, en este caso, de la influencia de Aristóteles, quien no obstante que sus libros no fueron recuperados sino hasta la Alta Edad Media, tuvo una influencia en el pensamiento cristiano desde muy temprano; por ejemplo, a través de Boecio en su versión de la *Isagoge* del neoplatónico Porfirio o Diádoco Proclo en el *Liber de causis*.

²⁸⁹ Aristóteles, *Metafísica*, cit.

²⁹⁰ Hadot, Pierre, *¿Qué es filosofía antigua?*, cit., pp. 257-268.

quieren un sentido primordial, porque dentro de él todo suceso pasado tiene relevancia al dirigirse a un solo fin, a saber: la revelación y la redención. Cualquier cultura, por remota en el espacio o tiempo que fuera, se entendía como *potencia* frente al *acto*; como la realización de un proceso que culminaría en la revelación, y más tarde en la redención general. Y gracias a este fin único sería posible explicar el devenir histórico en su conjunto, sin excluir a pueblo alguno.²⁹¹

Evidentemente, estas ideas se introdujeron lentamente en el ideario cristiano hasta llegar a su despliegue en san Agustín. Dos ejemplos de sus precursores dignos de mencionar son Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesárea. A partir de estos dos encontramos una aceptación de los valores profanos grecorromanos por los padres cristianos en la visión cristiana del mundo.

Clemente de Alejandría nació y estudió en Atenas, donde adquirió una profusa educación, que comprendió estudios en filosofía, literatura e historia. Él es considerado el primer cristiano erudito²⁹² que concibió la sabiduría como herramienta para adoctrinar a los paganos y guiar en su fe a los creyentes. A él se debe la frase *credo ut intelligam*. En el año 170 Clemente se convirtió al cristianismo, y fue, desde entonces, el principal defensor de la *verdad revelada* de su época. Esto lo obligó a comparar las visiones paganas con la cristiana, evaluando los logros de unas y otra. Clemente se planteó el problema de explicar cómo los hombres sin conocimiento de la *Buena Nueva* habían podido tener acceso a la verdad y obtener logros considerables en la ciencia, las artes o la política. Como cristiano, Clemente afirma la verdad del mensaje

²⁹¹ El pensamiento del sacerdote católico Teilhard de Chardin continúa esta tradición iniciada por Aurelio Agustín con su filosofía del progreso, que es una mezcla entre teorías científicas y pensamiento agustino. Según Teilhard de Chardin, la historia de todo el cosmos es la historia de la evolución tendiente a la aparición y luego perfeccionamiento del hombre. *Cfr.* Teilhard de Chardin, *El fenómeno del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 334 pp.

²⁹² Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, t. II, Barcelona, Ariel, 1978, p. 37.

de Jesucristo y descarta que debido al cristianismo se haya aniquilado a la cultura clásica.

Por otro lado, su educación y origen griego le impiden simplemente descalificar a todas las culturas precedentes a la religión cristiana. Por eso, realiza el ejercicio intelectual de aclarar la continuidad entre verdad filosófica y verdad revelada, o sea, entre la cultura pagana y la naciente cultura cristiana. Esto tuvo como consecuencia el rescate y conservación de toda la cultura clásica, como también la apertura a otras formas de pensar que defirieran de la cristiana.²⁹³ La conclusión de Clemente fue que existe un ascenso progresivo en el desarrollo del conocimiento que se inició en la cultura pagana, pero que se continuó y mejoró con la venida del cristianismo.²⁹⁴ De esta manera, Clemente legó al pensamiento occidental la idea de avance o progreso en el tiempo, lo que implicaba ya una concepción lineal del tiempo y un pasado común para todos los pueblos.

Las reflexiones de Clemente permitieron a Eusebio de Cesárea escribir una historia general de la Iglesia cristiana²⁹⁵ y hablar, por vez primera, sobre el papel del Imperio romano en la *providencia divina*.²⁹⁶ Con esto se introdujo en el pensamiento occidental la noción de *necesidad y fin* en el acontecer de los sucesos de la historia. Eusebio, que sirvió al emperador Constantino y estuvo encargado de las políticas de Estado para la nueva Iglesia,²⁹⁷ tuvo muy

²⁹³ No se niega que los pensadores cristianos adoptaron de las culturas paganas únicamente aquello que no estaba en flagrante contradicción con el mensaje evangélico, como sería el caso de las llamadas *artes liberales*. Pero otras concepciones religiosas y valores fueron rechazados, como el politeísmo, el culto al emperador como dios o vicario divino, la poligamia, la eugenesia, la eutanasia, etcétera.

²⁹⁴ Gilson, Etienne, *La filosofía...*, cit., p. 45.

²⁹⁵ Aproximadamente en 312.

²⁹⁶ La epístola de san Pablo a los Romanos, 8,28 y ss. y la epístola a los Efesios, 1,4 y ss., son la base para el desarrollo de la doctrina sobre la providencia divina. Cfr. Scholl, Norbert, *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, Freiburg, De Gruyter, 1960.

²⁹⁷ Heinrich Kraft la introducción a la edición de la obra *Kirchen Geschichte* de Eusebios von Caesarea, Darmstadt, WBG Verlag, 1997, pp. 64 y 65.

clara la idea de que existe un plan en la historia, donde el emperador sería la fuerza de la misma y responsable de la consolidación y difusión del cristianismo a todos los confines del Imperio.²⁹⁸

Sumando estas ideas, resultaba que el cristianismo estaba predestinado a ser una cultura universal, lo que permitiría abarcar a todas las otras culturas no cristianas dentro de una misma vertiente. Pero sin la fusión teórica que hizo san Agustín, estas ideas hubieran permanecido deshilvanadas en el pensamiento cristiano, y no representarían más que curiosas ocurrencias intelectuales. Por eso, se ha dicho que Agustín es responsable del desarrollo de la conciencia histórica de Occidente,²⁹⁹ esto es: de la concepción universal,³⁰⁰ necesaria³⁰¹ y lineal del tiempo,³⁰² así como de la explicación de todos los sucesos a partir de una finalidad común a todos ellos, a saber: nacimiento, muerte y resurrección del Cristo.³⁰³ Esto permitió el surgimiento de una *humanitas* o cultura universal, porque —como se dijo— permitió agrupar o incluir en un fin común a todos los pueblos y culturas del pasado como si se tratara del desenvolvimiento de algo único.³⁰⁴

Evidentemente, existieron historiadores³⁰⁵ antes que san Agustín, pero todos ellos consideraban la historia como una sucesión más o menos ordenada de eventos, pero sin plan o finalidad

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 20 y ss.

²⁹⁹ Turner, R., *Las grandes culturas...*, cit., p. 1107.

³⁰⁰ Es decir, el tiempo es uno y el mismo para todos los hombres.

³⁰¹ Esto es, todo suceso está inscrito en el plan divino.

³⁰² Es decir, todo suceso es único e irrepetible.

³⁰³ Finalidad que abre la posibilidad de una ciencia de la historia, en sentido aristotélico.

³⁰⁴ Unidad de la humanidad en el tiempo.

³⁰⁵ El historiador Pierre Chaunu, *Historia y decadencia*, Barcelona, Garnica, 1983, libro I, cap. I, *Las dos concepciones del tiempo*, afirma que la historia es de hechura griega, porque está vinculada a la memoria reflexiva. Lo que quiere decir, que los hombres no tienen una conducta guiada por instintos, sino por cultura. En la época de Polibio, “historia” significaba saber especializado: conocimiento del saber del pasado. Por lo tanto, en el interior del saber, que es cultura (es decir, en el interior de los procedimientos que permiten mejorar la vida), hay una memoria que apuntala nuestra vida.

alguna,³⁰⁶ lo que les impidió, en cierta medida, relacionar causalmente los distintos sucesos y ofrecer una *explicación* completa de la historia de todos los pueblos. Esta visión del decurso histórico, con un origen y fin común, implicó también que san Agustín defendiera explícitamente la *linealidad* del tiempo y atacara a aquellos que consideraban que la historia es cíclica y que los eventos vuelven una y otra vez a repetirse.³⁰⁷ La razón teológica de su rechazo reside en el valor de la encarnación y sacrificio divino; éste posee —dice Agustín— un valor universal y único, y, por tanto, no tiene por qué repetirse ni una vez más.³⁰⁸ Con la finalidad y linealidad del tiempo recibe la historia su necesidad: existe un plan de la historia, conferido por la providencia divina,³⁰⁹ que explica y dota de sentido a cada suceso o cultura del tiempo.³¹⁰

A algunos parecerá chocante que se proponga al cristianismo como el origen de una cultura universal cuando ha dado lugar a persecuciones inquisitoriales y campañas misioneras que terminaron afirmando la ciega superioridad de la cultura occidental. Pero piénsese, por un lado, que la fe religiosa fue indispensable en un principio para albergar la pretensión en una *humanitas* o cultura universal, porque la fe religiosa supone un deseo de superar los límites individuales y un anhelo de trascendencia universal. Y, por otro lado, el cristianismo, entendiéndose como la *verdad revelada en la historia*, tenía que erigirse como *universal*³¹¹ e *incluyente*,³¹² o sea, como fin de la historia de todos los hombres.

³⁰⁶ Por ejemplo, para Herodoto (485-425 a. de J. C.), que es ya un historiador en forma, la historia está ahí para que las acciones de los hombres no se olviden con el tiempo. Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1984, t. I, p. 1.

³⁰⁷ San Agustín dedica el libro XII de su obra *La ciudad de Dios* a la exposición y refutación de la circularidad de la historia.

³⁰⁸ Aurelio, Agustín, *La ciudad de Dios*, cit.

³⁰⁹ Gilson, Etienne, *La filosofía...*, cit.

³¹⁰ Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, cit.

³¹¹ En sentido helénico, “verdad” significaba “válido para todo hombre”.

³¹² En sentido religioso hebreo, “verdad *revelada*” significaba “al alcance del hombre medio”, y no sólo de filósofos e intelectuales.

San Agustín asentó la unidad de la humanidad, por lo cual siempre se intentaría en el futuro darles *sentido cristiano* a las culturas de otros pueblos, o sea, encontrarles su lugar dentro de la *providencia divina*, dentro del plan de la historia.³¹³ Esto permitió dos cosas positivas: que los pensadores europeos se interesaran y asimilaran las culturas de otros pueblos³¹⁴ y que lograran sustraerse a la heterogeneidad incomprensible de las muchas culturas y pasaran a la homogeneidad ordenadora de éstas. Pero, en contraposición a esto, siempre iban a sostener su superioridad por el simple hecho de ser los salvaguardas del mensaje evangélico.

Recapitulando: la evolución de la conciencia del tiempo, que transcurre del sentido de duración a la concepción circular hasta arribar a la vectorial o lineal, muestra que el hombre se forma una idea de sí gracias a ella: descubre el valor del individuo frente a la especie, diferencia su vida exterior de la interior (en forma de necesidades biológicas y espirituales), establece sus límites vitales y asume su ser para la muerte.

XVIII. TIEMPO DE TRABAJO Y TIEMPO LIBRE

San Agustín concibió el tiempo como unilineal, acumulativo y progresivo, pero a partir de los siglos XII y XIII se produjo lo que podría llamarse una revolución en la concepción del tiempo, de la forma de medirlo, de su importancia para la vida y de su naturaleza misma.³¹⁵ Jacques Le Goff³¹⁶ ha estudiado la revolu-

³¹³ La filosofía de la historia de G. W. F. Hegel..., *cit.*

³¹⁴ Tal vez este sea un punto de diferencia con relación a otros pueblos conquistadores, a saber: que los europeos cristianos sometían a otros pueblos y asimilaban intencionalmente los mejor de sus culturas. Ni los vándalos ni los vikingos ni los mongoles o aztecas tuvieron, en virtud de su cultura excluyente, la preocupación o interés de asimilar valores de la cultura vencida.

³¹⁵ Whitrow, Gerald, *Die Erfindung der Zeit*, ts. II y III, Hamburg, Junius Verlag, 1991, pp. 41-269.

³¹⁶ Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, caps. III y IV, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 107-112.

ción en la concepción del tiempo (de la medieval a la moderna), y ha afirmado que para realizarla fue necesario quitarle al tiempo su carácter puramente religioso, con el fin de que sirviera a las actividades mundanas de la nueva clase naciente: la burguesía. Sin una nueva concepción del tiempo era imposible regular las formas de inversión de capital, de calcular el interés bancario, los plazos de un préstamo, la secuencia de los distintos contratos comerciales y las etapas de los litigios judiciales. También Ernst Kantorowicz,³¹⁷ en su libro *Los dos cuerpos del rey*, afirma que la nueva concepción del tiempo fue definitiva para el desarrollo de una nueva cultura laica. Según Kantorowicz, esta reforma del tiempo tuvo su origen en los comentarios de Averroés a la obra de Aristóteles, donde afirmó que el tiempo era eterno.

Recordemos que san Agustín había desechado para la cristiandad esta posibilidad como absurda. Para él, no había una sucesión infinita de tiempo, porque si la temporalidad se opone a la eternidad, y si lo eterno es aquello sin límites, entonces, lo temporal tiene que tener límites y no puede durar para siempre. Por eso, en el siglo XIII, cuando se difundieron con más fuerza las ideas de Averroés en Occidente, la Iglesia de Roma advirtió que si se desechaba la idea del tiempo finito habría que aceptar la naturaleza cuasi divina del hombre, sin un principio y un fin, el sinsentido de la muerte, al no haber resurrección de los muertos, juicio final y salvación eterna, y, por tanto, el sinsentido de la historia, que perdería de esta forma su finalidad.³¹⁸

Al contradecir la nueva concepción del tiempo la visión religiosa del mundo, se tenían que desligar la una de la otra, trayendo consecuencias epistemológicas de gravedad, como la *partición de la verdad*. Quien marcó el inicio de esta vertiente de la *doble verdad*³¹⁹

³¹⁷ Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey*, cap. II, Madrid, Akal, 1998, pp. 57 y ss.

³¹⁸ Steenberghen, Fernand van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert. Schöningh Paderborn*, Wien, München, 1977, pp. 228 y ss.

³¹⁹ Le Goff, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Ullstein, 1999, p. 123.

fue también un pensador medieval: Siger de Brabante. Si la concepción del tiempo se oponía al dogma, entonces, o bien se abandonaba definitivamente la visión religiosa o bien se afirmaba una *doble verdad*: la verdad divina y la verdad del tiempo o de la historia.³²⁰ De esta forma, se escindía el discurso religioso del discurso sobre la naturaleza, y las verdades de Dios tendrían sólo validez para el creyente, mientras que las verdades del mundo tendrían ahora validez universal. Otra consecuencia más es el derrumbe del modelo aristotélico de explicación científica al perder toda relevancia la causa final para construir la explicación del mundo.³²¹ Pero, como dice Le Goff,³²² haciendo a un lado las dificultades teológicas y filosóficas, esta nueva concepción del tiempo pudo ser adoptada preferiblemente para la vida secular y la administración pública, porque permitía una independencia con respecto a la interpretación religiosa del mundo, de la justificación moral de la conducta, de la definición del sentido de la vida. Si las celebraciones religiosas conferían su ritmo al curso del tiempo, impedían el cierre de un contrato comercial o el pago puntual de los intereses o la recolección de impuestos o la usura³²³ misma.

A partir de esta nueva visión del tiempo (independiente de la religión) se determinaron plazos regulares para el pago de impuestos, usufructo de préstamos o litigio de conflictos judiciales. Este tiempo ya no estaría subordinado al sentido religioso del mundo, sino gozaría de una independencia ontológica y semántica.

Para el tema del presente texto, hay una consecuencia más debida a la reforma del tiempo, a saber: a la par de la *fragmentación*

³²⁰ Es decir, no sólo una verdad *acerca* de las circunstancias concretas espacio-temporales, sino también una verdad “relativa” o temporal.

³²¹ Sería finalmente en el siglo XVIII, con el escocés David Hume, cuando la teoría causal recibiría su crítica acérrima.

³²² Le Goff, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Ullstein, 1999.

³²³ *Idem.*

del tiempo (pero no en horas, minutos, segundos, sino en tiempo religioso y tiempo secular) se fragmentaría la ley: ley divina versus ley secular. La unificación del tiempo permitió a san Agustín justificar la unidad de los hombres bajo una sola ley, una sola historia y una sola finalidad del devenir. Y la escisión del tiempo (divino/profano) daría lugar a una escisión de la ley según los intereses mundanos: ley civil/ley divina. La importancia del aquí y ahora (*hic et nunc*) no iba a remitir necesariamente a la eternidad, sino al interés particular, lo que daría lugar a que cada cosa tuviera su tiempo y a que cada tiempo tuviera su valor. Por consiguiente, también cada pueblo tendría su tiempo, su capital histórico, su ritmo de desarrollo, su valor específico dentro de la cultura humana. Lo que permitiría distinguirse y afirmarse unos independientemente de los otros, dando lugar a la división de la cristiandad en naciones.³²⁴

Pero, como se sabe, el nacimiento de las naciones y del espíritu nacionalista supuso la consolidación del valor del individuo.³²⁵ Éste se debió principalmente a la crisis de confianza en las instituciones eclesiásticas y feudales. Por eso nació dudando de todo, hasta de su propia existencia, que sólo reencontraría en el interior de sí mismo, aislado en su pensamiento.³²⁶ Esta crisis de confianza hizo colocar a René Descartes³²⁷ un velo de sospecha sobre todo conocimiento adquirido en el pasado, como condición para encontrar un principio de certidumbre, que terminaría erigiendo al sujeto como criterio de verdad, o sea, a sus ideas *claras*

³²⁴ Como Jean Bodin (1529-1596) que en su obra *Seis libros de la República* comunicó a la posteridad sus ideas sobre la soberanía de las naciones al afirmar que el poder político no sólo se encuentra en el príncipe o soberano, sino además en el Estado, entendido como una extensión territorial, un conjunto de leyes y las costumbres de sus habitantes. Véase Bocchi, Gianluca y Ceruti, Mauro, *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*, cap. II, Madrid, Debate, 1994, pp. 122 y ss.

³²⁵ Kemmerling, Andreas, *Idee des Ich. Studien zu Descartes Philosophie*, cap. III, Die Ich-Idee, Frankfurt am Main, Suhrkam, 1996, pp. 122 y ss.

³²⁶ Descartes, René, *Discurso del método*, cit.

³²⁷ *Idem*.

y *distintas*. Y Erasmo de Róterdam, en su *Elogio a la locura*,³²⁸ continuaría con este espíritu *individualista* al encomiar al hombre que se ha liberado de las convenciones institucionales y ganado una certeza personal acerca de sus creencias y opiniones, aunque corra el riesgo de ser tildado de necio. Porque Erasmo, no obstante su recio catolicismo, criticó a la Iglesia y prefirió una fe más personal que institucional. Para él, el verdadero cristianismo se encuentra en el individuo y sus convicciones, antes que en la Iglesia institucionalizada o en las demostraciones públicas de devoción.

Esta desconfianza en la herencia del pasado, en sus instituciones políticas y religiosas, hizo que el Renacimiento perdiera la visión histórica del hombre y de su unidad producto del pasado compartido.³²⁹ En el Renacimiento no se tiene respeto por los logros del pensamiento medieval, y se cree en un renacer de la cultura griega y romana antes que en una continuación de las ideas y concepciones medievales,³³⁰ lo que, de alguna manera, dio lugar a una concepción cíclica de la historia, porque para ellos, por cada avance que acusara el hombre se incurriría en un retroceso, sin que tuviera lugar un progreso efectivo. Esto lo expresa Maquiavelo³³¹ claramente en su libro sobre la virtud y fortuna: no es el plan racional de la historia lo que hace que tengan lugar ciertos sucesos, sino una especie de *fortuna* inexplicable, que contraviene la virtud o la acción intencional hacia el bien. Para Maquiavelo,

³²⁸ Erasmo, Desiderio, *Das Lob der Torheit (esto es, elogio a la estupidez)*, Bd. II., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 147 pp.

³²⁹ Cuando se niega el pasado se pierde la conciencia histórica.

³³⁰ Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in der Philosophie der Renaissance*, caps. I y II, Darmstadt, WBG Verlag, 1995, pp. 1-39.

³³¹ Maquiavelo, *La mandrágora*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 69 y 70 [Aquí expone Maquiavelo nociones como hado, destino, fortuna o providencia, que han sido herramientas recurrentes para caracterizar el flujo incontrolable de la historia humana. Por ejemplo: "(Lucrecia:) Ya que tu astucia, la estupidez de mi marido, la simpleza de mi madre, y la avaricia de mi confesor me han llevado a hacer algo que por mí misma nunca habría hecho, quiero creer que sea celeste disposición el que así haya sido, y que no soy quién para rehusar lo que el cielo quiere que acepte"]].

que era un historiador consumado, siempre tendrían lugar los mismos escollos a lo largo del tiempo, sin avance alguno, constataando una falta de progreso, un retroceso debido a la tendencia natural del hombre al mal.³³²

Ciertamente, Marcillo Ficino,³³³ por ejemplo, reconoce los avances del pasado, como antes lo hiciera san Agustín; pero mientras el último lo englobaba en una visión histórica de progreso acumulativo con referencia a su pasado inmediato, Marcillo Ficino únicamente testimonia esos logros de sus antecesores, sin conectarlos con los de su propia época. Esta desilusión en las instituciones llevó al espíritu renacentista a truncar la fe en el progreso³³⁴ y a darle mayor importancia a las circunstancias particulares de cada individuo y a la ley, nacida del contrato social, que posibilitaría su vida dentro de esas condiciones particulares.

XIX. *TRIPALIMUM VERSUS GAUDIUM*

A partir de esta valoración del individuo y de la ley secular se ha podido hasta nuestros días dividir la actividad del hombre en dos grandes esferas: la esfera del trabajo, de la necesidad, del esfuerzo, del ahorro y de la parquedad, y la esfera del descanso, del ocio, del disfrute y del esparcimiento. En la primera, la actitud predominante es la disciplina, el orden y sentido colectivo y la necesidad de supervivencia. En la otra, predomina la actitud espontánea, personal, pasajera y placentera. A esta segunda esfera se denomina “esfera del tiempo libre”.³³⁵

³³² Esta visión, tal vez estaba inspirada por las guerras italianas del *Quattrocento*. También por los principios contrarios que rigen para el florentino la existencia humana, a saber: fortuna y virtud, destino y voluntad, expuestos en *La mandrágora*, pieza teatral que le granjeó no pocos éxitos a Maquiavelo en vida.

³³³ Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in der Philosophie...*, cit., pp. 55-62.

³³⁴ Fe en el progreso que no retornaría hasta el Siglo de las Luces. Cfr. Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 241 y ss.

³³⁵ La cultura hebrea concibió al trabajo como un castigo divino. Yahvé dijo al hombre: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol prohi-

La Revolución Industrial del siglo XIX instauro el trabajo como la razón rectora de la vida del hombre. Lo que significa que el trabajo es el responsable principal del vínculo social, de la realización personal (*Beruf ist Berufung*, según Lutero) y de la identidad personal del hombre. Pero debido a la mecanización, a la automatización y a la globalización de los procesos de producción, el trabajo ha ido transformándose, al igual que su significado para el hombre. Se creyó que la Revolución Industrial traería una liberación del hombre de las tareas laborales más duras; se creyó que dotaría al hombre de tiempo libre. Y ciertamente así sucedió; sin embargo, la importancia que antaño poseía el trabajo la tendría ahora el tiempo libre (o lo fue ganando el tiempo libre), no obstante que tiempo libre y trabajo se oponen contradictoriamente. Esto es: más allá de la diaria subsistencia material que proporciona el trabajo, las funciones del trabajo no pueden ser sustituidas por las del tiempo libre ¿Qué pasa entonces cuando el trabajo cede su lugar al tiempo libre? ¿Por qué el trabajo ha ido perdiendo significado para el hombre contemporáneo? ¿Por qué el tiempo libre ha ido cobrando para sí ese significado? ¿Qué relación guarda esto con la cultura visual y la nueva forma de hacer política?

Si el trabajo ha tenido siempre un sentido social (además de personal), y en contraposición a él el tiempo libre es una forma individual de organizar y darle sentido a la vida, ¿qué pasa con los vínculos y compromisos sociales si el tiempo libre sólo tiene sentido individual? ¿Cómo se realiza una persona en su tiempo libre si no hay un reconocimiento social de esas actividades, sólo de interés personal? ¿Cómo se identifican y estratifican los individuos en una sociedad de tiempo libre? ¿Qué relevancia cobra el instante (nueva concepción del tiempo) para la sociedad del consumo, la experiencia placentera y la recompensa inmediata?

bido, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo volverás” (Génesis, 3).

Tres nociones son fundamentales para responder estas preguntas: 1) construcción social, 2) ética del trabajo, 3) estética del consumo. En una sociedad de trabajadores, la construcción social se dio desde una ética laboral, y actualmente, en una sociedad de tiempo libre, la construcción social se lleva a cabo desde una estética del consumo. Ética y estética son dos formas distintas de normar la vida del hombre y determinar las relaciones humanas y sociales. Pero también no hay que olvidar que gran parte de la transformación de trabajo y tiempo libre se debió (y se debe) a la relación del hombre con la técnica. Por eso, es importante indagar nuevamente la relación del hombre con la técnica, pero ahora para saber cómo se ha dado la transformación del trabajo y el tiempo libre.

El *Diccionario de psicología*³³⁶ define al tiempo libre como el tiempo libre de obligaciones y deberes, libre para la elección y organización personal. Algunas investigaciones sobre tiempo libre³³⁷ van más lejos; no ven al tiempo libre como contrario al tiempo de trabajo, sino lo ven como la humanización del trabajo³³⁸ y como el mejoramiento íntegro de la calidad de vida. Para ellos, las experiencias del tiempo libre son necesarias para complementar las experiencias del trabajo, porque repercuten positivamente en él y en la vida entera.

En mi opinión, no hay actualmente en nuestro país una simbiosis entre trabajo y tiempo libre, sino antes bien, el segundo ha cobrado un valor principal en la vida y relegado al trabajo a un puesto baladí. Para entender esto, es decir, el sentido del tiempo libre en la actualidad, será necesario primeramente analizar his-

³³⁶ El concepto “Freizeit”, *Psychologisches Wörterbuch*, München, DTV, 2000.

³³⁷ Un ejemplo de esto serían los libros de Horst W. Opaschowski, *Psychologie der Freizeit*, Leske Budrich, Hamburg, 1990 o de Ehlert, Trude, *Zeitkonzeption, Zeiterfahrung, Zeitmessung*, Schöningh 1997 o de R. Wendorf, *Im Netz der Zeit*, Stuttgart, 1989, etcétera.

³³⁸ Humanización del trabajo o, aun mejor, condiciones humanas de trabajo, son aquellas que permiten el desarrollo integral de la persona. Lo que significa que debe haber un equilibrio entre tiempo de labor y tiempo de esparcimiento.

tóricamente cómo surgió y evolucionó el significado del trabajo y, segundo, el del tiempo libre, más su diferencia con la noción de tiempo en la actualidad.

XX. TIEMPO LIBRE Y DESEMPLEO

A primera vista puede verse que el tiempo libre no puede ser lo mismo que el desempleo, que el tiempo sin empleo social productivo,³³⁹ porque ése es tiempo sin sentido alguno (ya sea individual o colectivo), sin la posibilidad de ser libre o personalmente estructurado, tiempo desestructurado y, por eso mismo, *tiempo sin tiempo*,³⁴⁰ sin medida alguna o que imponga un ritmo a la vida. Pareciera entonces que el tiempo libre sólo tiene sentido frente al tiempo de trabajo. Y, ciertamente, desde el comienzo de la era industrial, el trabajo ha servido para estructurar el tiempo de vida, para diferenciar el tiempo de estudio o preparación para el trabajo del tiempo productivo o de actividad laboral, y también para diferenciar ambas etapas de la vida del tiempo merecido de descanso o alegría permanente: jubilación.³⁴¹ Por eso, sin el trabajo, el tiempo libre pierde su sentido de tiempo para el descanso y recuperación y se convierte en tiempo de tedio e indolencia, sin plan o estructura.

Pero ¿no será que actualmente las cosas se han invertido? ¿No parece antes bien que hoy día el trabajo tiene sentido desde nuestras actividades de tiempo libre? ¿No se considera un buen trabajo aquel que nos permite realizar la actividad predilecta del tiempo libre, independientemente de su costo y riesgo? ¿Y no

³³⁹ Es claro que también en el tiempo de desempleo el hombre puede organizar su tiempo en actividades sociales que den sentido al tiempo libre. Es de preguntarse si esas actividades no se le pueden llamar también trabajo, no obstante que no se reciba remuneración por ellas o que no exista ningún tipo de contrato social u obligación de fuera.

³⁴⁰ Rinderspacher, J. P., *Gesellschaft ohne Zeit*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1985.

³⁴¹ La palabra “jubilación”, que designa al tiempo sin trabajo, pero de descanso merecido por haber trabajado toda la vida, tiene la misma raíz latina que júbilo (*iubilatio, iubilationis*) que significa alegría.

calificamos la vida como interesante o aburrida según las actividades de tiempo libre y no más según el trabajo?

Debido a esto, pienso que nuevamente³⁴² el tiempo de trabajo y el tiempo libre coexisten en mutua confrontación. Por *confrontación del tiempo de trabajo y del tiempo libre* se entenderá aquí la tensión que hay entre las demandas sociales y los intereses particulares. El tiempo no sólo se estructura desde el capricho o las necesidades personales, sino también desde las necesidades sociales, y por eso no sólo uno está autorizado a disponer de su tiempo, sino también la sociedad tiene derecho a disponer de él. El tiempo socialmente estructurado será, sobre todo, el tiempo dedicado al trabajo, a desempeñar una labor de interés y utilidad social. Y el tiempo libre será aquel que se estructure individualmente, sin reparar en los intereses de la sociedad, sino sólo en los personales, y por eso reporta antes que nada un beneficio particular.³⁴³ Entonces, el sentido del tiempo deviene tanto de la estructuración social como individual; además, el tiempo no es el mismo para todos: puede haber una diferencia de persona a persona y de sociedad a sociedad. Por eso se ha entendido de tantas maneras distintas en la historia el tiempo de trabajo y el tiempo libre.

XXI. DEL TIEMPO LIBRE A LA CULTURA DEL INSTANTE

En esta revisión rápida de la historia del trabajo y tiempo libre consideraré exclusivamente episodios de la historia occidental, dejando de lado la reflexión sobre el tiempo libre en otras culturas.

³⁴² La oposición entre trabajo y ocio (lo que hoy *mutatis mutandis* sería tiempo libre) se planteó claramente en la Grecia antigua.

³⁴³ El interés social e individual muchas veces coinciden. Incluso, es difícil de distinguir aquello que tiene sólo un interés social o sólo un interés individual. Esta dificultad surge del hecho de que individuo y sociedad se implican mutuamente. Pero como la diferencia individuo-sociedad no es sólo teórica, sino además real; entonces, puede afirmarse que hay intereses individuales y otros específicamente sociales.

XXII. ANTIGÜEDAD

En razón del tema de este trabajo, puede tomarse el ocio de los antiguos griegos y romanos³⁴⁴ como el precursor del tiempo libre actual. El tiempo de ocio surge cuando griegos y romanos (cada cual en su época de esplendor, época de Pericles y de la *pax romana*) sometieron a otras tierras y pueblos, y de esta manera pudieron esclavizar a los hombres para que realizaran los trabajos penosos y pesados mientras ellos se entregaban al ocio y al esparcimiento.

Huelga decir que sólo los nobles podían disfrutar de él, porque eran los únicos que podían costearse la compra y manutención de esclavos. El empleo de esclavos, como criados, campesinos, pastores, artesanos, albañiles, carpinteros, y en otras actividades necesarias para la subsistencia diaria, prohió el desprecio por esas labores entre los nobles o patricios.³⁴⁵ Con el tiempo, la situación normal de vida para el noble fue el ocio, mientras que el trabajo calificó a las clases inferiores. El lenguaje guardó testimonio de esta situación: la palabra griega *skolé* significa ocio, y su negación, *askolé*, significa trabajo. En latín, ocio es *otium*, y tiene al trabajo físico contrapuesto a ella a través de la negación *ne*. En efecto, *negocio* significa literalmente la negación del ocio. Analizando la palabra “ocio” en griego se entiende para qué debía ser empleado provechosamente el tiempo: de la palabra *skolé* se deriva la palabra *escuela*, y así como ahora ir a la escuela es emplear el tiempo en educarse, de la misma manera el ocio servía a los ricos³⁴⁵ tiempo de formación, reflexión y contemplación. Ocio era todo, menos inactividad, sino más bien condición de posibilidad de reflexión, que en su variante más pragmática fue interpretado por los antiguos romanos como

³⁴⁴ Parte del objeto de este ensayo es mostrar las divergencias entre el ocio de la antigüedad y el tiempo libre de la actualidad. Para profundizar en este tema consultar el libro de Josef Pieper, *Muse und Kult*, el ensayo más lúcido sobre el trabajo y el ocio en la antigüedad griega, sin lugar a dudas.

³⁴⁵ Aristóteles, *Política*, *cit.*, 1337b.

ejercicio político: hacer política significaba la reflexión y ejercicio de una teoría pública o de interés público.³⁴⁶

Un reflejo de esta concepción del trabajo la ofrecen las religiones griega y romana.³⁴⁷ Los griegos tienen una religión más apegada al espíritu épico que al laboral. Los dioses griegos son completamente antropomorfos, lo que significa que su vida conjunta todos los placeres y pasiones de la tierra y de la vida mortal. Estos placeres son, por antonomasia, contrarios al trabajo, a sus penas y esfuerzos. Por eso, el héroe griego, que imita con sus acciones a los dioses, no puede preciarse de trabajar: iguala a los dioses alejándose de la necesidad del trabajo. Aunque, como se ha hecho notar, es necesario distinguir entre la religión de los nobles o patricios y la religión del pueblo en la antigua Grecia.³⁴⁸ En la religión de los nobles, el trabajo es algo execrable, mientras que para el pueblo no es así: Heracles, el héroe popular, entra en el Olimpo gracias a su esfuerzo realizado en los doce trabajos impuestos. La diferencia entre la religión de los nobles y la del pueblo la representa la diferencia entre poesía y mítica, respectivamente.³⁴⁹

Mientras que los ricos y poderosos encuentran reflejada su sensibilidad religiosa en los grandes poemas épicos (Homero), el pueblo da forma a su religión a través de los distintos mitos. En la poesía se representa a los dioses arrogantes, siempre ociosos, ocupados en resolver los problemas causados por sus propias pasiones, indiferentes a las penas de los hombres. En la mítica popular predomina la solidaridad entre dioses y hombres, incluso compiten unos contra otros y se tienen respeto y envidia mutua-

³⁴⁶ *Ibidem*, lib. IV.

³⁴⁷ La religión romana antigua tiene, como se sabe, sus raíces en la griega. Por eso, lo que se diga de la segunda vale *mutatis mutandis* para la primera.

³⁴⁸ *Lexikon der Antike*, Stuttgart, Reklam, 1996, p. 548.

³⁴⁹ Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, donde el autor sostiene la tesis de que los poemas homéricos describen una sociedad aristocrática, en la que sólo tienen derecho de acción los reyes, los jefes de clan y los guerreros, o sea, gente que sólo tiene un interés en la riqueza, destreza en el combate y el honor; gente que rendía culto a dioses demasiado humanos, demasiado parecidos a ellos.

mente. En la mítica, los dioses son más humanos, mientras que en la épica resultan simplemente elitistas. Debido a esto, el panteón griego es tan variado (por no decir caótico), y los dioses desempeñan tantas labores diferentes; por ejemplo, Palas Ateneas, diosa guerrera, protectora de las artes y de las artesanías que, sin embargo, no pudiendo igualar el arte de los tejidos de *Aracné* la convierte en araña.

Otros casos son aún más reveladores de la mentalidad griega antigua, porque se trata de dioses temidos y envidiados por su trabajo y compromiso con los hombres, y también por eso castigados por otros dioses. Por mencionar dos: Esculapio (Asclepios), dios de los médicos, que no contento con curar a los enfermos resucitaba a los hombres y desafiaba con esto el poder divino de Zeus y el predominio del Hades sobre los muertos. Y el famoso Prometeo, que arrebató a los hombres de su miserable existencia dándoles el fuego de la ciencia e iniciando con esto la primera civilización humana. Trabajo y compromiso social parecen ser tanto causa de escándalo como de elevación personal entre uno y otro grupo de dioses, reflejando de alguna manera la situación que prevalecía entre patricios y plebeyos. Un caso más es el de Vulcano, recluso en las profundidades de la Tierra, trabajando por feo y deforme, y, por lo mismo, excluido de la mesa en el Olimpo (los dioses griegos suelen trabajar cuando son feos o cuando por alguna falta son expulsados del Olimpo).

Por el lado de la filosofía, el trabajo no corre mejor suerte, sino encuentra la justificación racional a su desprecio. Ciertamente, Sócrates opinaba que el conocimiento, entendido como virtud ética, tiene siempre de suyo una repercusión práctica en la conducta diaria,³⁵⁰ lo que implica que el hombre sabio es el hombre que realiza el bien, y el ignorante, el que actúa mal.³⁵¹ En este caso, pareciera que acción y contemplación están íntimamente unidas. No obstante, si reflexión y sabiduría son la fuente de las

³⁵⁰ Platón, *Menón, o de la virtud*, Madrid, Aguilar, 1977, 89a.

³⁵¹ Pieper, Jesef, “El ocio y la vida intelectual”, *Lo académico, el funcionario y el sofista*, cap. II, Madrid, Rialp, 1998, pp. 171 y ss.

acciones buenas, entonces se entiende que para Sócrates el hombre de reflexión tiene una primacía sobre el hombre que realiza una labor puramente física (o práctica, como diríamos hoy). La reflexión precede a la acción, como guía y como justificación: el que hace bien las cosas sabe —según Sócrates— necesariamente por qué.

Por otro lado, Platón, discípulo de Sócrates, hace énfasis en el desprecio al trabajo. El objeto del hombre en su vida es la contemplación, y aquel que logre deshacerse del cuerpo (dominándolo a través de la razón) mirará sin dificultad y esfuerzo las ideas eternas.³⁵² Esto es el sentido de *catarsis*: contemplación por purificación de lo material y corporal.³⁵³ Cuando se enfrenta y contrapone el cuerpo al espíritu, como lo hace Platón, se diferencia también entre funciones o tareas físicas y espirituales, y como las espirituales son las propias del hombre y los dioses, entonces pierde validez la actividad física frente a la espiritual.³⁵⁴ El problema del trabajo es comentado por Platón en su obra sobre la República, en donde el trabajo es entendido sólo como aquello necesario para la subsistencia física del hombre. Allí mismo distribuye Platón las actividades según las habilidades de cada cual (esto se deriva del concepto de justicia platónico: a cada cual lo suyo), y la actividad suprema, la de gobernar, le corresponde al hombre de reflexión por excelencia: el filósofo.³⁵⁵

El tercer gran filósofo de la Grecia antigua, Aristóteles,³⁵⁶ define la actividad divina como pura reflexión de sí mismo, y la erige como paradigma de actividad *sine qua non*; porque es reflexión que no tiene aparejado el esfuerzo o la pena que depara en el hombre los problemas para pensar acertadamente.³⁵⁷ El trabajo, que pareciera ser la actividad por la cual el hombre se emancipa

³⁵² Platón, *Fedro, o de la belleza*, Madrid, Aguilar, 1977, 246a.

³⁵³ *Ibidem*, 276e.

³⁵⁴ Platón, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre*, Madrid, Aguilar, 1977, 134a.

³⁵⁵ Platón, *República, o de la justicia*, Madrid, Aguilar, 1977, 544a y ss.

³⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica, cil.*

³⁵⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Aguilar, 1977, 1174a.

de la materia, por cuanto la domina y subordina a sus intereses, representa en realidad para Aristóteles nuestra prisión en la naturaleza. La explicación reside en que cualquier actividad que aleje al hombre de la contemplación lo envilece, porque lo distrae de su actividad propia según su diferencia específica (es decir, ser racional). La forma de vida que enaltece al hombre es la de la contemplación, y en esto reside también la virtud ética suprema.³⁵⁸

De esta postura filosófica griega surge el antagonismo entre acción y contemplación, trabajo espiritual y trabajo físico, antagonismo que mitigará la doctrina cristiana a lo largo de su historia gracias a la regla monacal promulgada por san Benito de Nursia³⁵⁹ en siglo VI: *ora et labora*. De esta manera, la vida bienaventurada en la tierra será producto de la unión del trabajo y la oración.

XXIII. EDAD MEDIA

Para hablar del sentido del trabajo y descanso en la Edad Media hay que recordar que en aquel entonces no existía una división entre lo sagrado y lo profano. El hombre dotaba de sentido a su vida a partir de una visión religiosa del mundo, especialmente la que profesaba el cristianismo.

Primero; hay que destacar la íntima relación entre religión, trabajo y descanso.³⁶⁰ Segundo: para entender esta relación es necesario hablar del auténtico sentido de la fiesta.³⁶¹ El sentido de la fiesta estaba dado con relación al trabajo y al culto religioso. Las únicas interrupciones de las labores se justificaban por la celebración de los ritos sagrados. Celebrar una fiesta (religiosa por

³⁵⁸ *Ibidem*, capítulo X.

³⁵⁹ Faust, Ulrich, “Benediktiner”, en Dinzelbacher, Peter y Lester, Hogg, James (comps.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1997, pp. 67-116.

³⁶⁰ Descanso nuevamente entendido como el precursor de nuestro tiempo libre.

³⁶¹ Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, cap. I, Madrid, Rialp, 1974, pp. 11 y ss.

autonomasia) era recordar o ratificar el sentido profundo de la vida; esto es, la relación del individuo con el todo (natural, social y divino), su conformidad y armonía con el universo.

De esta manera, los babilonios distinguían los días *fastos* de los *ne-fastos*,³⁶² los días de trabajo (actividad humana) de los de fiesta y descanso. Entre ellos figuraba el *Shabbatum*, de donde se derivó el *Sabat*, y que los judíos dotarían de un valor religioso y moral, incluyendo la caridad y la bondad hacia los animales de trabajo.³⁶³

Gracias a la fiesta, coincidían religión y trabajo a través de la unión en el todo y el sacrificio u ofrenda.³⁶⁴ Por un lado, el trabajo representaba el esfuerzo diario necesario para ganarse la vida; esfuerzo empeñado en labor conjunta. Por otro lado, la religión expresaba la necesidad de vivir trascendiendo la individualidad (entendida como el aquí y ahora, *hic et nunc*), allegándose la compañía del prójimo a través del vínculo con lo absoluto. La fiesta sagrada manifestaba la importancia de la vida compartida dentro de la religión y el trabajo, porque ambos obligaban a reconocer la incapacidad natural del hombre para subsistir individual o solitariamente; ambos establecían el vínculo con lo otro, con Dios o nuestro prójimo. Y si bien ambos proveían de conciencia de límites, sólo la fiesta sagrada proporcionaba la conciencia de la trascendencia, porque era el tiempo dedicado a la contemplación (reflexión) de lo creado o realizado en el esfuerzo compartido, en la labor conjunta. Su símbolo, la ofrenda, unía el sentido profano y el religioso, el del trabajo y su fruto.

Las primeras fiestas judías, de origen cananeo, fueron fiestas agrícolas sin fecha determinada y vinculadas al término de un ciclo de trabajo. Si bien se asociaron más tarde a hechos históricos, como la salida del cautiverio egipcio (1220 a.

³⁶² McCall, H., "Mesopotamische Mythen", *Mythen der Alter Kulturen*, Stuttgart, Reclam, 1987.

³⁶³ Rendtorff, R., *Israels Glaube in der Geschichte*, München, Beck, 1989.

³⁶⁴ Ciertamente, hay una diferencia entre sacrificio y ofrenda, a saber: aquella que corresponde a la establecida por René Girard (*El chivo expiatorio*) y Marcel Maus (*El don*), respectivamente. Aquí esta diferencia no tiene relevancia.

C.),³⁶⁵ siempre conservaron su relación con el trabajo: la fiesta de los ázimos³⁶⁶ coincidía con la recolección de la cebada; el Pentecostés³⁶⁷ (“cincuenta días después de la anterior”) coincidía con la recolección del trigo; la fiesta de los tabernáculos,³⁶⁸ con la vendimia, etcétera.

La esencia del día feriado (o día de fiesta) consiste en el sometimiento voluntario del tiempo profano (del aquí y ahora) a la contemplación divina. Lo que significa renuncia al yo y sus mezquinas necesidades para optar por algo otro superior: tiempo de contemplación, tiempo empleado en algo no utilitario (o de valor pragmático), pero esencial para el destino humano. Tiempo para la transformación espiritual del trabajador en contemplación.

De esta idea nace la regla de san Benito de Nursia *ora et labora*,³⁶⁹ para imponer la unión inexorable de trabajo y contemplación, para sustraer momentos y espacios a la necesidad humana, para encontrar otra finalidad que el puro provecho material: tiempo y espacio (fiestas y templos) más allá del hombre, con otra finalidad que su satisfacción individual, material, por tanto, dedicado al culto divino. Un punto culminante de toda festividad es la presentación de las ofrendas; punto de convergencia del fruto laboral y la devoción espiritual. Las ofrendas religiosas significan inmolar el trabajo y sustento humano a Dios. Todas las sociedades evalúan los productos del trabajo frente a Dios, mostrando con esto que no sólo sirven al hombre, a sus necesidades básicas, sino también a su vínculo espiritual con lo divino. La ofrenda religiosa representa el sacrificio de lo útil a lo contemplativo,³⁷⁰ con

³⁶⁵ La Pascua, relacionada con el cambio de pastos para el ganado, y, por eso, desde el principio, una fiesta relacionada con la migración permanente del pueblo judío. Véase *Reklams Bibelllexikon*, Stuttgart, 1992.

³⁶⁶ *Reklams Bibelllexikon*, cit., pp. 145-147.

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ Faust, Ulrich, “Benediktiner”, cit., pp. 67-116.

³⁷⁰ En este sentido, el pan y el vino (símbolo del sustento básico del hombre) son consagrados por el cristianismo para convertirse en la razón de la alianza o comunión del hombre con Dios.

el fin de santificar la pena y el esfuerzo del trabajo, de dotarlo de una dimensión superior a la corporal, de sentido trascendente, de relación con lo sagrado.

Todo trabajo implica necesariamente esfuerzo y pena,³⁷¹ indispensable para el espíritu religioso del hombre, porque gracias al trabajo gana el hombre conciencia de su insuficiencia para crear cuanto hay: naturaleza, fuente de vida, de sustento y contemplación. El esfuerzo y pena del trabajo tienen una dimensión religiosa que acerca al hombre a Dios, cuando a través de él conoce sus límites y carencias, a la vez que la necesidad de incluir al prójimo en su vida y supervivencia. Lo que en última instancia constituye la esencia de toda religión: reconocer que la vida no es un logro individual, sino que proviene de otro.

Hoy día puede surgir la duda sobre si desaparecerá la dimensión religiosa del trabajo cuando el esfuerzo y la pena del trabajo lo absorba la técnica. Curiosamente, la crítica más acérrima contra la religión nace en la era industrial; cuando el hombre desarrolla la ciencia y la técnica para simplificar el esfuerzo en el trabajo.³⁷² Entonces, pareciera que, a mayor seguridad sobre la supervivencia, menor pena y esfuerzo en el trabajo, y a menor pena y esfuerzo en el trabajo, mayor conciencia de poderío. Pareciera también que esta conciencia de poderío anula la noción de límites, conciencia de muerte y necesidad de Dios. Cuando el hombre se siente ilimitado y poderoso gracias al desarrollo de la técnica, no sólo no necesita más de Dios, sino que prácticamente no necesita más de nadie.³⁷³

El resultado actual de la pérdida del sentido religioso de la vida en el trabajo es la *mitificación del trabajo*, o sea, la transformación del trabajo en objeto de culto: no más vinculado con la religión, sino erigido en religión. Y, evidentemente, anular el es-

³⁷¹ Génesis, 3, 17-20.

³⁷² Lehner, F. y Schmid, J., *Technik, Arbeit, Betrib, Gesellschaft*, Oplade, Leske+Budrich, 1992.

³⁷³ Dessauer, F., *Streit um die Technik*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1956.

fuerzo laboral aumenta la idea de poder vía desarrollo tecnológico. ¿Qué ocurre cuando el trabajo deviene objeto de culto y no preparación para el culto?³⁷⁴ Ocurre que el trabajo demanda para sí el rango de idea directriz, rectora de la vida humana tanto en lo individual como en lo social y político. Cuando el trabajo ocupa el lugar de lo sagrado, la exigencia vital es la de un rendimiento cada vez mayor en la actividad laboral. Ciertamente, la entrega total al trabajo ha tenido un carácter religioso, especie de nueva ley para las relaciones humanas, clave del celo fraternal.³⁷⁵ En cierta forma, esto no es nuevo: nada une más que el esfuerzo común para un mismo afán.³⁷⁶ Y en la religión, el trabajo no ha tenido tampoco otro sentido: la comunidad entre los hombres surge por una misma vocación: la de servir a Dios. Esta tarea es el sentido último de la fraternidad religiosa. Pero cuando el trabajo deviene religión, entonces deviene “idolatría”: se suplanta el objeto primigenio de culto religioso (es decir, Dios) por algo distinto que pretende desempeñar su papel.

En este sentido religioso de idolatría, se usurpa el lugar de lo absoluto para amar al trabajo *sub specie divinum* y al prójimo sólo en la medida de su rendimiento laboral.³⁷⁷

XXIV. MODERNISMO E ILUSTRACIÓN

En el modernismo, y principalmente en la Ilustración, surge la idea generalizada de que cada cual posee un derecho a ser respetado o considerado individualmente, es decir, considerado en sus derechos subjetivos. A primera vista, esto puede no producir asombro alguno, pero revela la cristalización del concepto de per-

³⁷⁴ Leñero Pérez, J., *El tema del trabajo en las religiones*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 17.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁷⁶ Ortega y Gasset diría que la unidad entre los hombres la da cualquier tarea en común. Véase Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

³⁷⁷ Leñero Pérez, J., *El tema del trabajo...*, *cit.*

sona, característica del modernismo.³⁷⁸ Precisamente por esta razón se puede afirmar que a partir de ahora sí comienza a gestarse la noción de tiempo libre contemporánea, porque el mismo concepto de tiempo libre presupone el de persona, capaz de hacer uso del tiempo según su propio arbitrio. Al concepto liberal de persona subyacen dos postulados metafísicos: la libertad y el derecho natural inalienable de cada ser humano.³⁷⁹ Como se verá, estos dos postulados conducen a una visión contradictoria del hombre desde la perspectiva de la Ilustración.

XXV. LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD

Las paradojas de nuestro régimen derivan de los ideales de la Revolución francesa, que estableció tres valores básicos: *égalité, liberté y fraternité*. Los dos primeros se implican mutuamente, y el tercero es su catalizador. Todo hombre tiene el derecho a ser libre, porque todos los hombres son iguales por naturaleza.³⁸⁰ Y la naturaleza se rige por leyes estrictas que tanto valen para este como para aquel otro. De esta manera, la igualdad y el derecho a la libertad se encuentran fundamentados, para la Ilustración, en la legalidad mecánica y uniforme con que es regida la naturaleza toda.³⁸¹ Si los

³⁷⁸ Esta sería la idea de, por ejemplo, Georg Simmel expuesta en su ensayo “Das Individuum und die Freiheit”.

³⁷⁹ La noción de persona se fermenta en el modernismo e Ilustración, aunque el filósofo alemán Theo Kobusch haya demostrado que el proceso comienza en y gracias a la alta Edad Media. Cfr. Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

³⁸⁰ Cassirer, Ernst, “El mito del Estado”, *El renacimiento del estoicismo y las teorías del ius-naturalismo del Estado*, cap. XIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 193-208. A manera de ejemplo, tomemos el siguiente párrafo de la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia 1776 de los norteamericanos: “Nosotros consideramos que todos los hombres han sido creados iguales, que el creador a dotado a todos de derechos inalienables, dentro de los cuales está el derecho a la vida, el derecho a la libertad y a la felicidad”.

³⁸¹ La ley de la sociedad es, evidentemente, ley jurídica; pero si tiene sustento natural, entonces emparentada con la ley científica. Cfr. Kearney, Hugh, *Orígenes*

derechos inalienables de los hombres son producto de la legalidad natural, no habrá lugar para el hombre histórico, producto de su propio devenir. Antes que historia, el hombre es para los ilustrados naturaleza. Y si el hombre, en el decurso del tiempo, se ha opuesto a la naturaleza, es porque —se dice— la sociedad y la cultura lo han pervertido.³⁸² Por eso hay que cambiar las perversas estructuras sociales para que la condición humana de nuevo florezca por sí sola.³⁸³ En este tenor, Johann Gottfried Herder afirmaba que el hombre es ciertamente impío, pero la naturaleza humana pura: la consigna era humanizar al hombre por las artes y las ciencias.³⁸⁴ Entonces, regresar al hombre primitivo de Rousseau significaba guiarse por un imperativo de comportamiento que compeliere a los hombres a dejarse conducir por su naturaleza universal.³⁸⁵

Sin embargo, surge la siguiente pregunta: si el fundamento de la libertad es la igualdad entre los hombres, debido a una única naturaleza humana universalmente compartida, ¿cómo se puede aspirar al mismo tiempo a la individualidad y particularidad? Porque si el derecho a la libertad es el derecho a la expresión de una voluntad individual, ¿cómo puede aquello que hace posible la individualidad (es decir, la expresión libre de la voluntad) fundarse y conservar la igualdad universal? La respuesta presupuso un nuevo orden social, donde fuera posible

de la ciencia moderna, 1500-1700, caps. V y VI, “El mundo como máquina”, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, pp. 141-149 y 187-196.

³⁸² Para Rousseau, el origen de la propiedad privada marca el comienzo de la sociedad civil y a la vez el origen de la desigualdad entre los hombres. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 207.

³⁸³ Volver a la naturaleza, u hombre primitivo, no es volver a la selva a “vivir entre los osos y alimentarse de bellotas”. El sentido no es físico, sino metafísico; esto es, volver a vivir desde la condición natural del hombre que no conoce desigualdad porque ésta es universal e igual para todos. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 245.

³⁸⁴ Herder, Johann, *Gottfried, Briefe zu Beförderung der Humanität. Deutsche*, Frankfurt am Main, Klassiker, 1999.

³⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio*, cap. IV, México, UNAM, 1980, pp. 173 y 215.

la igualdad y el derecho a la libertad, dejando a su libre curso la naturaleza humana universal, sin intervención reguladora del Estado. Sobre este supuesto pudo afirmarse sin temor alguno el *laissez faire*.

Pero, frente a las flagrantes diferencias humanas, el peligro en el ejercicio de la libertad residía en que ésta conduciría a lo contrario de aquello que la posibilitó, a saber: a la desigualdad. ¿Quién podía asegurar que el más dotado no sometería al imbécil, o el fuerte al débil, o los osados a los pusilánimes, etcétera? La respuesta se hallaba en el tercer principio asentado por la Revolución francesa: la fraternidad. Por la fraternidad se aseguraba la renuncia voluntaria al sometimiento del más débil, con el fin de que los hombres pudieran finalmente coexistir como iguales, ejerciendo los mismos derechos. Esto implicaba una jerarquía de valores donde la fraternidad estuviera a la base de la igualdad, y no lo contrario: la igualdad posibilitando la fraternidad. Consecuentemente, los hombres serían iguales gracias al ejercicio de la fraternidad y no por compartir una misma naturaleza. La igualdad, que pretendía fundamentar el derecho a la libertad, terminaría cediendo su lugar a la fraternidad y tolerando la diferencia y desigualdad producto del ejercicio de la libertad.

¿Qué consecuencias acarreó esto? Por lo menos dos: primero, si toda libertad promueve desigualdad, entonces el derecho a la libertad no puede fundarse en la igualdad natural. Y, segundo, si se desea preservar la igualdad, entonces el *tiempo libre* (como ejercicio de la libertad) devendría una amenaza al interés común (a la igualdad y fraternidad). Paralelamente, es necesario considerar que los valores de la Revolución francesa acompañaron a los principios de la economía capitalista.³⁸⁶ La libre competencia encontró su fundamento en la igualdad y derecho a libertad de todos los hombres:³⁸⁷ por ejemplo, la división del trabajo se ex-

³⁸⁶ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista. Burgueses y proletarios*, Moscú, Progreso, 1971, pp. 19-39.

³⁸⁷ Stuart Mill, John, *On Liberty*, Taylor and Francis, 1999, cap. III.

plícó como ejercicio del derecho a la libertad, entendida como derecho a desarrollo individual.³⁸⁸

En una sociedad humanizada por el ejercicio de los valores libertad e individualidad, el problema sería hacer converger los intereses particulares en una armonía global, general, común; en crear una voluntad colectiva o concertar un contrato social. La ética utilitarista capitalista de Jeremías Bentham, y sobre todo de John Stuart Mill, afirmarían que el mayor bien moral era aquel que servía al mayor número de personas. Desde esta perspectiva, se deduce que el ejercicio de la libertad sólo se justifica en aras del bien común,³⁸⁹ y segundo, que ninguna expresión individual puede contravenir el orden público.³⁹⁰ De tal forma que *tiempo libre* no representará el tiempo de libertad para el desarrollo individual, sino únicamente el tiempo libre de trabajo asalariado. Este nuevo concepto de *libertad individual*, característico de la sociedad capitalista, fue denunciado por Karl Marx en *El capital* como una estrategia para la explotación laboral.³⁹¹

No se olvide que la concepción de persona y libertad individual de la Ilustración se dirigió, principalmente, en contra de cualquier sistema absolutista, liberando a los hombres de los privilegios políticos de una clase. Sin embargo, los privilegios no desaparecieron, sino que se extendieron y se convirtieron en

³⁸⁸ Stuart Mill, John, *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 804-814 (lib. V, “Sobre la influencia del gobierno”; cap. XI, “De los fundamentos y límites del principio del *laissez-faire* o no intervención”).

³⁸⁹ Lo que contradice la visión de hombre libre del mismo J. S. Mill, así como el mismo sentido de libertad acuñado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El artículo cuarto de esta Declaración, del 26 de agosto de 1789, dice: “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los de garantizar a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley”.

³⁹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, cap. I, pp. 7 y 18.

³⁹¹ Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Ersten Band: Ware und Geld*, Berlin, Teil V, Digitale Bibliothek, 1999, pp. 750 y ss.

privilegios comerciales, en anquilosadas estructuras gremiales y deberes serviles de la población campesina e industrial. La *libre* competencia descubrió la desigualdad de oportunidades, mientras que la división del trabajo redujo a los hombres a sus diferencias más profundas, justificando la opresión y explotación de unos por otros.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y su generalización posterior a todos los hombres, abarcó también a la disposición y distribución del tiempo: el derecho a la libertad individual se entendió como derecho al tiempo libre. Jean-Jacques Rousseau lo expresó así:

Decís que conocéis lo que vale el tiempo, y no lo queréis perder, y no echáis de ver que más se pierde usándole mal que no empleándole, y que más lejos está de la sabiduría un niño mal instruido que uno que no lo está nada. Os asustáis al ver que pierde sus primeros años sin hacer nada. ¿Cómo? ¿No es nada el ser feliz? ¿No es nada que pueda saltar, correr y jugar todo el día? Jamás en su vida estará más ocupado. Platón, en su República, que tan austera se considera, educa a los niños en fiestas, juegos, cánticos y pasatiempos; cuando les ha enseñado a divertirse bien, parece que ya lo tiene todo terminado; y Séneca, hablando de la antigua juventud romana, dice que siempre estaba en pie, y que jamás les enseñaba nada que no pudieran permanecer en pie. Cuando la juventud llegaba a la edad viril, ¿perdía algo con esa actitud, con esa aparente ociosidad? ¿Qué diríais de uno que por aprovechar toda la vida no quisiera dormir? Seguro que diríais que carece de sensatez, que no goza del tiempo que se le ofrece, y que por evitar el sueño se da prisa para alcanzar la muerte. Debéis pensar que aquí sucede lo mismo, y que la infancia es el sueño de la razón.³⁹²

Tiempo libre es tiempo para ser feliz; para hacer uso de la libertad y alcanzar la felicidad personal. Con esto se dio un paso decisivo para deslindar lo sagrado de lo profano; el tiempo que no estaba ocupado por las obligaciones laborales dejó de incluir-

³⁹² Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, cit.*, pp. 115 y 116.

se en el tiempo de las obligaciones religiosas. Si en la Edad Media el tiempo de descanso era inmolado a Dios, en el modernismo e Ilustración el tiempo libre fue ofrecido completamente al individuo. Pero lo que quedaba a finales del siglo XIX del valor *libertad* era simplemente una gana de diferenciarse uno de los demás a través de la moda y el consumo, situación que llegó a extremos ridículos, como ya en la Florencia renacentista, donde nació propiamente la moda del vestido, cuando cada cual buscó destacar su individualidad a través de la forma distinta de llevar la vestimenta.³⁹³

XXVI. TIEMPO LIBRE EN LA ERA DE LA INDUSTRIALIZACIÓN

La época de la industrialización es la época de la ética del trabajo y del tiempo libre. En esta época surge por vez primera la expresión *tiempo libre* como tal, y no del ámbito de la filosofía o de la política, como podría pensarse, sino de la pedagogía. Fueron Friedrich Fröbel y Johann Heinrich Pestalozzi los primeros que reflexionaron sobre la necesidad de organizar el tiempo libre de los niños.³⁹⁴ Por tiempo libre se referían simplemente a las horas libres de obligaciones escolares y que debían ser utilizadas —según ellos— en el aprendizaje de la doctrina cristiana. Aunque con esto escasamente puede pensarse en una revolución en la concepción del tiempo libre, sí puede apreciarse el interés por no dejarlo a la deriva o al arbitrio individual. Todo tiempo tiene sentido social productivo, y

³⁹³ Simmel, Georg, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlín, Klaus Wagenbach Verlag, 1986, p. 271.

³⁹⁴ Fröbel, por ejemplo, distinguió los distintos procesos cognitivos del infante e introdujo el concepto de “trabajo libre”, que tenía al juego como herramienta pedagógica. Los párvulos aprenderían jugando de mejor manera que a través de la imposición autoritaria de padres o tutores. Las actividades diseñadas en su “jardín de la niñez” (*Kindergarten*) incluían el cantar, bailar, jugar y la jardinería. Todas serían actividades de autodirección y autoformación. Cfr. Fröbel, Friedrich y Wilhelm, August, *Menschenziehung*, disponible en: <http://www.froebelverein-keilhau.de/downloads/diemenschenziehung.pdf>.

por eso tiene que ser encauzado al bienestar general. La época industrial se caracteriza por reglamentar no sólo el tiempo de labor, sino también el de ocio.

La industrialización de la producción conllevó una revolución social en la forma de laborar y entender el tiempo libre, porque significó ante todo la producción mecanizada de los bienes de consumo; esto es, un nuevo ritmo de trabajo al compás de la técnica maquinaria, una jornada de dieciocho horas que absorbía la vida entera del trabajador y, sobre todo, una división o especialización del trabajo, que hacía perder de vista el sentido del proceso de producción. La revolución se efectuó del taller a la fábrica, de la manufactura familiar a la producción en masa, del ejercicio de un oficio al cumplimiento de un proceso fragmentado en la producción global. Desaparecen lentamente los tejedores, los herreros, los tintoreros, y surge el nuevo ente social: el obrero, sin importar la producción a la que se dedique. El desempleo —hasta entonces prácticamente desconocido— crea una nueva forma de pobreza caracterizada por la mendicidad. Las fábricas pueblan rápidamente las ciudades con nuevos barrios exclusivos de los obreros, tipo *guetos*.³⁹⁵ Y, sobre todo, surge la justificación teórica de las formas de producción; esto es, nace la ideología.³⁹⁶

³⁹⁵ Hobsbawm, Eric John, *La era del capitalismo*, Madrid, Guadarrama, 1977, pp. 58-90 (parte III, cap. 12, “Ciudad, industria y clase obrera”). Y sobre la urbanización del siglo XIX, y la formación de guetos o barrios exclusivos de trabajadores, se pueden consultar los estudios de Ferdinand Tönnies acerca de la diferencia entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), que corresponde a la diferencia entre sociedades tradicionales y modernas o entre sociedades tradicionales y sociedades capitalistas o comerciales.

³⁹⁶ Me refiero a “ideología” en el sentido marxista de la palabra. Para Marx, “ideología” puede tener dos sentidos: primero, el de falsa conciencia, o sea, ideología como producto de una clase que quiere imponer su visión del mundo como universalmente válida, no obstante que sólo representa sus intereses particulares, y segundo, la correspondencia y mutua dependencia entre las ideas morales, religiosas, políticas, etcétera, y las relaciones de producción en un contexto histórico, político, social determinado. Cfr. Marx, K., *Der achtzehnte Brunaire des Louis Bonaparte*, Berlin, Dietz Verlag, 1965, y *Die deutsche Ideologie*, MEGA, 1965.

Según Max Weber,³⁹⁷ la ética protestante inspiró el espíritu del capitalismo. Bajo el principio *el trabajo santifica*,³⁹⁸ se obligó a los vagabundos a tomar una actividad laboral, así como a familias enteras a trabajar en las fábricas hasta dieciocho horas diarias. El origen de esta actitud está en la Reforma protestante: para Martín Lutero, oficio era destino divino. Dios había conferido una vocación a cada quien a través de la cual cumpliría su misión personal en este mundo.³⁹⁹ La división del trabajo correspondía con las dotes particulares y, sobre todo, a la voluntad de servir a Dios y al prójimo. Claro que, según esta idea, todo trabajo sería igualmente valioso, y cualquier inconformidad frente al oficio asignado representaría una afrenta a Dios mismo.

De poco, o muy poco, pueden servir estas ideas para impulsar el capitalismo. Por eso, Weber se refiere principalmente al protestantismo calvinista y a las sectas puritanas (cuáqueros, bautistas, menonitas, hugonotes, etcétera). Calvino radicalizó la visión luterana de la religión y de las tareas laborales. Primero: para Calvino juega un papel primordial el orden terreno preestablecido por Dios; pero, además, lo importante es que la tierra es el lugar donde tiene que ser erigido el reino de Dios. Esto sucederá por el hombre y por el ejercicio de su trabajo. El trabajo es condición de posibilidad para que el mundo sea, en sentido religioso, habitable. Sólo por el trabajo se erige el reino de Dios en la tierra. Segundo: todos los hombres están predestinados por Dios a salvarse o condenarse, sin importar sus actos. Igual si uno lle-

³⁹⁷ Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohn, Gütersloher Verlaghaus, 1991, p. 66.

³⁹⁸ En su trabajo *Arbeiter und Intellektueller*, Joseph Dietzgen afirma lo siguiente: “Trabajo es el Mesías salvador en este tiempo. En el mejoramiento del trabajo se encuentra la riqueza que ningún otro Salvador puede ofrecer”. Dietzgen, Joseph, “Arbeiter Intellektueller”, en Pannekoek, Anton y Dietzgen, Joseph, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit: eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft*, Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaft der DDR, 1955.

³⁹⁹ Kuchenbrod, Matthias, *Unternehmerethos und Asketischer Protestantismus-Max Weber*, disponible en: <http://www.uni-bamberg.de/~ba5sgl/lehre/ws9596/kuck/webtit2.htm>.

va una vida ascética o lujuriosa, la decisión sobre el destino final ya ha sido tomada. Si ante esta situación determinista los fieles calvinistas no se decidieron mejor por el desenfreno, es algo que Weber explica apelando al espíritu religioso que predominaba en esa época, y que era la fuente principal de sentido para la vida entera. Por lo mismo, la preocupación principal del hombre era indagar su destino final.⁴⁰⁰ Pero ¿cómo puede uno indagar con certeza si está incluido entre los elegidos a salvarse o a condenarse al fuego eterno? El conocimiento escatológico es privilegio de la omnisciencia divina; el hombre sólo puede tener una certeza aproximada cumpliendo sus obligaciones religiosas, dentro de las que se encuentran el cumplimiento vocacional entendido como ejercicio laboral. El éxito o fracaso en el cumplimiento de los deberes laborales ofrecería indicios acerca de la sentencia a salvarse o maldecirse. Como el trabajo produce riqueza, el hombre de éxito acumulará más riqueza que el fracasado. Entonces, el empeño en el trabajo y la riqueza resultante mostrarán al hombre salvo y temeroso de Dios. Y algo más: la riqueza no iba a servir para el derroche en una vida de molicie y comodidad, sino simplemente como muestra del apego al deber y la salvación.

A primera vista resultan obvias las ventajas para el desarrollo capitalista que tienen los calvinistas frente a los luteranos: si la realización vocacional para Lutero residía en el simple ejercicio de una profesión u oficio, para Calvino no bastaba con trabajar, sino con alcanzar el éxito en forma de riqueza material. Si la actitud luterana demandaba mansa entrega a las circunstancias heredadas (es decir, ejercer el oficio de los padres), Calvino exigía la superación permanente. Y otra ventaja más importante: el trabajo en sí no era tenido por valioso, sino sólo unido a la riqueza resultante. Riqueza no derrochada, sino siempre acumulada para, a partir de ella, producir más. Los calvinistas ejercían su oficio con espíritu religioso y detentaban la riqueza como un

⁴⁰⁰ Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, pp. 138 y ss.

símbolo del favor divino.⁴⁰¹ Así, la actividad remunerada obtenía un valor religioso y social superior al de cualquier otra, e impondría de aquí en adelante una distinción entre actividades útiles (o remuneradas) y actividades irrelevantes (o no remuneradas).⁴⁰²

Según Weber, la actividad laboral capitalista no simplemente traza al *homo oeconomicus*, que busca optimizar sus utilidades personales sino, además, un nuevo *ethos*, que encuentra en el quehacer económico satisfacción moral y sentido religioso a la vida. Por tanto, este *homo oeconomicus* no se deja dilucidar desde el instinto de avaricia o rapiña, si bien Weber llamó a este nuevo *ethos* “filosofía del avaro”.⁴⁰³ Y aunque ciertamente siempre han existido avaros y codiciosos, nunca antes habían contado con una justificación moral de su conducta.

Haciendo a un lado las objeciones que se le han presentado a Max Weber,⁴⁰⁴ hay que reconocer que este es un buen comienzo del desarrollo de una economía capitalista o, mejor aún, de la formación de un espíritu capitalista. Pero lo más importante para el presente tema es la relevancia moral que obtiene el trabajo y su transferencia a la concepción del tiempo libre: los calvinistas negaron cualquier relación sana con las cosas mundanas y prohibieron el gozo de cualquier otra actividad, como música, bebida, sexo, etcétera.

Por otro lado, el siglo de la industrialización es también el de los grandes inventos técnicos. Anteriormente, el tiempo natural del hombre estaba regido por el movimiento de la Tierra alrede-

⁴⁰¹ La “doctrina” del destino manifiesto de los norteamericanos tiene aquí sus raíces.

⁴⁰² A partir de esta idea, la diversión, el juego, y también el trabajo doméstico, perderán valor en la ética protestante.

⁴⁰³ Véase especialmente “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”, Bd. I., en Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, 1988, p. 348.

⁴⁰⁴ Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die „Protestantische Ethik“ Max Webers*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, pp. 175-180. Y *cfr.* Lehmann, Hartmut, *Max Webers Protestantische Ethik: Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, pp. 20 y ss.

dor del sol, del día y de la noche, del ir y venir de la marea, del crecimiento de los frutos del campo, del frío y calor de los meses del año, etcétera. La oscuridad reducía sustancialmente la actividad del hombre como hoy día no es posible imaginar. Trabajar a la luz de una vela o del fuego de la chimenea era prácticamente imposible. Además, los veladores de la ciudad cerraban sus puertas al comienzo de la noche debido a los peligros de la oscuridad, quedando los hombres reducidos a sus cuatro paredes. Pero a partir del siglo XIX se inicia la lenta emancipación del ritmo de la naturaleza gracias a la técnica. En 1850 comienza a introducirse el alumbrado en las calles de las grandes ciudades. Gas y electricidad equipan a principios del siglo XIX las casas de los pudientes en forma de luz artificial y calefacción, prolongando la comodidad de sus días. También a partir del siglo XIX se multiplica la presencia de relojes en las iglesias, en los muros oficiales y en las bolsas del chaleco o del pantalón. El tamaño y precisión en la medida del tiempo de los nuevos relojes determinó que el tiempo fuera equivalente al tiempo mecánicamente medido. De esta forma, el tiempo podía fragmentarse, dividirse y organizarse más fácilmente.

Esto cambió necesariamente la percepción del tiempo.⁴⁰⁵ Las jornadas de trabajo no tuvieron que ser reducidas a la duración de la luz del día, sino pudieron ser establecidas por contrato. Y por contrato pudo ser también determinado el tiempo libre. Todo impedimento para cumplir puntualmente con la jornada de trabajo debía ser eliminado: si en el pasado el lugar de trabajo era el taller familiar o el campo tras la puerta, en las ciudades era necesario el transporte público para que la puntualidad en el trabajo fuera posible. Además del transporte público para ahorrar tiempo, fueron transformados usos y costumbres, que entorpecían la producción: la duración de la comida o la pausa para dormir la siesta, las tertulias de sobremesa o el paseo en compañía de los colegas, las visitas al templo o la asistencia

⁴⁰⁵ Elias, Norbet, *Über die Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 51 y ss.

a niños y los enfermos, todo tenía que ser nuevamente definido. Una nueva concepción del tiempo exigía un nuevo control de la conducta o de la moral pública. Al final del siglo XIX existían en las fábricas tres turnos de trabajo; una jornada podía durar entre doce y catorce horas, y sólo se concedían dos horas de descanso durante la misma.

Ciertamente, este era el destino de la clase obrera; por otra parte, empresarios y comerciantes gozaban de nueve horas de trabajo en promedio y de disfrutar de tiempo libre. Tal vez por ello, alrededor de 1865 los diccionarios consignaron la palabra en sus páginas; a finales del siglo XIX fue un término usado en el mundo de la economía, y a principios del siglo XX es parte del caló popular. Los avances tecnológicos ayudaron a instituir por vez primera una vida nocturna, cuya justificación en tiempos de una estricta moral laboral era la formación cultural de los trasnochados: ballet, teatro, conciertos eran las posibles opciones. *Ocio para la cultura*; el mismo epígrafe de la antigüedad clásica. Pero ya a principios del siglo XVIII habían abierto las primeras *casas de café* (que hicieron famosas a ciudades como Viena y Francia), y que posteriormente, con el invento de la luz artificial, se convirtieron en clubes nocturnos con *Varieté*. Esto despertó la conciencia de estructurar el tiempo de forma distinta, para que diera lugar a la otra vida, a la verdadera vida, a la vida nocturna. Noche y tiempo libre son desde entonces una pareja indisoluble y peligrosa, que esconden y descubren a la vez un espacio hurtado a la censura social.

El camino no fue fácil: la jornada de trabajo ascendía en promedio a 84 horas a la semana, es decir, catorce horas al día (de lunes a sábado); y aunque las primeras demandas laborales exigían jornadas de ocho horas diarias,⁴⁰⁶ los argumentos en su contra no se referían a problemas con la producción, sino a los

⁴⁰⁶ En México, la Constitución Política de 1917, en el artículo 123, estableció la jornada máxima de ocho horas, la indemnización por despido injustificado, el derecho de asociación y huelga de los obreros y la creación de normas en materia de previsión y seguridad social, disponible en: <http://www.stps.gob.mx/index2.htm>.

peligros de la holganza. Por eso, los sindicatos argumentaron que el tiempo de ocio sería usado en educación y recuperación de las fuerzas necesarias para continuar trabajando. Así fue como fundaron corporaciones sociales, culturales y deportivas para la organización del tiempo libre de los obreros. Al lado de las fábricas se construyeron campos deportivos o salones para los eventos sociales, dejando de esta manera claro que el tiempo libre existía sólo en función del trabajo.

Con esto se puede ver que reducir simplemente las horas de trabajo no garantizaba la existencia de un tiempo libre; antes bien, se corría el riesgo de convertirlo en *restos de tiempo*, sin estructura y sin posibilidad de empleo alguno. Las modificaciones debían ser no sólo cuantitativas, sino además cualitativas. Esto quiere decir que el tiempo libre precisa de tolerancia para el ejercicio de la libertad individual (en esto reside su gran diferencia frente al trabajo), y que la absoluta tolerancia nunca ha existido.

XXVII. DE LA ÉTICA DEL TRABAJO A LA ESTÉTICA DEL CONSUMO

En los siglos XIX y XX se continúa entendiendo el trabajo más allá del medio para asegurar la subsistencia: es la forma en que el hombre se define a sí mismo y al mundo.⁴⁰⁷ Las actividades laborales crean un acervo de múltiples experiencias, que le ayudan al hombre a desarrollar esquemas de valores,⁴⁰⁸ que a su vez determinan sus relaciones y su entendimiento de sí, de los demás y de su entorno natural. Por eso, en principio, el desarrollo del tiempo libre se dio en contraposición al trabajo. A continuación, expondré en cuatro puntos la forma en que se da actualmente esta contraposición:

⁴⁰⁷ Sea de mencionar a este respecto el estudio clásico de Friedrich Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, como ejemplo de ensayo que considera que el hombre es el producto de su trabajo.

⁴⁰⁸ Evidentemente, los valores se aprenden a lo largo de toda la vida; pero el trabajo es la experiencia más importante para definir y desarrollarlos.

- 1) El trabajo, entendido como obligación y responsabilidad impuesta por la sociedad, se vive como algo ajeno a los intereses personales⁴⁰⁹ (no obstante que satisface los intereses de la supervivencia personal), como una exigencia a renunciar a uno mismo por la imposición de una tarea de interés colectivo. En contraposición a esto, el tiempo libre será el tiempo dedicado exclusivamente a uno mismo; libre de obligaciones colectivas y libre para la organización personal.⁴¹⁰
- 2) El trabajo, entendido como la medida del rendimiento personal en la sociedad, se convierte en una actividad normativa de la vida a través de la cual se cumple con una obligación por la cual se obtiene integración y reconocimiento social. De tal modo que el rendimiento laboral unido al reconocimiento social decide lo que el individuo hace correcta o incorrectamente.⁴¹¹ En contraposición a esto, el tiempo libre será el tiempo libre-de enjuiciamiento social, el tiempo libre de normatividad, juicio o sanción.⁴¹²

⁴⁰⁹ A la pregunta: ¿Por qué trabaja usted? La mayoría de los mexicanos responden “para alimentar a la familia”, en segundo término, para tener dinero, y hasta el tercer lugar se esgrime como razón el satisfacer aspiraciones. Alducín, E., *Los valores de los mexicanos: México: entre la tradición y la modernidad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1989, vol. I, pp. 242 y 243.

⁴¹⁰ La mayoría de los mexicanos piensan que debe haber un equilibrio entre la obligación y la diversión, para que las obligaciones no sofoquen a las diversiones. Pero ciertamente, para la mayoría hay que cumplir primero con la obligación para luego gozar de la diversión. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos. En busca de una esencia*, México, Fomento Cultural Banamex, 1993, vol. II, p. 130.

⁴¹¹ La característica principal de un buen trabajador para los mexicanos es la responsabilidad, aunque la motivación para trabajar sea la familia y no el progreso de la nación. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, *cit.*, p. 248.

⁴¹² Quedar fuera del juicio o sanción social no significa para el mexicano ejercer su voluntad individual. El mexicano es un ente gregario. Por eso, “al margen del juicio social” es quedar recluso en la vida familiar. El principal objetivo personal del mexicano es llevar una buena vida familiar. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, *cit.*, p. 42.

- 3) El trabajo, entendido como una actividad mediadora (entre la vida civilizada y el entorno natural),⁴¹³ determina a la vez la relación con la naturaleza.⁴¹⁴ En contraposición, el tiempo libre será el tiempo dedicado a re-definir las relaciones con el entorno, a retornar a lo natural. Esto, entendido de dos maneras: como el intento de volver a un estado primitivo de embrutecimiento o nula exigencia mental (sean drogas, televisión, consumo o Internet) o como el intento de volver a un estado a-culturizado, libre de las habituales convenciones sociales que permita una cultura alternativa.⁴¹⁵
- 4) Por último, el trabajo es aún una razón importante de la estructuración social, en la medida en que las relaciones sociales giran en torno a las relaciones de producción y son las responsables de la especialización y reconocimiento personal. De esta manera, los valores sociales y personales se estructuran a partir de la forma de producción. Sin embargo, actualmente es necesario preguntarse cómo se

⁴¹³ Hay una diferencia importante que se ha hecho con relación a la integración social a través del trabajo en el caso de México: en la Colonia, la estratificación social, y así mismo la división del trabajo, tenía como base las distintas castas, y sólo a partir de la industrialización del país (siglo XIX) se dividen los mexicanos en clases sociales. Véase González Hermsillo, F., “Estructura y movimientos sociales (1821-1880)”, en Cardoso, Ciro (coord.), *México en el siglo XIX*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 230.

⁴¹⁴ El mexicano prefiere trabajar cooperando que compitiendo, lo que haría pensar que en el trabajo la socialización es más importante que el rendimiento individual. Aunque ciertamente existe una discrepancia cuando los mexicanos califican a un buen trabajador frente a un buen compañero de trabajo. En los años ochenta, se consideraba que por encima del valor “trabajar bien” se encontraba el valor “socializar bien”. Pero en los noventa se invirtieron las preferencias. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 257. Y del mismo autor véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 130.

⁴¹⁵ En este punto la escolaridad de los mexicanos juega un papel muy importante. Entre mayor es la escolaridad, mayor también el interés de definir las relaciones fuera de los usos o tradiciones. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 120.

conceptúa y se modifica la idea del tiempo libre según las nuevas formas de consumo.⁴¹⁶

Si bien prevalece la opinión sobre el trabajo como razón del progreso, tanto de la sociedad como del individuo, se acepta también en nuestros días que puede convertirse en la razón de su estancamiento y destrucción. Haber llegado a entender al trabajo como sinónimo de progreso es el corolario de la trayectoria histórica occidental, que asume una idea lineal del tiempo, de ninguna manera universalmente válida.⁴¹⁷ El cambio de valores, producto de la renuncia a la ética del trabajo,⁴¹⁸ tiene su origen en el abandono de la actividad laboral como única promotora del desarrollo social e individual. Si hoy se opta por una *sociedad de tiempo libre*, es porque se considera al consumo como palanca del progreso.⁴¹⁹

Es necesario explicar detenidamente cómo se ha sustituido una sociedad de productores por otra de consumidores para entender cómo se han invertido los valores sociales a propósito del trabajo y del tiempo libre. Para ello, se describirá primero la manera como el trabajo llegó a ser un valor central en las sociedades de productores a partir del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Aquí seguiré el análisis que Zygmunt Bauman ha propuesto sobre el tema del trabajo, el consumo y la pobreza.⁴²⁰

⁴¹⁶ Actualmente se prefiere un trabajo por cuenta propia, e inmediatamente después uno en la iniciativa privada. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 67.

⁴¹⁷ Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1980, segunda parte, pp. 241-487.

⁴¹⁸ Esto es una postura que tiene al trabajo como punto de partida para valorar la acción del hombre. Un buen ejemplo de esta “ética del trabajo” se encuentra vertida en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, cuando la Iglesia católica toma una postura abierta frente a la llamada “cuestión social”, disponible en: <http://198.62.75.1/www1/overkott/verum.htm>.

⁴¹⁹ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Madrid, Gedisa, 1998, pp. 43-62.

⁴²⁰ Zygmunt Bauman y Ulrich Beck son los dos grandes críticos de la posmodernidad. En este ensayo me decido por seguir las ideas del primero. Cfr. Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit.

Primero, hay que decir que a partir de la Revolución Industrial se concibió el proceso de producción de riqueza como la transformación industrial de las materias primas en productos vendibles y utilizables, concomitantemente a la transformación de los hombres en mano de obra disciplinada. El Estado, sometido a la lógica de producción industrial, favoreció el crecimiento de capital a través de la creación de empleos y de una mano de obra dócil y calificada, con ayuda de la educación técnica y moral.⁴²¹ Para ello fue necesario construir escuelas y una moral pública o ética del trabajo.

En el siglo XIX, el trabajo ocupaba una posición central en el orden individual, social y, claro está, económico. Teniendo esto en cuenta, la ética del trabajo⁴²² fue primordial desde esa fecha hasta finales del XX para la conformación de la sociedad moderna, o sea, para conformar un compromiso moral entre capital y trabajo. Esto significaba para la vida cotidiana que, a partir de la Revolución Industrial, trabajar sería la única forma de devenir “persona decente”, sin que la cuna, el parentesco o incluso la riqueza fueran determinantes.

En México, la Acción Católica jugó un papel muy importante para hacer frente a la llamada *cuestión social* o *cuestión obrera* (es decir, los problemas sociales y laborales producto de la transformación industrial en la producción). El historiador Bernardo Barranco dice que “...la Iglesia católica *acuarteló* en la Acción Católica Mexicana a una masa de fieles, bajo una severa conducción

⁴²¹ Por esta razón fue fundada en 1919 la OTI. Uno de sus estatutos expresa claramente las razones de un Estado benefactor o social que cuida de los trabajadores: “La tercera motivación fue de tipo económico. Cualquier industria o país que adoptara medidas de reforma social se encontraría en situación de desventaja frente a sus competidores, debido a las inevitables consecuencias de tales medidas sobre los costos de producción. El Preámbulo señala que si cualquier nación no adoptare un régimen de trabajo realmente humano, esta omisión constituiría un obstáculo para otras naciones que deseen mejorar la suerte de los trabajadores en sus propios países”, disponible en: <http://www.oit.org/public/spanish/about/history.htm>.

⁴²² *Ibidem*, p. 17.

disciplinaria y doctrinal...”.⁴²³ A partir de ésta surgieron la Liga de la Decencia y la Unión de Padres de Familia, con objeto de “...promover una ética basada en los valores cristianos”.⁴²⁴ Esto comprendía también el trabajo como “...el vehículo natural para acceder a la propiedad, formar el patrimonio familiar y asegurar el futuro de la propia descendencia”.⁴²⁵ Además de esto, trabajar significaba laborar permanentemente, subordinarse a una autoridad o capataz,⁴²⁶ aceptar la disciplina laboral para ordenar dentro de ella la vida entera y recibir un sueldo necesario para la supervivencia. A la luz de este criterio, estar sin trabajo significaba, además de improductividad social, la violación de una regla.⁴²⁷ De esta forma, la decencia o dignidad de vida podía ser probada de manera *objetiva*.

Desde la ética del trabajo, el ejercicio laboral no sólo aseguraba el sustento diario de cualquier trabajador, sino también su aceptación dentro de la sociedad, aunque, claro está, el tipo de trabajo iba a determinar el lugar en la sociedad. A la pregunta “¿quién es usted?”, se respondía dando el nombre de la fábrica y el cargo que dentro de ella se ocupaba. En una sociedad donde el orden era condición del progreso, su capacidad para dividir y clasificar según el tipo de trabajo constituía el factor decisivo para identificar a sus habitantes. El trabajo (el tipo de trabajo) definía quiénes eran los pares, quiénes los superiores, quiénes

⁴²³ Barranco, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, en Blancarte, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 40.

⁴²⁴ *Idem*.

⁴²⁵ *Laborem Exercens*, núm. 14. Y en el número 3 dice que “...el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social...”.

⁴²⁶ “En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; autoridad, que como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto del mismo Dios, que es su autor”, encíclica *Pacem in Terris*, 1963, núm. 46.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 18.

los inferiores, exigiendo un trato deferente para cada cual, tipo de vida a que se podía aspirar, barrio que se podía habitar, vestido que se podía portar, vehículo en que se podía transportar, medicina que podía requerir, el tipo de itinerario que iba a regir el ritmo de vida, el esquema familiar y las actividades de descanso o esparcimiento.⁴²⁸ Pero más importante aún era que el trabajo definía el alcance de las normas, porque para cada tipo de obligaciones, un tipo determinado de derechos.⁴²⁹ Una vez identificado el tipo de trabajo, todo encontraba su orden y lugar. En síntesis, el trabajo era el principal punto de referencia para conocer e identificar a una persona.⁴³⁰ No es una exageración decir que el orden social se mantenía gracias al trabajo. Según Roger Sue, en 1850 el 70% de las horas de vigilia estaban dedicadas al trabajo; entonces, el trabajo era el ámbito de interacción social más importante, el ámbito donde se formaba la personalidad social de cada hombre.

XXVIII. LA ÉTICA DEL TRABAJO

Pero veamos más detenidamente qué fue la ética del trabajo. La ética del trabajo hizo su aparición a principios de la era industrial, al servicio de políticos, empresarios, predicadores y educadores,

⁴²⁸ No obstante que desde las primeras redacciones de la Constitución mexicana se incorporó el ideario de la Declaración de los Derechos Humanos, que abolía las castas, la división de la sociedad mexicana (y la división del trabajo) no correspondió al ingreso, o al tipo de trabajo, o de habilidades, sino a la condición racial (indio, mestizo, criollo). Véase Iturriaga, J. E., *La estructura social y cultural de México*, México, Nacional Financiera-Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 24.

⁴²⁹ La diferencia entre la familia urbana, rural y campesina mexicanas es una muestra de lo dicho, por el tipo de actividad que realizaban y por la forma distinta de entender el trabajo. Véase Iturriaga, J. E., *La estructura social...*, *cit.*, p. 12.

⁴³⁰ Entre las profesiones más respetadas para los mexicanos están la de sacerdote y maestro, "...pues cumplen funciones ideo-socializadoras". Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, *cit.*, pp. 173 y ss.

para convencer a la masa de las bondades del trabajo asalariado, del ritmo de vida determinado por el capataz, el silbato de la fábrica o la banda de producción. Esta ética del trabajo asumía dos cosas: la existencia de ciertas necesidades mínimas y permanentes para la supervivencia del hombre (trabajo, comida, techo y vestido), y el conocimiento sobre la mejor forma de satisfacerlas (frugalidad del salario mínimo). También partía de otros dos supuestos: primero, que era posible vivir decentemente con muy poco (sin desear la riqueza del prójimo), y segundo, que la línea que delimitaba la vida digna de la indigna estaba claramente definida y correspondía a la misma que separaba el empleo del desempleo. Resumiendo, puede decirse que una ética del trabajo suponía una idea del hombre según la cual ser feliz implica trabajar: trabajar para ganarse el sustento y, también, trabajar para devenir por este medio útil para los demás. Por eso, al trabajo se le adjudicaba un valor doble: personal y social.

A esta prédica laboral se adhirieron un conjunto importante de organizaciones mexicanas a escala nacional, como la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio (Concanaco), fundada en 1917, o la Confederación de Cámaras Industriales (Concamin), fundada en 1918, y que después, en 1941, se le uniera la Cámara Nacional para la Industria de la Transformación (Canacintra). Todas ellas inspiradas en una ética del trabajo,⁴³¹ inscrita en el marco de la doctrina social de la Iglesia católica.

Pero una ética del trabajo, para ser efectiva, tenía que compeler a la gente a no conformarse con trabajar eventualmente, sino de hacer del trabajo el punto crítico de la vida (es decir, vivir para trabajar). Lo éticamente adecuado era pensar en el trabajo como aquello que le daba sentido a la vida. Por eso, no era decoroso descansar sino en vista a la recuperación de las fuerzas que permitieran seguir trabajando. Cualquier otra cosa sería holgazanería. Dicho de otro modo: el trabajo se convirtió en un valor

⁴³¹ Sánchez Navarro, J., “La ética del empresario”, en Blancarte, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 184-229.

en sí mismo que ponderara el trabajo por el trabajo mismo, la producción por la producción misma y la riqueza por la riqueza misma.

Desde esta perspectiva, se discriminaba fácilmente a los ciudadanos buenos de los dañinos. Si se consideraba al trabajo como el *estado normal* del ser humano, entonces, no trabajar era anormal o antinatural e inmoral. Por consiguiente, la gente que cumple con sus obligaciones laborales tiene derecho a gozar de los beneficios de su trabajo (es decir, propiedad privada), y la gente que no lo hace, no tiene derecho a estos beneficios. La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), fundada en 1957, afirmaba en sus estatutos: “El trabajo es un medio para que el hombre se perfeccione íntegramente, contribuya al bien común de la sociedad y obtenga un salario digno”.⁴³²

La lógica calvinista estructuraba los juicios morales de toda ética del trabajo, incluso de aquella derivada de la encíclica *Rerum Novarum*. Sin embargo, como todo el mundo sabe, no basta una moral para cambiar el comportamiento de las personas. Por eso, vale preguntarse cómo se logró que la gente trabajara.

Los primeros estudiosos ingleses de la economía política, como Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo, John Stuart Mill, etcétera, consideraban que había que promover un nuevo orden social donde hubiera un sometimiento incondicional a una disciplina de vida, que se impusiera una rutina de trabajo regular y que existiera una asistencia y vigilancia para el pueblo por parte del Estado para garantizar el progreso de las naciones. Todos coincidían en que los trabajadores debían ser disciplinados y sometidos a la voluntad del patrón, porque no se creía que ellos estuvieran en condiciones de dirigir su propia vida. Se pensaba que morirían antes de realizar un esfuerzo, anteponiendo una diversión efímera a una vida ordenada, productiva y estable. Estos “impulsos viciosos” (juego, bebida, mujeres) debían ser combatidos, incluso al precio de hacer desaparecer las

⁴³² *Ibidem*, p. 205.

tradiciones y las costumbres que los fomentaban (es decir, los días feriados). John Stuart Mill,⁴³³ por ejemplo, se quejaba de que los obreros ingleses sólo brindarían un buen trabajo por una buena remuneración, rigiendo su labor por el principio costo-beneficio sin un compromiso real con su trabajo y con su empresa. Por eso pensaba que la ética del trabajo debía ser una ética de la disciplina que obligara al obrero a trabajar aun si él no viera el motivo y un fin último en su trabajo.

En México, los seguidores de Charles Darwin y Herbert Spencer pensaban que “...el indio mexicano era un ser biológico y culturalmente inferior, destinado a la extinción por el avance evolutivo de las otras especies...”.⁴³⁴ Con esta opinión sobre los de “calzón blanco” se justificaba cualquier tipo de explotación, como la ocurrida en las haciendas de Valle Nacional y Tochatlaco, o en los ingenios de Santa Clara y Santa Ana Tenango, donde se obligaba por la fuerza a trabajar a los peones, gratificando con doscientos pesos a quien presentara un peón “dispuesto” a firmar un contrato por un año. El trabajo era visto como la piedra angular del proceso civilizador. Y cuando se piensa que el trabajo educa, disciplina y emplea las fuerzas del pueblo en algo bueno y productivo, entonces el trabajo se convierte en la cuestión ética y social por antonomasia, y justifica la coacción del gobierno a trabajar.⁴³⁵

Paradójicamente, con la ética del trabajo se quería evitar que la lógica del mercado, que perseguía únicamente el beneficio económico, fuera adoptada por el obrero. El problema central que enfrentaba la ética del trabajo era el crear las normas que obligaran al obrero a volcar su esfuerzo en las tareas que otros le imponían, controlaban y beneficiaban, no obstante que éstas ca-

⁴³³ Mill, John Stuart, *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 118 y 810.

⁴³⁴ Krause, E., *Porfirio Díaz, místico de la autoridad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 200.

⁴³⁵ La vagancia y holgazanería estuvo (y está) prohibida en México, como en otros muchos países, si no como delito, sí como falta administrativa.

recieran de sentido para él mismo. Esta moral daría prioridad a lo que debe ser producido (desde el punto de vista del industrial), sobre lo que es necesario ser producido (desde el punto de vista de la necesidad humana).⁴³⁶ La resultante era *hacer lo debido* como opuesto a *hacer aquello que tiene sentido*. Si trabajar era una actividad significativa sólo para el patrón, que recibía la mayor parte de los beneficios laborales, y no para el obrero, que era objeto de explotación, la satisfacción de necesidades dejaría de orientar el esfuerzo productivo y, lo más importante, de ponerle sus límites a la jornada laboral. Es de entenderse que los primeros críticos de la ética laboral —como Paul Lafargue—⁴³⁷ proclamaran el derecho a la holgazanería como acción de protesta.

¿Cuáles iban a ser las medidas coercitivas necesarias para conseguir la conversión ética de los pueblos? Primero, era claro que sólo se aceptarían las nuevas normas de vida debido a una situación de pobreza desesperante y sin alternativas. La ética del trabajo tenía que reducir las opciones de vida lícita del obrero para que éste cumpliera adecuadamente con sus responsabilidades (no sólo laborales, sino además personales y sociales). Había que crear una *situación sin elección*.⁴³⁸ “Situación sin elección” significaba —según Bauman— vivir permanentemente trabajando sin otra opción de integración social. No es de asombrar que durante el desarrollo industrial de México entre 1856 y 1911 se haya prácticamente prohibido el sindicalismo obrero,⁴³⁹ y, pese a las

⁴³⁶ La conocida discrepancia entre “valor de uso” y “valor de cambio”.

⁴³⁷ Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973. Este libro es un mentís a la obra de Louis Blanc, *El derecho al trabajo*, porque defiende la idea de que el trabajo es una imposición del sistema de producción capitalista y contrario a los intereses de la clase obrera. Por ello, el pensador franco-cubano propone reivindicar el “derecho a la pereza” como algo más acorde a la naturaleza humana y a los intereses del trabajador.

⁴³⁸ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., pp. 33-38.

⁴³⁹ Ciertamente, hubo sociedades, fraternidades y uniones de obreros y artesanos tanto autónomas como vinculadas al Estado (o a la Iglesia católica) y conatos de movimientos laborales organizados, como el Círculo de Obreros de México (1872); pero la regla fue la represión de cualquier brote de descontento

250 huelgas que tuvieron lugar en los últimos diez años de la dictadura, la “*pax porfiriana*” significó el gobierno con mano dura contra los obreros y campesinos. ¿Y qué sucedía si no alcanzaba el trabajo o menguaba la capacidad del obrero? Porque estaban los inválidos, enfermos mentales, ancianos, que no resistían las condiciones de trabajo industrial. Para éstos se creó la asistencia social o, en palabras de Bauman, el *Estado benefactor*.⁴⁴⁰

En México, durante el porfiriato, se fundó el Hospital General de México (1905), el manicomio *La Castañeda* (1910), se impulsaron las Casas de Salud y se constituyeron conforme a la ley las sociedades de beneficencia.⁴⁴¹ Pero antes de otorgar asistencia social, primero había que discriminar a los verdaderos desgraciados de aquellos que sólo lo aparentaban. Y para disuadir a cualquier “parásito” de vivir a costa del Estado, se instauraron condiciones de vida tan indignas dentro de los hospicios, asilos, hospitales y manicomios, que sólo los verdaderos incapacitados para trabajar aceptaban vivir en ellos. Entonces, quien no quería trabajar, ciertamente no moría de hambre gracias a la asistencia social, pero tenía que soportar una vida tan dura como aquel que aceptaba su carga de trabajo en las fábricas.

Segundo, se juzgaba a la “vida en desempleo” como equivalente a “vida en indigencia”, donde indigencia refería a un estado de falta de plenitud social; esto es, quien vivía de la asistencia pública o social carecía de plenos derechos sociales. Cualquier tipo de vida sería moralmente aceptable con tal que estuviera sustentada en el salario del propio trabajo, y para aquellos que no pudieran trabajar se aplicaría el principio de *excluido del derecho* (es decir, la gente que no pudiera trabajar estaría valorada como

laboral, como lo demostraron Cananea (1906) y Río Blanco (1907). Cfr. Leal, Juan Felipe, *Del Estado liberal al Estado interventor en México*, México, Ediciones El Caballito, 1993, pp. 99 y ss.

⁴⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., pp. 73 y ss.

⁴⁴¹ Barquín, Manuel, *Historia de la medicina*, México, Méndez Editores, 1995, p. 335; Laguarda, Pablo Lorenzo, *Historia de la beneficencia española en México*, México, Instituto de Historia, 1951, p. 292.

indigna de ser humano). La suerte de cualquier trabajador pobre sería preferible a la de cualquier desempleado que viviera a costa de la caridad o asistencia social. Pero aunque dentro de esta ética del trabajo estaban protegidos el viejo, el minusválido y el enfermo, no había tolerancia para el holgazán o el mendigo permanente, porque, según la lógica de la ética del trabajo, el enemigo principal era el desempleado (voluntario o no).

XXIX. ESTÉTICA DEL CONSUMO

La prédica por una ética del trabajo tenía en mente que las *riquezas de las naciones* estaban en el trabajo: a más trabajo, más producción y más riqueza. Además, se creía que el aumento de la riqueza vía el trabajo estaba en relación directa con la disminución de la pobreza. Actualmente ha cambiado la idea de progreso y prosperidad, como también la idea de riqueza y pobreza. El crecimiento económico y el aumento de empleados se encuentran enfrentados:⁴⁴² el avance tecnológico es entendido como sustitución de personal por un *software*, y la modernización empresarial significa reducción del personal. Correspondientemente, la productividad, así como la cotización de los valores de una empresa, aumentan siempre cuando hay despido de personal.

Dentro de este nuevo orden, es lógico que las políticas benefactoras caigan en el olvido cuando no son necesarios los trabajadores para aumentar la producción y la riqueza, y es lógico que ante esta situación las prédicas de la ética del trabajo suenen huecas, porque no responden a la organización social y económica actual.⁴⁴³

Si ni la sociedad ni el Estado están obligados a solucionar el problema del desempleo y la pobreza, entonces la pobreza deviene un asunto personal con el que cada cual debe lidiar en particular, como si se tratara de un defecto o deficiencia personal. Tal

⁴⁴² Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., p. 102.

⁴⁴³ *Idem*.

vez esto último explique la insensibilidad generalizada hacia los pobres.⁴⁴⁴ Hay que recordar que, según el informe de la ONU, mil 300 millones de personas viven con un dólar diario, y que entre los criterios que se impusieron a los países de Europa occidental para ingresar a la unión monetaria no estaba el reducir el desempleo. El recorte presupuestal en México afecta principalmente los rubros de educación, asistencia social, investigación y cultura. Nuestro país es un buen ejemplo del desmantelamiento de lo que pudo haber sido el Estado benefactor.

XXX. POBRES Y MARGINADOS

Desde el inicio de la Revolución Industrial hasta nuestros días, ha habido una caracterización diferente de los pobres, correspondiendo muchas veces a la idea de progreso y sistema económico. Primeramente, puede mencionarse a la clase obrera, producto de la división del trabajo en la época industrial, cuando resolvía tareas indispensables para la producción. Aparejada a ella, pero nunca identifica con ella, apareció la clase baja, referida a un grupo de personas en el último escalafón de la sociedad, debido a su nivel económico, pero con la posibilidad de prosperar. Y, por último, la clase marginada, que denota a un grupo excluido de la sociedad y sin la posibilidad de modificar su situación.⁴⁴⁵ Esta clase la constituyen personas sin utilidad social y sin esperanza de redención. Un ejemplo de esto son los niños y jóvenes en situación de calle, los viejos desempleados, los enfermos mentales, los inmigrantes ilegales, los alcohólicos y los drogadictos, etcétera. Todos ellos tienen en común una existencia irrelevante para la sociedad.

Clase marginada es una construcción social que pretende reducir la sociedad a un tamaño más pequeño que la suma de sus partes, producto de una clasificación, y no de una elección voluntaria, que refiere a la cima en la escala axiológica de lo

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁴⁵ *Idem*.

que no sirve, no puede ser utilizado, sino solamente tolerado o excluido.⁴⁴⁶

XXXI. ÉTICA DE LA MARGINACIÓN

Si alguien preguntara por qué la clase marginada no tiene esperanza de modificar su situación y ser integrada en la sociedad, se respondería: “porque la ética del trabajo ha sido sustituida por una *estética del consumo*”. Si bajo la primera los valores que determinaban la socialización estaban en función del trabajo, ahora los valores están en relación con el consumo, lo que significa que si antes era posible ser pobre y vivir dentro de los límites de la sociedad (no hay desempleado de por vida), ahora ser pobre significa estar marginado o excluido de la sociedad, porque el trabajo de suyo no garantiza el consumo. Pobre fue antes para la ética del trabajo un infortunado temporal, mientras *marginado* es hoy día para la *estética del consumo* un inútil permanente. Entonces, en nuestra sociedad de consumo, terminar con el desempleo no implica terminar con la marginación, porque no todo empleo garantiza un buen consumo.

Los marginados, en la medida en que son incapaces de por vida de disponer de un ingreso “digno”, no pueden ser resocializados mediante el consumo. De esta forma, se convierten en habitantes fuera de la influencia de la *estética normativa*,⁴⁴⁷ lo que equivale a decir que la idea del hombre cambia de una ética del trabajo a una *estética del consumo*: si la ética del trabajo consideraba que el hombre tenía un número fijo de necesidades, la *estética del consumo* considera que el hombre vive asediado por un número indeterminado de necesidades que lo llevan a consumir permanentemente. Y si para la ética del trabajo las necesidades eran satisfechas con un sueldo mínimo, para la *estética del consumo* la oferta siempre rebasa el ingreso del consumidor (aunque no su capacidad de crédito).⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 111.

En la sociedad de productores, la felicidad del hombre era alcanzable mediante cualquier trabajo, mientras que en la sociedad de consumidores la felicidad siempre permanece en un lejano horizonte. Porque si en la sociedad de trabajadores el freno a los deseos del hombre era el justo sueldo por trabajo realizado, dentro de la sociedad de consumo los deseos de consumir son ilimitados.

Este desasosegado panorama de la sociedad de consumo se refleja en la marginación de sus miembros:⁴⁴⁹ los pobres y conformistas son críticos potenciales de la sociedad de consumo y, por eso, detractores. Mientras que en la ética del trabajo los pobres eran objeto de pena y lástima, ahora, bajo la *estética del consumo*, lo son de recelo y desconfianza.⁴⁵⁰ El hombre que no trabaja no consume; por tanto, abusa de los beneficios del Estado, y debe ser execrado. Y si se le vincula por pobre con el delito, entonces, el efecto es desterrarlo de la moral, ¿en qué sentido? En el siguiente: toda moral crea un sentimiento de responsabilidad frente a los pobres, pero cuando la pobreza se convierte en delito, entonces el remordimiento es de inmediato anulado, ya que el culpable es de suyo culpable y merece castigo.⁴⁵¹ Entonces, la obligación moral cambia de rumbo y se centra en defender a los “decentes consumidores” de los pobres y culpables. La *estética del consumo* avala el desprecio a los pobres, en tanto que son innecesarios para la planta productiva e incapaces para el consumo. Desde su perspectiva, la solución a la pobreza reside no en una política social o de Estado, sino en los impulsos morales individuales o a la acción de las ONG.

Cuando los pobres desempleados no pueden encontrar trabajo, simplemente son excluidos de la sociedad, y se convierten en marginados. Y si antes se veía a la falta de empleo como una derrota social, ahora se ha convertido en una derrota personal.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

XXXII. TIEMPO LIBRE Y SOCIEDAD DE CONSUMO

El consumo es la oportunidad de experimentar la vida, la oportunidad de explayar el potencial “creativo individual” a la manera como no lo permite el trabajo. Éste es el sentido del *pasatiempo*: ejercer el poder de consumo; el consumo como el principal *pasatiempo*.

Primero: en los años cincuenta y sesenta, el tiempo libre se vive de forma pasiva en México:⁴⁵² es tiempo de descanso, tiempo familiar, que cuesta poco, y que está sujeto a reglas sociales estrictas. Habría aún una especie de moral o ética del tiempo libre, que obliga a disfrutar del tiempo de una forma productiva aun después del trabajo. Esto equivaldría a visitar museos, ir a bibliotecas o conferencias, practicar deporte, pero, sobre todo, a ocuparse de la familia. En los años cincuenta y sesenta, el individuo sigue dependiendo de las normas sociales en el tiempo libre. Por eso no puede hablarse de tiempo libre, sino más bien de tiempo restante a las horas de trabajo. Parte de este tiempo restante se empleará en dormir, porque si bien la semana de cuarenta horas está garantizada constitucionalmente desde 1917, se trabaja regularmente seis días a la semana hasta los años setenta. Así como en el pasado fue la luz artificial el invento que transformó la idea del tiempo libre, en el siglo XX, la televisión ayudará a transformar el tiempo libre en tiempo de consumo.⁴⁵³ La televisión comercial es la primera en aparecer y en establecer el consumo como su forma de supervivencia.

Ciertamente, la televisión llegó a México en la década de 1950, pero no es sino hasta los años setenta cuando se comienza a dar el cambio social mediante el consumo. El tiempo libre debe convertirse *en toda una experiencia*, y nada mejor que el con-

⁴⁵² Con “pasivo” no me refiero a emplear el tiempo libre viendo la televisión, oyendo música o descansando en el sillón de la sala o dormitorio. Con “pasivo” me refiero a la falta de iniciativa personal a organizar el tiempo según intereses propios y fuera de la reglamentación social.

⁴⁵³ Como se ha visto a lo largo del texto, para Giovanni Sartori el televisor augura el cambio a *homo videns*, y aquí se propone el cambio a *homo consumer*.

sumo como sinónimo de vida: quien no consume y depreda no vive. Desde los años setenta aparecen las plazas comerciales, que quieren ofrecer lugares para socializar fuera del círculo familiar, para liar amoríos y enterarse de la actualidad. Los almacenes de todo tipo, provistos con grandes escaparates de piso a techo y de pared a pared, suprimen los límites entre el espacio de consumo y convivencia, transformando la convivencia en escaparate para ver y ser vistos, exhibición de “productos a la oferta” en cafés y restaurantes. Esta experiencia del consumo se opone y se sobrepone al trabajo cuando éste carece de su carácter vocacional, ya que en la sociedad de consumo el trabajo no es más la actividad deseada, sino simplemente la única que hay.

Desde los albores de la industrialización, cuando el trabajo perdió su característica artesanal, comenzó a ser dificultosa la identificación con la actividad laboral, y se pensó en el tiempo libre como la razón de existir. Actualmente se estudia y trabaja para asegurar la existencia, y el *pasatiempo* organiza el tiempo a la medida del interés personal.

En México, no fue sino hasta la década de los ochenta (del siglo XX) cuando se independiza radicalmente el tiempo libre del tiempo de trabajo, o sea, cuando el tiempo libre tiene una relevancia claramente mayor que el trabajo. Esto implica el descubrimiento de la faceta bifronte de la libertad: se es *libre de* (trabajo, obligaciones, etcétera) y *libre para* (el pasatiempo individual). La experiencia individual será, sobre todo, aquella que depara placer y diversión. Estas dos palabras estarán asociadas al hecho de *pasar el tiempo* sin conciencia de que el tiempo pasa, lo que necesariamente implica olvidarse de uno mismo. De aquí concluye el sociólogo mexicano Gabriel Careaga,⁴⁵⁴ que si el objetivo es perder conciencia de sí, entonces es obvio que el descanso depara al hombre de clase media angustia y temor, porque en el descanso puede encontrar la posibilidad remota de pensar quién es, qué quiere, y visualizar su *ser-para-la-muerte*. Riesgo permanente, so-

⁴⁵⁴ Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Cal y Arena, 2000, p. 187.

bre todo en soledad. La solución reside en reunirse sectariamente, ser aceptado sin cuestionamiento, erigiendo una especie de anonimato táctico, porque a falta de reflexión, la identidad de grupo se realizará a través de la mitificación de objetos que funcionan como símbolo de estatus y pertenencia. Cualquier joven clase media puede discutir durante horas sobre las ventajas y desventajas de este o aquel otro auto o de aplaudir o abuchear una jugada de fútbol.⁴⁵⁵

En esta mitificación de objetos y símbolos, la televisión y el cine juegan un papel destacado. Gracias a ellos se consolidan arquetipos de conducta que permiten reconocer una provocación amorosa, una expresión de alegría extrema o la frustración y de tristeza. Sentimientos estereotipados en las actuaciones *telenovelas* que forman un código de interpretación de la conducta social. El mexicano invierte más tiempo en ver la televisión que cualquier otro latinoamericano, y el televisor es el aparato más frecuente en sus hogares, antes que la radio, la licuadora o el refrigerador.⁴⁵⁶ A partir de esto crea su visión del mundo, determina temas comunes, une sus intereses y preocupaciones, obtiene su sentido de tiempo, sabe qué es actual y qué obsoleto, guía su conducta. La cultura televisiva es la cultura del tiempo libre, tiempo empleado no en recuperar las fuerzas de trabajo, sino el sinsentido de la vida; tiempo para olvidar qué hacer o cómo llenar el tiempo con algo.

Si en los años cincuenta y sesenta el tiempo libre se empleaba en México en estar con la familia, en la década de 1990 eso será visto como el cumplimiento de una obligación antes que como una diversión o entretenimiento, porque la familia se desvanece, y los amigos son estimados igual que las mascotas. En los noventa desaparece el tiempo para ir a las barricadas y pelear por el ejercicio de la libertad, afiliarse a un partido e interesarse por el curso político del país. Antes que nada, está dedicarse tiempo a uno

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁵⁶ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), disponible en: www.inegi.gob.mx.

mismo, y el “uno-mismo” es ante todo el cuerpo: intuitivamente la forma más común de rendir culto al cuerpo es por medio del deporte, y hablar de deporte en México es hablar de fútbol.

Los expertos diferencian entre la forma activa y la forma pasiva de emplear el tiempo libre;⁴⁵⁷ pero con el fútbol se diluye la línea divisoria: ver la televisión es una forma pasiva de emplear el tiempo, mientras que jugar este deporte es una forma activa. En la vivencia de ver y jugar un partido de fútbol se confunden ambas cosas: ver y jugar es una y la misma para quien se identifica con los jugadores y los reconoce como la forma más profunda de existencia. Los altibajos de los jugadores y sus equipos tienen una correspondencia real en la vida del aficionado; primero, porque las proezas de su equipo se imitan puntualmente en el partido dominguero, y segundo, porque es el momento en que se exalta y expande la sensibilidad vital del individuo. En este sentido, el culto al deporte se convierte en la experiencia central en torno a la cual gira la vida,⁴⁵⁸ como antaño el trabajo.

Pareciera que actualmente se quiere suplantar al juego por el trabajo, olvidando con esto que la pareja trabajo/juego se contraponen ancestralmente: uno es obligatorio, mientras el otro es facultativo; uno sirve para la subsistencia, y el otro, para la intrascendencia; uno le da sentido al tiempo; el otro es pasatiempo que hace perder la conciencia del pasar del tiempo. El primero es, en suma, la actividad por la que el hombre es socialmente juzgado, y la segunda, la actividad por la que el hombre es individualmente recreado. Correspondientemente, se desea fundir el *homo faber* en el *homo ludens*, hacer desaparecer el ser social en el antojo individual.

Tal vez el pasatiempo que muestra con mayor fidelidad la preocupación por el yo-individual⁴⁵⁹ sea el Internet.⁴⁶⁰ El Internet

⁴⁵⁷ Zazueta, César y Barojas, Sandra, *Presupuesto de tiempo y uso del tiempo libre de los trabajadores urbanos del Distrito Federal*, México, CINET, 1981, p. 188.

⁴⁵⁸ Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías...*, cit., p. 194.

⁴⁵⁹ En contraposición al “yo-social”.

⁴⁶⁰ Ciertamente, no todos los jóvenes cuentan con Internet en México. Según el INEGI, únicamente el 46.3% de los hogares mexicanos tienen una computadora, de los cuales 44.4% poseen acceso a Internet.

es el hábitat natural de muchos millones, que lo utilizan como laboratorio social, donde experimentan con la construcción, deconstrucción y reconstrucción de su personalidad e identidad, sin optar definitivamente por ningún personaje o caracterización. Esta es precisamente la utopía de la vida posmoderna: ser uno y ninguno, cambiar o mudar de piel todos los días, renunciar al compromiso contraído frente a una identidad determinada. En la red se permite cualquier cosa: ser hombre y mujer a la vez, viejo y adolescente, tímido y arriesgado, reprimido y desvergonzado, ilustrado y salvaje, etcétera. Lo interesante es notar que estas múltiples representaciones no son mentiras, porque lo real y lo virtual no se deben fidelidad, no hay relación de correspondencia entre original y copia, auténtico y simulado. Más bien, el mundo *real* y el mundo *virtual* son universos paralelos que dan lugar a seres con identidades independientes.

Para ser cibernauta hay que convertirse en autor de uno mismo, crear en instantes una identidad diferente, experimentar la ilusión de vivir muchas vidas a través de un ejército de *yoes*.⁴⁶¹ Esto se propone como un escape a la monotonía de la rutina laboral, entendida como uniformidad y coherencia respecto a una obligación social. La nueva forma de diversión consiste en mudar la personalidad permanentemente.

Pero hablar del culto al cuerpo como el pasatiempo de los noventa estaría incompleto sin hablar de las adicciones. El uso de drogas para sobrellevar el tren de vida actual no parece sorprendente en un tiempo en el que es costumbre recetar a los niños calmantes, anfetaminas y drogas psicotrópicas al menor indicio de falta de concentración escolar u omisión en el respeto a los padres. La droga garantiza resultados instantáneos, menos caros y complicados que estudios psicosociales; exonera al individuo de la responsabilidad de buscar la solución a sus problemas en las causas, sino sólo en los síntomas; se obtiene una programación química del cuerpo a corto plazo y adecuada según la ocasión y

⁴⁶¹ Yehya, Naief, *El cuerpo transformado*, México, Paidós, 2001, pp. 73 y ss.

la tarea.⁴⁶² La integración social por medio de *tachas*, éxtasis, o la popular mariguana, dista mucho de tener el significado de protesta de los sesenta. Es más bien la forma de vencer el cerco *yoico* e improvisar una personalidad.

No existe acuerdo sobre si una conducta bulímica, anoréxica, la afición por la comida “light” o las dietas sin fin sean un tipo de adicción. La adicción se define comúnmente con relación a la ingesta de sustancias químicas y no con hábitos estereotipados.⁴⁶³ Desde la década de 1990, y sobre todo en este nuevo milenio, el culto al cuerpo ha llevado a un rechazo del cuerpo debido al excesivo culto a la estética del consumo. Por un lado, rechazo al “cuerpo real”, resultado de sus imperfecciones naturales, de su paulatino deterioro, de su imposición a la invariable representación de quienes somos, invariablemente descifrados por el estereotipo del “gordo”, el “chaparro, el “jorobado”. Por otro lado, el “cuerpo virtual” que nos creamos a imagen de nuestras pretensiones, que modificamos a voluntad gracias a la química y a la cirugía o al fetiche del deporte.

Ese cuerpo es idolatrado hoy como nunca antes, porque es el cuerpo maleable, programable como el cerebro de la computadora. Por eso, los modelos de ropa se han convertido en protagonista de la cultura popular;⁴⁶⁴ seres que trascienden sus limitaciones biológicas y físicas, intemporales, capaces de escapar a su momento histórico, porque imponen un paradigma de belleza que se repite indefinidamente hasta estandarizar el aspecto de todos los jóvenes. Y debido a esto, las modelos no son, al fin y al cabo, ni ésta ni aquella, sino todas y ninguna; son, entonces, intercambiables e independientes de su corporeidad física, son símbolos etéreos de una corporeidad más allá del cuerpo. Las modelos son cuerpos creados artificialmente, modelados según deseos e intereses variables, el ideal posmoderno de ser humano.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶³ Citado en “Suplemento mensual «Universitarios»”, *Reforma*, México, mayo de 2002, p. 22.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, pp. 163 y ss.

Curiosamente, el deseo de superar el lastre corporal ha tenido la consecuencia de erotizar los monitores, los teclados, los programas computacionales y toda la red,⁴⁶⁵ consiguiendo un nuevo tipo de cópula entre especies (hombre y máquina). Pareciera que la intención es anular al cuerpo y a la carne, pero queriendo rescatar los deseos y placeres del cuerpo y la carne. Las relaciones sexuales con máquinas (la nueva forma de sexualidad) son atractivas para millones de jóvenes entusiastas de la tecnología en este nuevo milenio, porque prometen una sexualidad desprovista de compromisos y temores a infecciones humanas, plagada con toda clase de fantasías vergonzosas, pero libres de remordimientos, sin irregularidades o sorpresas inesperadas y, por tanto, con resultados garantizados, que ocultan cualquier impresión de un onanismo primitivo. El joven de hoy experimenta el mundo *en pantalla*; desde el monitor de su televisión o computadora.⁴⁶⁶

Comparando la noción actual de tiempo libre con sus predecesoras tanto en la antigüedad clásica como en la Edad Media y en la edad moderna, puede concluirse que si el ocio era tiempo para la reflexión, actualmente es más bien tiempo de enajenación; y si después se empleó el tiempo de descanso laboral en reconocer la importancia del vínculo con el todo o divinidad, en la actualidad sólo es la afirmación de la individualidad. Y, por último, si en la Ilustración se entendió el tiempo libre como la oportunidad de hacer uso de la libertad, hoy día significa obedecer al dictado de la sociedad de consumo.

A partir de todo esto, puede preguntarse si son aún vigentes los conceptos fundamentales de las teorías del pasado, así como sus métodos de investigación, o si más bien tienen que ser reemplazados en un proceso que supone deconstrucción y restauración, lo que significa que la crisis de legitimación del capitalismo en la sociedad posindustrial implica la crisis de las perspectivas de estudio. Otra pregunta refiere a la crisis de fe en la convivencia social después de las atrocidades cometidas durante la Gran Guerra:

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. 62 y ss. y 171.

⁴⁶⁶ Turkle, Sherry, *Vida en pantalla*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 225 y ss.

¿hasta dónde seguirá expandiéndose esta crisis sin atacar a la solidaridad social? Porque la sociología enseña que el *cemento espiritual* de toda sociedad es un sistema de creencias y valores vividos *acríticamente*, lo que precisamente transforma un agregado de individuos en una comunidad moral, con un mismo sentir y latir de corazón. Incluso la sociedad democrática, cuyo funcionamiento precisa de la aceptación razonada y del respeto consciente de las reglas, no puede prescindir de un núcleo ideológico inconsciente que legitime instituciones y garantice que los cambios sociales no serán rupturas terminantes. Debido a esto, y como menciona Luciano Pellicani, lo que caracteriza a la sociedad posindustrial no es la crisis de valores, sino la eterna permanencia en esta crisis, lo que conduce a una inevitable contradicción: al aceptar la crítica permanente (incluso al núcleo central de valores) aparece la imposibilidad de transformación y permanencia de la sociedad.

Gianni Vattimo advirtió acerca del desencanto del mundo actual, porque el hilo conductor de la ética, de la política y de la filosofía se ha perdido y dejado de tener la coherencia que tenía en los siglos XVIII y XIX, donde, en contraposición con estas crisis permanentes que resquebrajan la fe de la sociedad, se creía en las artes y en la ciencia como condición de posibilidad del control de la naturaleza, así como de la comprensión del mundo y del individuo, del progreso moral, de la justicia y de la felicidad. Si ése es el camino, ¿qué cosa puede mantener la unidad de las partes sociales? No lo será el Estado autoritario, porque eso significaría volver atrás, al Estado previo a la Gran Guerra. Entonces, ¿será la aceptación universal de los derechos humanos?

CAPÍTULO TERCERO

ARTE, DERECHO Y CONSUMO

En los años sucesivos a la posguerra, dos tendencias contrapuestas hicieron su aparición: en una dirección, aquella que se empeñaba en reconstruir el *mundo de ayer*, y en la opuesta, aquella que simplemente deseaba presentar el mundo tal como era después del frenesí bélico: un mundo desquiciado, sin verdad y con todos sus modelos y valores destruidos. La primera se condensa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos; la segunda, en el arte de los siglos XX y XXI.

¿Qué quedaba en pie después de la Gran Guerra que fuera digno de mención? ¡El mercado! Después de la Segunda Guerra Mundial se confió en que las fuerzas del libre mercado repararían el mundo (reunidas bajo el membrete *Plan Marshall*). De esta forma, no había opción: todas las corrientes humanistas serían engullidas por el mercado: el arte de la posguerra sería utilizado a través de la publicidad y propaganda para nutrir aquello que había atacado: la voracidad de la sociedad de consumo. Por el lado de la Carta Universal de los Derechos Humanos, el derecho aspiracional cultivaría el ensueño de un mundo mejor y justificaría cualquier aberración política a lo largo de la guerra fría.

I. ARTE Y CONSUMO

El imperio del libre mercado convertiría al arte en un objeto habitual de consumo, coadyuvando a distinguir a la elite capaz de adquirirlo de las masas resignadas a contemplarlo en petrificadas exposiciones de museos. Pero también a través de la invasión en

los supermercados de reproducciones baratas de pinturas famosas, así como de los *highlights* de la música culta y literatura, con todo e instructivo de consumo: los *Girasoles* de Van Gog engalanando el retrete, la *Naturaleza Muerta* de Caravaggio en la cocina y *El triunfo de Baco* o *Los Borrachos* de Velázquez, evidentemente, arriba de la mesita con espirituosas. Gracias al arte se podía estratificar a la sociedad entre aquellos que poseían los originales y aquellos que sólo los adquirirían en las reproducciones de calendario.

Para el dadaísmo ésta era la cosecha de un despropósito: de nada habían servido sus críticas a la forma estereotipada de entender y definir el arte, porque el movimiento artístico más radical del siglo XX había sido neutralizado por la sociedad de consumo burguesa: primero, desactivando su mordacidad al encasillarlo como un *ismo* más, y luego, engulléndolo al punto de dejarlo maduro para el supermercado.

La búsqueda perentoria de expresiones culturales alternativas se halló en las llamadas “corrientes de contracultura”, porque, además de haber sucumbido frente al mercado, el arte se encontraba agotado en sus recursos expresivos, domesticado por la propaganda política y los comerciales.

Estos fueron los tiempos propicios para la *action painting*, una reacción contra el artista-técnico (o diseñador industrial), integrado al sistema de producción en masa que busca (re-)producir aquello que es objeto del gusto y consumo masivo. Por eso, la reacción de Jackson Pollock planteaba (en contra de Duchamp) que nada del orden social podía pasar al orden estético, y nada del orden estético podía pasar al orden social (es decir, sociedad de consumo). De esta forma, esta corriente conceptual intentó romper con el mercado, porque lo importante no era la imagen, sino la idea, y la intelección de la idea no es algo al alcance de cualquiera.

Sin embargo, una década más tarde el *Pop-art* abandonó cualquier postura crítica o de transgresión, porque si bien Andy Warhol denunció la miseria creativa de las masas, por otro lado, también reclamó su derecho a expresarse sin tapujos ni vergüen-

za a través del arte. El *Pop-art* mismo no se avergüenza de su falta de profundidad y superficialidad. Es trillada la referencia al cuadro *Zapatos de polvo de diamante* de Andy Warhol, que representa la opulencia más ordinaria y contrasta con el cuadro *Zapatos de campesino* de Van Gogh, expresión de la miseria campesina.

En este sentido, la estética de Andy Warhol era una parodia a la actitud de Jackson Pollock, porque para el primero, la realidad ya no se dejaba ni cambiar ni organizar, pero tampoco representar: la realidad sólo existe en tanto se consume. Por eso, para Warhol, decir que la sociedad está completamente mercantilizada, no es decir otra cosa que la realidad social es estética de consumo, arte-del-objeto-fetichismo (en el sentido de Marx).

Para Warhol no hay arte que represente a la realidad (de consumo), porque el arte, al representar la realidad, se convierte en un objeto de consumo más. No hay separación entre signo, significado y significante, entre lo real y lo metarreal. No hay alternativa frente a la sociedad de consumo: al crear arte de denuncia (de la realidad de consumo), se deviene objeto de consumo. Este es el destino de todos los objetos del capitalismo: son productos para el consumo, que no tienen valor en sí mismos, porque su existencia depende de su integración al sistema económico.

Warhol se apropió del lenguaje estereotipado de la publicidad y llamó a este mundo integrado al sistema económico el “mundo de la superficialidad”, al que, por cierto, también pertenece el arte petrificado de los museos. Esto significaba una ruptura con la historia del arte, porque el objeto artístico fue considerado el arquetipo de las cosas, cuya finalidad era conformar el mundo según el sentido de lo humano o el mundo de la conciencia humana. De esta forma se obtendría la ansiada coincidencia entre idea y realidad, entre intención y realización, entre ser y valor.

Si antaño se entendió a la actividad artística como productora de arquetipos (o valores), y responsable de la convergencia de éstos con los objetos (allanando el arribo de la realidad ideal), el arte después de la Gran Guerra (y en consonancia con la sociedad de consumo) se integraría a la dinámica de la técnica y de la

industria, responsables de producir objetos en serie, “individua-
lizados” a la medida de las necesidades programadas por la pu-
blicitad. Si al principio de la era industrial el producto fabricado
en serie era anónimo, estandarizado y sin valor particular, en la
era posindustrial los objetos materializaban el arquetipo o valor
gracias a la publicidad: ellos mismos eran el fetiche o el ejemplo
del valor.

Marx pensó que el objeto industrial no podía ser un suce-
sor del objeto artesanal (o artístico), debido a su distanciamiento
con la particularidad de cada persona. Sin embargo, el objeto
tecnológico actual supera al artístico en su adaptación a las ne-
cesidades personales del consumidor gracias a los avances tecno-
lógicos, y, sobre todo, al avance de la alienación de las masas y
su programación serial a través de algoritmos y publicidad per-
sistente.

¿Podría seguir existiendo la *vanguardia artística* cuando en la
posguerra ha desaparecido la autonomía respecto a la sociedad
de consumo? ¡Imposible! Cuando todo es arte y la innovación ar-
tística está igualmente presente en los programas inteligentes de
la máquina,⁴⁶⁷ entonces se desbordan los *lindes del arte*. La nueva
sensibilidad artística acepta que cualquier objeto sobre la mesa, el
bote de basura, la música estridente, la ropa estrafalaria, un arma
o explosivos, la materia fecal y la pintura kitsch, etcétera, sea arte,
todo pasa por arte.⁴⁶⁸

Al destruir las reglas de la producción artística, al desconocer
los cánones y mofarse de las miradas especializadas, al ponerle
un precio a todo por igual, se destruye al arte y se propicia que
cualquier fabricación tenga el mismo valor del arte.

Si alguien pensó que el tiempo depuraría y separaría los ob-
jetos artísticos de los no artísticos (tipo selección natural), ¡erró!
Con todo esto se le ha dado la espalda a la innovación y se le ha
cedido el lugar a la previsión del mercado.

⁴⁶⁷ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=82IMRHxQyo>.

⁴⁶⁸ En 2017 se le concedió el premio Nobel de Literatura al cantante y com-
positor Bob Dylan, por sus rimas musicales más bien mediocres.

¿Cuál es el impacto de la economía del consumo desmedido en los derechos humanos?

II. DERECHOS HUMANOS Y CONSUMO

A mediados del siglo pasado el ecologista estadounidense Garrett Hardin advirtió sobre los riesgos de la sobrepoblación retomando una vieja tesis expuesta por vez primera en 1651 por Thomas Hobbes en su obra *Leviatán*, retomada en 1798 por Thomas Malthus en su ensayo sobre *El principio de la población*, y vuelta a utilizar en 1859 por Charles Darwin en *El origen de las especies*.

En el primer caso, Hobbes deseaba demostrar el *estado de guerra* que priva entre los hombres antes del contrato social; en el segundo, la imposibilidad de erradicar la pobreza en cualquier sociedad, y en el tercero, para demostrar que las especies están en lucha permanente por la supervivencia (incluyendo al hombre).

En el siglo XX, Hardin empleó el argumento para hacer manifiesto el problema del crecimiento infinito poblacional frente a la disposición finita de recursos naturales. Y ahora en el siglo XXI se puede volver a argumentar con él para hacer manifiesta la imposibilidad de cumplir o materializar los derechos humanos. Éstos son para todos los hombres, creciendo infinitamente, dentro de un mundo finito o con recursos naturales finitos.

El mismo Hardin había ya reparado en el problema de los derechos humanos cuando escribió: “si amamos la verdad debemos rechazar la validez de los derechos humanos”. Hardin se refería sobre todo a la libertad de cada individuo para decidir sobre sus actos (en el entendido de que la libertad constituye la dignidad humana que defienden), aunado al principio de racionalidad individual, que siempre tenderá a maximizar los beneficios personales (¡incluso a costa de los congéneres y de uno mismo!). Esto para Hardin lleva indefectiblemente a una “tragedia”, en el sentido de A. N. Whitehead y de los helenos antiguos de *destino inevitable*.

Los argumentos de Hardin para demostrar que los recursos finitos son insuficientes para todos los hombres en crecimiento infinito son matemáticos, expuestos claramente en 1947 por Von Neumann y Morgenstern (en sus deliberaciones sobre la teoría de los juegos y el comportamiento económico), y presentes desde D'Alambert en el siglo XVIII (en sus reflexiones sobre la teoría de las ecuaciones diferenciales parciales).

Para él no cabe duda de la tragedia, y por ello, mejor es emplearse en reflexionar sobre la forma de limitar la libertad humana. Hardin ve dos posibilidades: imposición heterónoma o decisión autónoma (consciente de los problemas mundiales y moralmente responsable). Esto también se puede frasear así: o se adopta la solución del nieto de Darwin (Charles Galton) o se adopta la de Elinor Ostrom.

Antes, con base en las reflexiones de J. B. Wiesner y H. F. York, Hardin descalificó cualquier solución técnica; porque podría pensarse que Hobbes, Malthus o Darwin no previeron el desarrollo tecnológico que prometía un mundo a la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1626). Sin embargo, para ser realista, en este mundo, con esta libertad de aumentar la población indiscriminadamente, no es posible evitar la tragedia, incluso echando mano de toda la tecnología a nuestro alcance.

III. DESARROLLO DE LAS IDEAS DE HARDIN

Hardin no es un filósofo, y por eso molesta su uso de conceptos y teorías filosóficas: yerra al achacarle a J. Bentham el utilitarismo de J. S. Mill, al reconocer el carácter moral de los actos humanos solamente en *función del sistema completo*, y al referirse a filósofos como Nietzsche o Hegel cuando habla del sentimiento de culpa y el concepto de necesidad. Pero conviene atender a sus argumentos, porque son aplicables a los derechos humanos. Si tomamos el derecho universal a la salud, a la educación y a la vivienda digna, entonces nunca podrán ser realizados o exigidos por toda la humanidad, porque no hay recursos suficientes. Y como no tiene sentido pro-

meter o exigir lo imposible, entonces mejor es abandonarlos (por lo menos, para la mayoría de los hombres). Si queremos que sean válidos para todos los hombres, entonces: ¿a cuáles derechos estamos dispuestos a renunciar? Y si se asume su implicación mutua (derecho a la vida → al trabajo → a la propiedad privada →... et- cétera), nuevamente surge la pregunta: ¿a quiénes negárselos?

Ciertamente, Hardin no habla en este sentido de los derechos humanos; este sólo es el sentido adoptado en este artículo; él se refiere simplemente a la libertad del hombre: libertad a la procreación ilimitada, al uso indiscriminado de los recursos en propio beneficio, a la contaminación y desecho de residuos a placer. La *mano invisible* de Adam Smith, que transformaría mágicamente el uso egoísta en beneficio general, no existe, y fue desmentida desde 1883 por el matemático William Foster Lloyd (1794-1852). Si a la libertad se agrega el *principio de racionalidad individual*, que manda maximizar utilidades en beneficio personal, entonces por qué razón un hombre racional debería limitarse y no aprovechar en su propio beneficio de todos los recursos naturales.

Se podría alegar que la continencia es por merced a los demás congéneres o generaciones futuras o por servir al medioambiente. Para Hardin, como para el utilitarismo de J. S. Mill, no es racional o explicable por qué alguien renunciaría a su beneficio sin ningún tipo de contraprestación (cuenta aparte de que la obligación moral utilitarista sea irrealizable para Hardin, a saber: *buscar el mayor bien para el mayor número*).

Podría introducirse —como hace Elinor Ostrom— en lugar del *principio de racionalidad individual o egoísta* el de *racionalidad acotada*, porque aquí entra en consideración la inteligencia e información de los agentes morales. De esta manera, si los hombres están informados sobre los problemas de la sobrepoblación y son lo suficientemente inteligentes para desear prever una tragedia, entonces se autolimitarían. Esto, sin embargo, es inaceptable para Hardin, porque significa asumir el *doble mensaje moral* y la ansiedad del sentimiento de culpa. ¿A qué se refiere con esto?

Según Hardin, el doble mensaje moral expresa, por un lado, *si no te limitas en el ejercicio de tu libertad, entonces recibirás un castigo*, y, por otro lado, *si te limitas en el ejercicio de tu libertad, entonces otros aprovecharán tu continencia para hacer como mejor les plazca*. Ante el dilema de autocontrolarse o aprovecharse, cualquiera optará por el propio beneficio antes de averiguar si los demás tienen el mismo propósito y grado de conciencia moral.

Si se atiende a la ansiedad, producto de la conciencia moral y deber de responsabilidad, entonces debemos aceptar —dice Hardin— la enfermedad mental de la “esquizofrenia” (*sic*), simbolizada por la dualidad del sentimiento de culpa cada vez que se busca el propio placer o beneficio. Por ello (es decir, por patológico), esta segunda solución (desarrollar la conciencia moral a pesar de sentir culpa) debe ser abandonada.

En el caso del *doble mensaje* implícito en la racionalidad acotada, Hardin lo cuestiona con base en el principio utilitarista que dice: “nadie hace algo sin contraprestación”: ¿qué se recibe a cambio cuando alguien se autolimita por los demás (incluyendo las generaciones futuras) o por bien de la naturaleza misma? Si Hardin aceptara un tipo de *conciencia o voluntad de la especie* a la Schopenhauer, tendría que reconocer la racionalidad de los actos en beneficio general, y no sólo individual. De alguna manera lo hace al recuperar ideas darwinianas, pero las abandona debido a la debilidad de la memoria humana, que siempre opera a favor del beneficio individual. Además, ¡los bienes son inconmensurables! En un esbozo de *teoría de las necesidades*, Hardin hace ver que cualquiera sopesa por igual todas sus necesidades. ¿Qué es más necesario para la supervivencia: un auto o el pan de todos los días? Para quien se gane el pan como taxista no hay diferencia. Y como dijo Marx, todas las necesidades humanas son necesidades socioculturales; entonces, no hay una vara de medida desde la descripción biológica del hombre. De esta manera, ¿cómo renunciar a un satisfactor si todos tienen el mismo peso para la supervivencia? Y otra vez: ¿cuál sería la contraprestación a la renuncia exigida?

IV. PRIMER INTENTO DE SOLUCIÓN: IMPOSICIÓN DE LA OBLIGACIÓN LEGAL

En un primer momento, Hardin propone una legislación que obligue a renunciar al derecho indiscriminado a la procreación. Sin embargo, esto no es posible ni deseable. Es imposible, porque da lugar a la corrupción de los administradores de la ley, en el entendido de que entre más radical es una obligación legal (en el sentido de supresión de un fuerte deseo), más susceptible es de ser violada. Y también porque es indeseable: no se quiere evitar la procreación, sino estimular su moderación. El problema para Hardin es cómo legislar la moderación.

V. SEGUNDO INTENTO DE SOLUCIÓN: COERCIÓN MUTUAMENTE ACORDADA

La coerción acordada parece ser la solución de Hardin. Sin embargo, esto no es nada claro, y en muchos casos contradictorio con lo que él mismo ha expuesto. Hardin utiliza el desafortunado ejemplo del ladrón de bancos. Un banco puede ser visto como un recurso común, y alguien puede asaltarlo en su propio beneficio. Aquí la sociedad ha acordado castigar al ladrón, y nadie supone que coartando la libertad de robar bancos se empobrezcan los derechos humanos.

Claro que esta prohibición es absoluta, y no moderada. Por ello, echa mano de otro ejemplo igualmente desafortunado: el pago de impuestos. Finalmente, trae a colación el pago por determinados servicios públicos, como el estacionarse en vías públicas. No se trata de una prohibición absoluta (como no robar o pagar impuestos), sino de una prohibición moderada, a saber: estacionarse en la vía pública siempre y cuando se pague por ello. Como la disponibilidad de lugares es finita, el deseo de estacionarse también lo será, porque estará acotado o supeditado al dinero para costearlo.

En pocas palabras, la moderación en el uso de los recursos comunes se logra —para Hardin— a través de la privatización de éstos. Se puede cobrar por tener hijos, por desechar basura, por circular en las vías públicas y aparcar el auto privado en ellas, etcétera.

VI. USO IDEOLÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La solución de Hardin es insatisfactoria, no tanto por irrealizable, sino por incoherente con otras ideas del mismo autor en el mismo artículo.

Sin embargo, el problema persiste. Y aquí no es el caso discutir si el problema sobre la *tragedia de los comunes* es trillado tanto como las soluciones propuestas. Para Hardin —como para mí—, la relevancia del tema está directamente conectada con su apremio y con la fastidiosa perorata a favor de los derechos humanos, pese a que éstos son irrealizables para todos los hombres.

Si se insiste en su cumplimiento generalizado, entonces lo único que resta es hacer un estudio diferente, pero esta vez sobre su *uso ideológico* (en el sentido del *18 brumario* de Luis Napoleón Bonaparte): ¿a quién conviene calificar o descalificar a las naciones sobre el cumplimiento o incumplimiento de los derechos humanos?

VII. PUBLICIDAD, IDEOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

El uso ideológico de los derechos humanos es indisoluble de la publicidad y propaganda; por ello es inevitable una reflexión sobre la comunicación de masas, hoy día circunscrita a publicidad y propaganda.

El poder de la publicidad es, por un lado, impensable sin los medios de comunicación masiva, porque gracias a ésta es aquélla omnipresente en nuestras vidas. Pero a la vez, el poder de la publicidad ha rebasado al de los medios de comunicación, al grado que la publicidad controla los medios de comunicación ma-

siva.⁴⁶⁹ Basta con abrir un periódico, escuchar la radio o ver la televisión para tropezar con un sinnúmero de mensajes publicitarios. En algunas revistas el bombardeo publicitario es tan grande que no sabemos si éstos están en función de aquéllos, o más bien los últimos en función de los primeros. Un ejemplo claro son los programas de las televisoras que incluyen las mejores creaciones de la publicidad: programas sobre publicidad que se financian con publicidad; anuncios que se patrocinan a sí mismos. La relación publicidad/medios de comunicación es tan compleja hoy día que muchos avances de la comunicación de masas son el resultado de la industria publicitaria (cuando en un principio más bien la publicidad era un subgénero de la comunicación de masas).⁴⁷⁰

Esto despierta el interés por saber cómo se da la influencia de los medios de comunicación de masas sobre la publicidad; y a su vez, de esta última sobre los medios de comunicación. ¿Desaparecerán los medios de comunicación en la publicidad? De otra manera: ¿se convertirá toda comunicación masiva en publicidad?⁴⁷¹

Para entender la primera y segunda cuestión es menester, primeramente, entender qué es información y cuál su relación con la publicidad, también qué son los medios de comunicación de masas y cómo fue el origen de la publicidad a partir de ellos.

VIII. MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA

Por “medios de comunicación masiva” se entiende aquellos que alcanzan a la gran masa de la población.⁴⁷² En principio se pien-

⁴⁶⁹ Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, pp. 243; y en especial Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle*, Basel, Understanding Media, ECON Verlag, 1995, pp. 122 y ss.

⁴⁷⁰ Cook, Guy, *The Discourse of Advertising*, Londres-Nueva York, Routledge Verlag, 1992, p. 53.

⁴⁷¹ Baudrillard, Jean, “Requiem für die Medien”, en Baudrillard, Jean, *Kool Killer oder Aufstand der Zeichen*, Berlin, 1978, pp. 83-118.

⁴⁷² El *Lexikon zur Soziologie* (Werner Fuchs-Heinritz, ed., VS-Verlag 2010, p. 422) define de la siguiente manera los medios de comunicación masiva: “Mas-

sa en periódico, radio, televisión e Internet.⁴⁷³ Es obvio que esta caracterización es insuficiente: en una sociedad cuasi analfabeta, el periódico no es un medio que alcance a la mayoría del público. En otra sociedad de pocos recursos, la televisión e Internet serán un medio de comunicación de masas secundario. En una sociedad más tradicionalista, el medio óptimo lo será el vocero que hace la proclama pública en el centro del mercado. Pero algo sí se puede aceptar de esta caracterización de los medios de comunicación, a saber: su alcance a un extenso público.

Por otro lado, para teóricos de la comunicación, como Wulf D. Hund y Bärbel Kirchoff-Hund,⁴⁷⁴ los medios de comunicación de masas no nacen ni dependen de la invención de la imprenta, la radio y la televisión o el Internet (es decir, del desarrollo tecnológico), sino antes bien éstos son impensables fuera de una sociedad capitalista y, sobre todo, sin el paso del capitalismo de libre competencia a otro de monopolio de mercado. Lo que está en juego en la comunicación de masas, según Wulf D. Hund y Bärbel Kirchoff-Hund, es la necesidad de conformar la conciencia social del individuo. La razón del desarrollo de los medios de masas se encuentra en la forma de producción capitalista, en la nueva casta obrera y en la necesidad de organizarla bajo intereses únicos de la clase dominante. Esto es, desde un principio, los medios de comunicación masiva son concebidos como medios de

senmedien sind hochkomplexe soziale und technische Systeme mit großem, kontinuierlichem Informationsausstoß, der «blind» auf ein breites Publikum gerichtet wird, dessen Reaktionen nur ungenügend und indirekt zurückgemeldet werden. Da die M. z. T. großen politischen und wirtschaftlichen Einfluß nehmen, ist ihre Kontrolle ein besonderes Problem des demokratischen Rechtsstaates”.

⁴⁷³ Como lo hace Anthony Giddens en su libro *Soziologie* (p. 473): Giddens, Anthony y Fleck, Christian, *Soziologie*, Wien, Nausner & Nausner Verlag, 1995, 989 pp.

⁴⁷⁴ Wulf D. Hund y Bärbel Kirchoff-Hund, *Soziologie der Kommunikation. Arbeitsbuch zu Struktur und Funktion der Medien. Grundbegriffe und exemplarische Analysen*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1982, p. 74. Ambos representantes de la sociología materialista.

manipulación. Por eso, para Hans Magnus Enzensberger⁴⁷⁵ la solución consistía en que los medios pasaran a manos de las masas para que de esta forma ya no fueran manipulados. En respuesta de esta solución trivial, la escuela de Frankfurt⁴⁷⁶ objetó que no son las relaciones de propiedad (obrero-patrón) las responsables de la manipulación, sino la forma misma de comunicación masiva la que de suyo manipula: los medios de comunicación de masas afectan a la sociedad a través del *altar-pantalla* (televisión/Internet), etcétera, promoviendo la manipulación en forma de vigilancia permanente, tutoría de cualquier actividad privada y fomentando la pasividad. De tal forma que el individuo social reproduce en su tiempo libre y en su espacio privado la misma conducta a que se le obliga en el espacio público, frente a la pantalla de televisión o el computador o la banda de producción industrial, resultando incapaz de crear sus propios pensamientos y opiniones.

Complementando esta opinión, propone el comunicólogo Marshall McLuhan⁴⁷⁷ que los medios de comunicación masiva (sobre todo los electrónicos) constituyen en sí mismos las formas de la comunicación. Lo esencial —según McLuhan—⁴⁷⁸ en la

⁴⁷⁵ Enzensberger, Hans Magnus, “Baukasten zu einer Theorie der Medien”, *Kursbuch II*, Berlin, Matthes & Seitz, 1970, p. 217.

⁴⁷⁶ Sobre todo, Theodor Adorno y Max Horkheimer en su texto “Cultura industrial”, en *Die Dialektik der Aufklärung, Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1998, p. 128 y ss.

⁴⁷⁷ McLuhan, Marshall, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Basel, ECON Verlag, 1995, p. 23.

⁴⁷⁸ Marshall McLuhan (*ibidem*, p. 15) dice exactamente: “In den Jahrhunderten der Mechanisierung hatten wir unseren Körper in den Raum hinaus ausgeweitet. Heute, nach mehr als einem Jahrhundert der Technik der Elektrizität, haben wir sogar das Zentralnervensystem zu einem weltumspannenden Netz ausgeweitet und damit, soweit es unseren Planeten betrifft, Raum und Zeit aufgehoben. Rasch nähern wir uns der Endphase der Ausweitung des Menschen der technischen Analogiedarstellung des Bewußtseins, mit der der schöpferische Erkenntnisprozeß kollektiv und korporativ auf die ganze menschliche Gesellschaft ausgeweitet wird, und zwar auf ziemlich dieselbe Weise, wie wir unsere Sinne und Nerven durch verschiedene Medien bereits ausgeweitet haben”.

comunicación masiva no es el contenido del mensaje, sino la forma misma en que ha sido transmitido. De otro modo, hoy día el mensaje electrónico determina el mensaje mismo; por ejemplo, si se dice que fue televisado, entonces se considera importante, y si se dice que fue publicado en una revista determinada, entonces se tiene por verdadero. Continuando esta idea (es decir, el significado o importancia de la comunicación deviene del medio de comunicación masiva que la transmita), afirma Jean Baudrillard en su libro *Requiem für die Medien*,⁴⁷⁹ que la diferencia entre el hombre y la máquina ha desaparecido por culpa de los medios de comunicación de masas, debido a que el hombre, como una pantalla o monitor, refleja, pero no reflexiona, sobre el mundo que proyecta.

Tomando todo esto en cuenta, Niklas Luhmann⁴⁸⁰ diferencia tres funciones de los medios de comunicación: 1) tematización, 2) sincronización, 3) observación. Con lo primero, opina Luhmann que por los medios de comunicación se impone el significado o importancia a los temas sociales. Con lo segundo, que los medios de comunicación de masas estructuran el tiempo social, diferenciando lo actual de lo obsoleto y de lo considerado como porvenir. Y con lo tercero, la participación colectiva en la realidad social. A partir de estos tres aspectos es como se transforma lo privado en público, lo individual y personal en común y general, lo subjetivo en intersubjetivo o compartido. Con el resultado de un control total del individuo; porque ahora su perspectiva individual se considera que lo aísla, mientras que la perspectiva pública o común lo vincula con el resto. Aunque también por este motivo piensa Luhmann que los medios de comunicación de masas posibilitan la asimilación de experiencias traumáticas y/o la uniformidad de sentimientos y el rechazo colectivo a eventos dañinos (como la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa o la condena generalizada a la corrupción, como tráfico de influencias y conflicto de interés).

⁴⁷⁹ Baudrillard, Jean, *Requiem für die...*, cit., p. 53.

⁴⁸⁰ Luhmann, Niklas, *Die Realität der...*, cit., p. 4.

Por último, tematización, sincronización y observación constituyen —según Luhmann— la opinión pública (*vox populi*).⁴⁸¹ La opinión pública no es más que la realidad social común a todos los habitantes de una comunidad o la forma en que cada sociedad crea su realidad social al crear sus sistemas de comunicación social.⁴⁸²

Ahora bien, la pregunta más importante es si la publicidad, debido a su relación con los medios de comunicación de masas, juega un papel decisivo en la construcción de la conciencia política o no. Para responder a esta pregunta se realizará una digresión por la historia de la publicidad para mostrar la autonomía de la publicidad respecto al comercio.

IX. EL ORIGEN DE LA PUBLICIDAD EN EL COMERCIO

Originalmente la publicidad está concebida para hacer público un producto a la sociedad (es decir, llamar la atención sobre un bien de consumo). De tal manera que la publicidad es relativamente vieja: en la antigua Roma, por ejemplo, existía el *Praeco*,⁴⁸³ que tenía por función el pregonar la venta de algún bien. Es claro que en la temprana Edad Media la publicidad era prácticamente inexistente en toda Europa (con excepción de Bizancio), simplemente por la poca extensión de las aldeas (o feudos), que no hacían necesario que alguien fuera y llamara la atención sobre ciertos productos.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 198, Luhmann afirma “Ein Medium in diesem Sinne ist die öffentliche Meinung-gleichviel ob die Gesamtheit der Elemente psychisch als diffus verstreutes Aufmerksamkeitspotential verstanden wird, das durch Formenbildung temporär gebunden wird; oder sozial als Beiträge zu Themen der Kommunikation, wobei die Formenbildung im Bekanntsein (oder in der Unterstellbarkeit des Bekanntseins) liegt. Davon zu unterscheiden ist die Frage, welches soziale System dieses Medium produziert oder reproduziert - die Gesellschaft selbst oder ein eigens dafür ausdifferenziertes Funktionssystem. *Nur dieses Funktionssystem soll mit dem Begriff der Massenmedien bezeichnet werden*”.

⁴⁸² *Ibidem*, *Die Realität der...*, cit., p. 1098.

⁴⁸³ Kriegeskorte, Michael, *100 Jahre Werbung im Wandel: eine Reise durch die deutsche Vergangenheit*, Köln, DuMont Verlag, 1995, pp. 8 y ss.

Con el invento de la imprenta en 1445 se comenzaron a crear las condiciones técnicas para nuevas formas de la publicidad. A esto se sumaron la creación de periódicos y revistas en el siglo XVII, donde ya aparecían en sus páginas referencias a nuevos libros y a sus comerciantes. Pero no es sino hasta el siglo XIX cuando la publicidad comienza a ser explotada sistemáticamente para comercializar productos de marca. En 1855 nace la famosa columna de *Litfass*,⁴⁸⁴ hecha *ex profeso* para pegar anuncios comerciales, y también las primeras agencias publicitarias.

Basta esto para hacer ver que el desarrollo de los medios de comunicación masiva y el desarrollo de la publicidad marchan en un principio en relación de interdependencia: lo que pretende ser público tiene que aprovecharse de los medios públicos de comunicación. Pero ¿cómo continuó en el siglo XX esta relación? ¿Ha afectado la publicidad a los medios de comunicación?

Wolfgang Fritz Haug⁴⁸⁵ propone que si bien la publicidad es muy antigua, no lo son las estrategias publicitarias. Éstas son el resultado de determinadas formas de producción. Antes de entrar en materia, W. F. Haug menciona como ejemplo la comercialización de productos importados del extranjero: como no eran producidos para el mercado autóctono, según sus propias necesidades, tenían que ser promocionados con estrategias publicitarias para su comercialización. Él menciona productos como el té, el tabaco, los perfumes de la India, etcétera, es decir, bienes suntuarios. La función de la publicidad, en estos casos, debía ser la de producir una excitación por lo nuevo. Esa excitación por lo nuevo creaba un interés por productos que no reportaban ningún beneficio inmediato (porque no tenían un uso perentorio en la sociedad), sino sólo tendían a estimular el consumo por sí mismo. Sin la estrategia publicitaria adecuada, no tenía el producto foráneo ninguna expectativa de ser vendido. Y ser vendido repre-

⁴⁸⁴ *Idem.*

⁴⁸⁵ Haug, Wolfgang-Fritz, “Werbung und Konsum”, *Systematische Einführung Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur*, Berlin, t. I, Argument Verlag, 1980, p. 216.

sentaba introducirlo apelando a criterios que nada tenían que ver con las necesidades comunes de los nacionales.

Pero donde —según Haug— la publicidad gana su derecho de estadía es con la producción industrial capitalista en masa.⁴⁸⁶ Digamos que en la sociedad capitalista los productos sí han sido desarrollados basándose en las necesidades de la población, pero no en las necesidades de cada individuo en particular (porque con la producción industrial el contacto entre productor y consumidor desaparece), y tampoco en la cantidad requerida: la capacidad de producción industrial rebasa la capacidad humana de necesitar y consumir, aunque no de desear y desechar.

En el primer caso, la publicidad tiene el cometido de presentar el producto (que no ha sido en principio demandado por nadie) con la apariencia o envoltura deseada por el cliente para que supla la verdadera necesidad del mismo producto. La presentación publicitaria de un producto es, entonces, preponderante en una producción en serie despersonalizada, que no produce para satisfacer ninguna necesidad concreta. Presentar un producto fabricado por pedido y hecho a la medida (producto artesanal) no precisa de estrategia alguna de venta por razones obvias; pero cuando el producto no ha sido ordenado y está producido sin observar necesidad particular alguna, entonces es necesario envolverlo para esconder sus deficiencias y sustituirlas por adornos que prometen ser algo muy especial u original.⁴⁸⁷ Un rasgo característico de la publicidad es la presentación, que a través de la apariencia quiere sustituir la esencia.

El problema comienza, dice Haug,⁴⁸⁸ cuando se advierte también que la producción en masa produce en exceso bienes de

⁴⁸⁶ *Idem.*

⁴⁸⁷ Haug, Wolfgang-Fritz, “Werbung und Konsum”, *cit.*, p. 80, afirma: “Die kapitalistische Massenware wartet auf einen Käufer; sie ist ausgestellt und dekoriert. Da sie unbestellt produziert wurde, ist es die Funktion ihrer Gestaltung, die nachträgliche Bestellung hervorzurufen. Gestaltung (Design) und Oberfläche werden zu Funktionsträgern des Gebrauchswertversprechens”.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 113.

consumo: no sólo produce fuera de las necesidades sociales, sino, además, en cantidad desmesurada. Esto hace necesario una campaña que despierte el deseo de consumo. Por eso, la producción en masa sólo puede subsistir en la medida en que produzca tanto los bienes de consumo como también los deseos de estos bienes, y esto sólo es posible con estrategias publicitarias de venta.

X. AUTONOMÍA DE LA PUBLICIDAD

Mientras que para Haug la publicidad es inseparable de la economía capitalista, para Wischermann⁴⁸⁹ ciertamente ésta surge de la economía capitalista, pero alcanza una autonomía con respecto a ella. Wischermann piensa que la producción en masa precisa de un consumo masivo; por tanto, también considera como Haug que la publicidad es una pieza importante de la economía capitalista. Sin embargo, para Wischermann existe una cierta autonomía de la publicidad con respecto de la economía, porque si bien la primera es el reflejo de un estilo y cultura de consumo, también constituye el sistema de los valores de una sociedad (lo que rebasa el ámbito económico).⁴⁹⁰ Esto significa que en la publicidad los bienes de consumo tienen valor propio (o *valor fetiche*), o sea, valor independientemente de su uso y utilidad y con una capacidad de apropiarse del mundo llenándolo con su simbología y prometiendo satisfacer una carencia vital, si bien simplemente ofrecen la satisfacción de una veleidad. De esta forma, la publicidad funge

⁴⁸⁹ Wischermann, Clemens, “Der kulturgeschichtliche Ort der Werbung”, en Borscheid, Peter y Wischermann, Clemens (eds.), *Bilderwelt des Alltags*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, p. 13.

⁴⁹⁰ Clemens Wischermann (*idem*) lo expresa así: “Hier wird die These aufgestellt, daß «consumerism», also Stil und Kultur einer Konsumgesellschaft, in der Werbung ausgebildet und dargestellt worden ist, schon bevor es einen gesellschaftlichen Übergang in eine Konsumgesellschaft mit Massenbasis überhaupt gegeben habe. [...] Demzufolge war die Werbung also kein Zivilisationsnachfolger, sondern kreierte eine eigene neue Orientierungswelt, eine neue Ordnung der Dinge”.

como guía u orientación en la forma de organizar y vivir la vida toda, y no sólo los hábitos al comprar.

El inicio de este mecanismo lo establece Wischermann⁴⁹¹ entre 1850-1890 con la Gran Exposición Mundial de Londres (1851). En esta primera fase del desarrollo publicitario comienza la publicidad a constituir una cultura y forma de vida, gracias a la autonomía que ganan los productos frente al consumidor (frente a sus necesidades) y a la apropiación de los valores indispensables para la socialización. En la segunda fase de su desarrollo, que tiene lugar, en opinión de Wischermann, en 1960, se desarrolla la publicidad completamente fuera de la estricta función comercial. Aquí ya se encuentran en primer plano los valores estéticos de un anuncio, y no más la influencia que éstos deben tener en la cultura de consumo o información. Aquí es también cuando la publicidad crea sus propios valores (estéticos) y deja de representar los de la sociedad que le dio vida. Y, por último, aquí también es cuando se comienza a hablar de escuelas de publicidad, como antaño se habló de las escuelas de arte o de filosofía. En la última fase, a partir de los noventa y hasta nuestros días, el desarrollo publicitario es tal que amenaza a los valores establecidos, es decir, entra en conflicto como cultura de masa con la cultura tradicional,⁴⁹² y se constituye —dice Wischermann— en una estética de la vivencia mundana. De esta manera, llegamos —según Wischermann—⁴⁹³ a la autonomía total de la publicidad, donde a través de ella ya no se promueve un producto o su consumo, sino a ella misma para ser aceptada como parte de la expresión cultural, independiente de un pueblo determinado o época en general. Entonces,

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁹² Un ejemplo de esto son las campañas publicitarias en los años noventa del italiano Oliviero Toscani realizadas para la publicidad de ropa *Benetton*, donde presentaba a heridos de guerra, enfermos de sida o condenados a muerte en los Estados Unidos de Norteamérica. Cfr. Toscani, Oliviero, *Die Werbung ist ein lächelndes Aas*, Bollmann, Mannheim, 1996. Y también Schmidt, J. Siegfried, “Werbung zwischen Wirtschaft und Kunst”, en Schmidt, Siegfried, J. y Spieß, B. (eds.), *Werbung, Medien und Kultur*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 30.

⁴⁹³ Schmidt, J. Siegfried, “Werbung zwischen Wirtschaft...”, *cit.*, p. 254.

el anuncio aparece como un icono o, para decirlo en el lenguaje actual, como un código universal para acceder al presente y actualidad de la sociedad. Según Wischermann, la publicidad se desarrolló a partir de la economía capitalista hasta constituir una estética o *Weltanschauung* (una forma de percibir el mundo).

Con esta explicación de Clemens Wischermann sobre la autonomía de la publicidad, podemos comenzar a exponer el papel de la publicidad en la construcción de los derechos universales. Esta última parte la presentaré en los cinco puntos de vista más comunes sobre la publicidad, a efecto de que sea mejor comprendida.

XI. EL PAPEL DE LA PUBLICIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE VALORES UNIVERSALES

No es necesario insistir en que la publicidad es actualmente juzgada de manera radical: por un lado, sus críticos la condenan por representar todos los males de la sociedad de consumo,⁴⁹⁴ y, por otro, sus defensores acérrimos la proponen como la expresión artística y espiritual de nuestro tiempo.⁴⁹⁵ El hecho de que la publicidad no es ninguna cosa fácil de entender lo demuestran las discusiones entre estudiosos del mercado y los creadores de la publicidad cuando intentan optimar las formas de presentar un producto en el mercado.⁴⁹⁶ Es aquí donde mejor se observan los desacuerdos acerca de la función y los efectos que tiene y debe tener la publicidad en la construcción del sistema social de valores (como los derechos humanos).

Estas discusiones sobre la publicidad (y su papel en la construcción del sistema social de valores), que tiene lugar entre creadores de publicidad e investigadores sociales de mercado, se centra —a mi modo de ver— en cinco puntos, que serán presen-

⁴⁹⁴ Haug, Wolfgang-Fritz, “Werbung und Konsum”, *cit.*

⁴⁹⁵ Toscani, Oliviero, *Die Werbung...*, *cit.*

⁴⁹⁶ *Idem.*

tados, primeramente, desde la perspectiva de los primeros y, a continuación, desde la perspectiva de los segundos.

Estos son:

- 1) La publicidad se encuentra en anuncios espectaculares, televisión, Internet, radio, periódico, o sea, se circunscribe a los medios de comunicación masiva.⁴⁹⁷
- 2) La publicidad fomenta únicamente la aceptación y el consumo de productos y servicios.⁴⁹⁸
- 3) La publicidad simplemente refleja necesidades y deseos.⁴⁹⁹
- 4) La publicidad no tiene directamente que ver con el mundo real: el mundo de las imágenes publicitarias es paralelo y, hasta cierto punto, ajeno al real.⁵⁰⁰
- 5) La publicidad gravita en el aspecto superfluo de la vida, pero nunca en el sentido profundo de las cosas.⁵⁰¹

El *primer punto* dice que ésta se encuentra principalmente en anuncios espectaculares, Internet, televisión, radio, periódico, o sea, medios de comunicación masiva. Con esto se predeterminan los efectos de la publicidad a ciertos espacios de la vida y se oculta la extensión actual de la acción publicitaria.

Hoy por hoy constituye la publicidad una especie de motivador esencial de la vida, porque nuestra vida cotidiana (*Lebenswelt*) se ha convertido en una forma de publicidad: cada uno realiza una campaña publicitaria con los gestos y ademanes todos los días, ya que cada cual es un “publicista” de sí mismo. Esto no se refiere a la defensa que antaño hacíamos de nuestras opiniones

⁴⁹⁷ Wischermann, Clemens, “Der kulturgeschichtliche...”, *cit.*

⁴⁹⁸ Eva, Heller, *Wie Werbung wirkt. Theorien und Tatsachen*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1984.

⁴⁹⁹ James, Twitchell, *The Triumph of Advertising in American Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

⁵⁰⁰ Hartmann y Haubl, “Bilderflut und Sprachmagie”, *Fallstudien zur Kultur der Werbung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, 316 pp.

⁵⁰¹ Hölscher, Barbara, *Lebensstile durch Werbung? Zur Soziologie der Life-Style-Werbung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998, 344 pp.

frente a los demás,⁵⁰² sino a la campaña publicitaria que realizamos a diario al elegir una bebida, fumar una marca de cigarro, manejar un auto determinado y pertenecer con ello a la *familia Apple*, unirnos a la *gente Pepsi* y confiar nuestras vidas a la tecnología *LG*.

Cada actitud vital tiene un referente publicitario, y manifiesta la concepción de vida creada por la publicidad.⁵⁰³ La diferencia entre la publicidad presentada en los anuncios y la publicidad cotidiana que encarna en nuestras vidas es que la primera se hace presente como acción publicitaria a la conciencia, y la segunda se vive de forma inconsciente como modo de vida “libremente” elegido.

Una publicidad dice explícitamente: “Mira, querido consumidor, yo quiero publicitar un producto”. Pero cualquier publicista ha reconocido desde tiempo atrás que la forma más efectiva de realizar la publicidad de un producto es allí donde menos se le espera, fuera de los espacios “oficiales” reservados a la publicidad. Esto es, cuando en la vida diaria un colega de estudios o trabajo enciende un cigarro para mitigar la presión o el estrés y expresa con la primera fumada satisfacción y relajamiento (mostrando que ha encontrado su ritmo de vida), entonces es cuando el placer de fumar encuentra su mejor publicista. De la misma forma, el mejor anuncio de una cerveza es el gesto de frescura cuando se da el primer trago en la barra del bar, y la mejor publicidad de un auto es el auto que ha elegido un directivo exitoso.

La vida cotidiana se ha vuelto un anuncio de productos diversos, porque la publicidad ha impregnado de sentido el hecho de fumar, beber, conducir un auto, etcétera. Cada cual practica en la vida diaria la publicidad de los productos que utiliza, y, sobre todo, al incorporarlos a su forma de ser cotidianamente, defiende y respalda una visión del mundo, de sus deseos e ideales.⁵⁰⁴

⁵⁰² Defender una postura u opinión es, de alguna manera, recomendarla o hacerle publicidad.

⁵⁰³ Haug, Wolfgang-Fritz, “Werbung und Konsum”, *cit.*, p. 216.

⁵⁰⁴ Baudrillard, Jean, “Videowelt und fraktales Subjekt”, en *Ars Electronica. Philosophien der neuen Technologie*, Berlin, Merve Verlag, 1989, 136 pp.

En resumen, los críticos sostienen que la publicidad es actualmente omnipresente no sólo en los medios de comunicación masiva, sino, además, las 24 horas de nuestra vida, porque nuestra vida es irremediamente la promoción permanente de un producto. Siempre se intenta expresar convicciones y valores tanto en la publicidad explícita del “espectacular” como en la publicidad que profesa todo el mundo a diario, tanto a través de la imagen televisada como a través de nuestras actitudes o en el orden de los objetos en la casa y en la oficina.

El *segundo punto* es aquel que dice que la publicidad tiene exclusivamente como fin el promover el consumo (de productos o servicios). Si esto es así o no, quedará claro cuando se entienda todo lo que implica la publicidad y aceptación social de un producto.

Primeramente, tomemos como ejemplo el deseo de conquistar a alguien promoviendo nuestra propia imagen. Nadie impresionará a nadie con la simple referencia de ciertos datos biográficos tipo *curriculum vitae*. Más bien, lo que utilizaremos es una imagen, un icono, que tenga significado social relevante para la persona con quien hablamos. ¿Qué quiero decir con “significado social relevante”? Que a través del icono o imagen que adoptemos promovemos nuestras actitudes, formas de vida y reflexión sobre las cosas, con el fin de que se nos reconozca como valioso. Y con el *valor de ser* introducimos algo más que inteligibilidad en nuestra forma de ser. Con el *valor de ser...* introducimos un atractivo para la persona de nuestras querencias. El valor, entonces, pretende más que sentido informativo; implica a la vez deseo de posesión.⁵⁰⁵

De la misma manera, la publicidad no trabaja en la promoción de una marca con la información escueta del producto que representa, sino con imágenes que encarnan valores y convicciones. La publicidad comunica concepciones de vida completas en

⁵⁰⁵ Luhmann, *Soziologische Aufklärung III. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991.

imágenes o iconos. Piénsese en el *mundo Malboro*, en la *fiesta Bacardi* o en la *alegría de Coca Cola* asociados a la imagen de un hombre libre para la aventura, para nuevas experiencias que conllevan la felicidad y belleza juvenil en una fiesta en alcohol de caña, o la imagen de un intelectual poco convencional que, consciente de su salud, en lugar de vino bebe *Coca Light*, algo de suyo poco convencional.

Por otro lado, y en analogía al libro de Bruno Bettelheim *Los niños necesitan cuentos*,⁵⁰⁶ puede decirse que los hombres necesitan iconos, porque las imágenes o iconos publicitarios proporcionan orientación en la vida al ser fácilmente inteligibles. Sin las imágenes perderíamos la posibilidad de captar el complejo orden de las cosas que rige en la sociedad actual.⁵⁰⁷ Piénsese sólo por un momento en todo lo que impacta nuestros sentidos al movernos por la ciudad, la cantidad de información en códigos múltiples que deben ser aprehendidos para saber lo que debe hacerse a cada paso, las elecciones que se brindan y deben ser oportunamente tomadas. Gracias al entrenamiento frente a las imágenes publicitarias es posible descifrar rápidamente esos mensajes, descifrarlos y ubicarlos en la jerarquía axiológica de nuestra vida. Así como un aviso de “ALTO” frente a una taquería de suadero no es un mensaje significativo, como sí lo es en la esquina al cruzar la calle, de la misma forma, las imágenes publicitarias nos enseñan a diferenciar rápidamente el sentido del sinsentido, lo importante de lo superfluo, lo correcto de lo obtuso, el bien del mal.⁵⁰⁸ De esta manera, las imágenes publicitarias muestran el código con el que está programado el carácter de nuestras vidas. En un mundo saturado de información, la imagen publicitaria representa mensajes fácilmente descifrables que nos ayudan a encontrar el rumbo correcto, incluso fuera del mercado.

⁵⁰⁶ Bettelheim, Bruno, *Kinder brauchen Märchen*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, 400 p.

⁵⁰⁷ *Idem*.

⁵⁰⁸ Kaiser, Andreas, *Werbung. Theorie und Praxis werblicher Beeinflussung*, München, Franz Vahlen Verlag, 1980, 140 pp.

Evidentemente, los iconos o imágenes que antaño orientaban nuestras vidas pierden vigencia y pertinencia (ya sea los provenientes de la religión o de las ideologías); por eso, puede hablarse de tiempo en tiempo de una crisis de iconos o imágenes del pasado, donde el vacío que dejan debe ser ocupado por otros nuevos que ofrece la publicidad.⁵⁰⁹ Esto significa que las imágenes publicitarias tienen un valor que va más allá de su sentido consumista o económico, porque ellas representan la actualidad del ideal de vida, lo que es menester hacer u omitir, cuando esa función no la cumple el sermón dominguero o la perorata política.

En resumen, puede decirse que para los analistas sociales la publicidad propicia no sólo el consumo de productos y servicios, sino a la vez de toda la vida en su conjunto.

El *tercer punto* afirma que la publicidad *simplemente* refleja necesidades y un mundo de deseos. En razón de esta proposición, pareciera que la vida “natural” del hombre (la vida sin publicidad) es hasta cierto punto tranquila y fácilmente saciable. Pero, más bien, ocurre que los consumidores poseen un sinnúmero de deseos que luchan entre sí para ser satisfechos de manera imperante y exclusiva. Los deseos del consumidor son contradictorios y lo inclinan en direcciones opuestas, según la naturaleza de cada deseo. Por un lado, cada deseo lucha por imponerse, y por otro, el consumidor tiene que controlar el impulso de sus distintos deseos para lograr una vida social armónica.⁵¹⁰ Ante estos deseos en pugna, las propuestas de la publicidad aparecen como un tranquilo coro de iglesia.

El problema de la vida social consiste en controlar todos los deseos que luchan prácticamente en un mismo momento por ser satisfechos. Regular deseos, jerarquizarlos, estructurarlos y darles su prioridad y pertinencia adecuada, según el momento y situación, significa el éxito en la socialización de cada persona.

⁵⁰⁹ Hartmann y Haubl, “Bilderflut und Sprachmagie”, *cit.*, 316 pp.

⁵¹⁰ Görke, Alexander y Kohring, Matthias, “Unterschiede, die Unterschiede machen: Neuere Theorieentwürfe zu Publizistik, Massenmedien und Journalismus”, *Publizistik*, Stuttgart, UTB 41, 2005, 1996, 560 pp.

El consumidor necesita de ayuda para esa tarea de socialización,⁵¹¹ y esa ayuda viene de las imágenes y paradigmas publicitarios, como antaño venían de las imágenes religiosas o de las propuestas ideológicas. Hoy día son las campañas publicitarias las que otorgan ayuda a los consumidores, mostrando las imágenes del mundo deseable y el orden adecuado de los placeres.⁵¹² Por ejemplo: ¿no es la campaña publicitaria de Honda la mejor orientación de cómo el hombre puede armonizar su deseo de libertad, aventura y vida rutinaria? Aquí se observan deseos encontrados y contradictorios (aventura y rutina) en armonía perfecta. El conductor se presenta libre y dispuesto a la aventura, y, sin embargo, por otro lado, cumple una rutina permanente que marca el ritmo de su vida: levantarse temprano, llevar a los niños a la escuela, volver a casa al anochecer, salir a carretera los fines de semana para volver el lunes al círculo rutinario. No hay nada que permita suponer que la vida aventurera del propietario sea distinta en el futuro; más bien, todo permite suponer la repetición de lo mismo día con día.

La publicidad propaga la imagen de vida aventurera y rutinaria a la vez, que tiene mucho de parecido con la vida del hombre común y corriente: una vida sin grandes modificaciones y éxito personal, pero llena de satisfacción al realizar algo nimio como conducir un Honda. Las imágenes del automóvil proporcionan al hombre común, que realiza una labor rutinaria y burocrática, la impresión de satisfacción en ir y venir del trabajo, en reunirse con la familia y manejar en carretera un Honda.

En resumen, para los críticos sociales las imágenes de la publicidad no reflejan simplemente deseos o necesidades del consumidor, sino antes bien lo orientan en la manera en que ha de vivir o experimentar la vida, conciliando sus deseos en pugna.⁵¹³

⁵¹¹ Luhmann, Niklas, *Die Realität der...*, cit., p. 1098.

⁵¹² *Idem.*

⁵¹³ Esto está en franca contradicción con lo expresado por Haug (en: *Werbung und Konsum*. Systematische Einführung. Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur), pero hay que considerar que este autor no consideró la autonomía

El *cuarto punto* dice que la publicidad no tiene directamente que ver con el mundo real: el mundo de las imágenes publicitarias es paralelo y, hasta cierto punto, ajeno al real.

Para contestar a este punto, habría que repetir algo arriba mencionado: 1) la publicidad está presente en todos los ámbitos de la vida; 2) las imágenes de la publicidad tienen una función de orientación social, y 3) la publicidad ayuda a estructurar (ordenar y jerarquizar) los deseos del hombre consumidor ¿Cómo entonces puede la publicidad ser ajena a la vida diaria?

El mundo del consumidor y el de la publicidad no se encuentran en oposición irreconciliable. Ciertamente, no son tampoco lo mismo: el mundo real del consumidor pretende arremedar al de la publicidad, y el de la publicidad, orientar el mundo del consumidor.⁵¹⁴ La publicidad presenta un mundo según las necesidades y posibilidades de realización del consumidor, pero sin perder nunca su naturaleza *ideal*. Precisamente por eso, en la publicidad se pueden encontrar verdaderas orientaciones para la vida diaria.

Se ha comprobado que después de la caída del muro, los alemanes del Este buscaron en la publicidad la forma de orientarse en el nuevo mundo occidental:⁵¹⁵ qué es lo que hay de comer y beber, cómo hay que vestirse y actuar, cuáles son los deseos significativos, para qué hay que trabajar, en qué hay que creer, etcétera. Por el tiempo de la *Wende* (es decir, cambio del socialismo real al capitalismo de libre mercado) apareció un anuncio de cigarrillos de nombre *West* (Occidente); en su publicidad se presentaban dos figuras simbolizando a los dos sistemas. En un caso, se presentaba una mujer del lado *izquierdo* del espectador, vieja y fea, vestida estrafalariamente, sin sentido cronológico; a su lado (del lado *derecho*) un joven, moderno, hiperactivo y de permanente

de la publicidad, como si lo hizo su compatriota Wischermann (“Werbung und Konsum”, *Systematische Einführung Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur*, Berlin, T. I. Argument Verlag, 1980, p. 216).

⁵¹⁴ Schmidt, J. Siegfried, “Werbung zwischen Wirtschaft...”, *cit.*, p. 30.

⁵¹⁵ Marcinkowski, Frank, *Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1993.

buen humor, representando el lado alegre de la vida y ofreciendo una probada de *Occidente* (o sea, del cigarro *West*) a la vieja de la izquierda. ¿Qué significaba esto?: la publicidad informando sobre el encuentro (o unión) de dos sistemas políticos y asignando a cada cual su lugar y valor: vejez y anacronismo, por un lado, modernidad y generosidad, por el otro.⁵¹⁶

En resumen, para los analistas la publicidad marca el ritmo de la época, discrimina lo que es actual de lo que es obsoleto, y por eso nunca es ajeno a la realidad social.

El *quinto punto* afirma que la publicidad gravita en el aspecto superfluo de la vida, pero nunca en el sentido profundo de las cosas. Esta opinión olvida que la publicidad se guía por situaciones auténticas de la vida diaria, y que por eso los consumidores encuentran en la publicidad paradigmas de solución a sus problemas,⁵¹⁷ como qué hacer cuando enferman los niños (*una frotadita de Vick*), o qué hacer cuando llega inesperadamente la suegra a comer (*sopa instantánea Maruchan*), o cuando el marido pierde interés en su mujer (rápido *crema Cicatricure*). Esto explica por qué todo el mundo ve con gusto anuncios de cualquier producto, incluso de aquellos que no usa o no es consumidor directo.

En el caso de productos de higiene femenina (*toallas para esos y los otros días*) o exclusivos para el embellecimiento de la mujer (depilación del bozo), los hombres descubren gran parte del ámbito cotidiano de una mujer. Además, en todos ellos se plantean problemas reales de la vida diaria y su estrategia para resolverlos.

Una prueba de que la publicidad atiende a las circunstancias de la vida es el hecho de que hay distintas estrategias publicitarias para un producto en los distintos países y culturas. Cada campaña toma en cuenta los problemas concretos de la vida cotidiana y ofrece una solución correspondiente.⁵¹⁸ En el caso de la campaña publicitaria mencionada de cigarrillos *West*, el sentido vital para un

⁵¹⁶ *Idem.*

⁵¹⁷ Hölscher, Barbara, *Lebensstile durch Werbung? Zur...*, cit., 344 pp.

⁵¹⁸ *Idem.*

alemán del Este era una invitación a probar la cultura y valores occidentales (West). Pero en Rusia, el mismo anuncio de cigarros con los mismos personajes y la misma frase “prueba el Occidente”, se interpretaría como el acta de defunción del sistema soviético y presentaría a los occidentales como los triunfadores de la historia.

En resumen: para los analistas sociales el significado de la publicidad no gravita en la superficie, sino en la problemática cotidiana que a todos los hombres interesa.

XII. CULTURA VISUAL Y PUBLICIDAD POLÍTICA

Tomando en cuenta los cinco puntos expuestos, vemos que el reto actual de la educación en derechos humanos no está únicamente referido a la escasa cultura libresco y reflexiva de la gente,⁵¹⁹ sino, además, al avance de la imagen como medio generalizado de comunicación y comprensión. Giovanni Sartori⁵²⁰ afirma que hoy día es prácticamente ininteligible aquello de lo que no existe imagen alguna. Ser visualizado en nuestra cultura es condición de intelección. Pero ¿cuál es la imagen para *autoadmisorio* o *causal de nulidad abstracta*?, ¿cuál la correspondiente a insaculación o de ley supletoria?⁵²¹ La tesis de Sartori afirma que el vídeo (o la «cultura visual») transforma al *homo sapiens* en *homo videns*,⁵²² lo que significa que la palabra está siendo destronada por la imagen. Si Sartori tiene razón, el reto que enfrentan tanto un educador como un

⁵¹⁹ Las estadísticas sobre la venta de libros (que no considera la lectura de ellos) es decepcionante, en tanto que el televisor se encuentra entre los aparatos electrónicos más difundidos en los hogares mexicanos. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/especiales/enut/Default.aspx>.

⁵²⁰ Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1997.

⁵²¹ Una forma exitosa de servir a las exigencias comunicativas de la cultura visual es la película de Jostein Gaarders “El mundo de Sofía” (del libro *El mundo de Sofía*, México, Siruela, 1995).

⁵²² Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, *cit.*, pp. 9-15.

ciudadano de a pie consiste en la colisión con una cultura visual, en donde la imagen tiene primacía en detrimento del concepto.

El punto sobre el que quiero llamar la atención no es respecto a la diferencia entre imagen y concepto, sino respecto a la diferencia entre una cultura visual y otra conceptual. Por eso estimo —con Sartori— que la nuestra es una cultura visual, donde por consecuencia la reflexión y divulgación política adquieren una peculiar dificultad. Mi interés es hacer ver estas dificultades, que en el ámbito cultural se presentan como hábitos o tendencias a valorar la imagen sobre la reflexión. Anticipando las conclusiones, afirmo que la principal dificultad de la reflexión y divulgación de los derechos humanos reside en la propensión a dotar a la imagen de fuerza argumentativa concluyente. En una cultura visual no se requiere de la demostración argumentada; basta con mostrar la imagen para aceptar un planteamiento cualquiera y para que la capacidad de juicio quede rebasada. Por eso, considero pertinente preguntar, en general, cómo hay que considerar a la cultura actual como visual y contrapuesta a la cultura conceptual, y en particular, cómo la cultura visual menoscaba la reflexión de ideas jurídicas.

En esta parte del texto comenzaré dirimiendo la cuestión sobre lo que se entiende por cultura visual y cultura conceptual; después aclararé la manera como hay que entender a la cultura visual dentro del avance de las tecnologías, para sentenciar que la imagen puede ser enemiga del pensamiento y la reflexión, y, por último, analizaré la dificultad de educar en las ideas jurídicas dentro de una cultura visual.

XIII. CULTURA CONCEPTUAL VERSUS CULTURA VISUAL

Sartori dice que la cultura occidental es conceptual de origen. Y esto significa que la cultura occidental descansa en la palabra escrita, en gran parte porque es el resultado de la religión del libro. Y agrega, para disipar cualquier suspicacia, que, aunque en Europa occidental haya habido durante largo tiempo un sinnúmero de

analfabetos, y que sólo a partir de la imprenta se haya generalizado el acceso a los libros, en la palabra escrita (y el libro) se encuentra fundamentada la cultura occidental. La razón que esgrime Sartori es de índole *histórico-tecnológica*, y pone como ejemplo la cultura china, que no obstante haber inventado la imprenta,⁵²³ no dio relevancia alguna al libro, por no tener su basamento en la palabra escrita. La difusión masiva de escritos es un suceso de la cultura occidental. En China, la imprenta fue relegada por el arte budista de la caligrafía con tinta y pincel. Y si en Occidente la imprenta tuvo como fin el poner al alcance de cualquiera un libro,⁵²⁴ fue porque se definió como cultura conceptual debido a sus raíces bíblicas. Por eso, los acontecimientos religiosos fueron los que fomentaron en Occidente la difusión de libros gracias a la imprenta: el primer libro que se imprimió fue la Biblia luterana.

Sartori encuentra en el empleo tecnológico de la imprenta la razón cardinal para discriminar culturas.⁵²⁵ Aquí está fuera de discusión si Sartori, partiendo del uso de la imprenta, acierta en su distinción entre la cultura occidental y la cultura oriental, porque la diferencia que ahora nos ocupa no es tanto entre Oriente y Occidente, sino entre la cultura conceptual y la cultura visual.⁵²⁶

Desde el punto de vista semiótico, una palabra del lenguaje (jurídico) significa tanto como una imagen comercial.⁵²⁷ La pala-

⁵²³ Los chinos inventaron el papel hacia el año 105 a. C., y los primeros libros impresos con imprentas de tipos móviles datan del siglo XI d. C. *Cfr. Entdeckung und Erfindungen, die die Welt bewegten*, München, Bassermann Verlag, 2002.

⁵²⁴ Aparte la frecuencia con que se comenzaron a editar las publicaciones, y que hizo posible la aparición del periódico o “diario”.

⁵²⁵ Es decir, no sólo cultura visual de la conceptual.

⁵²⁶ Las denominaciones “cultura visual” y “cultura conceptual” serán aclaradas más adelante.

⁵²⁷ Klinkenberg, Jean-Marie, “El signo icónico. La retórica icónica”, en Garrido Gallardo, Miguel Ángel (ed.), *Teoría semiótica. Lenguajes y textos hispánicos. Actas del Congreso Internacional de Hispanismo*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 718-721. Allí se dice: “...existe una retórica general cuyas reglas pueden dar cuenta de los fenómenos retóricos que se manifiestan en todos los campos semióticos”. También del mismo autor, *Figura*

bra es un símbolo signifiante de la misma forma en que lo es una imagen. Es más, el desarrollo de la palabra o concepto pasa por la imagen o ideograma.⁵²⁸ ¿Cuándo de esta afinidad o parentesco nació el enfrentamiento o contraposición entre ambas? La respuesta de Sartori se encuentra una vez más en el desarrollo tecnológico: con la televisión se sustituye la palabra por la imagen, convirtiendo al espectador en un *ser vidente* antes que *simbólico*.⁵²⁹ De aquí deriva Sartori una serie de consecuencias, con las que no puedo estar plenamente de acuerdo: primero, porque atiende más a la invención tecnológica de la televisión antes que a su uso; segundo, porque para él la palabra desaparece con la imagen y se constituye en vínculo exclusivo del hombre con su entorno. Y esta es la gran diferencia entre una cultura conceptual y otra cultura visual: en una, el hombre establece su relación con las cosas a través de las palabras; en la otra, la imagen desplaza a la palabra.

Un invento tecnológico no puede sin más transformar la vida del hombre ni su relación con el entorno. La invención de la imprenta y la difusión del libro no cambiaron los hábitos de cultos y analfabetos. Pero en el contexto histórico de confrontación religiosa del siglo XVI, la difusión de la versión luterana de la Biblia fue un arma de guerra contra la hegemonía y el control espiritual del papa en el mundo occidental cristiano.⁵³⁰ De la misma forma, sólo el contenido televisivo y su uso dentro de la comunicación

ras, conocimiento, cultura, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003, 258 pp.

⁵²⁸ Como es comúnmente aceptado, la escritura fue “inventada” en Sumeria hace 3100 años a. C. Y lo que se tiene de ese tiempo son tablillas de barro con ideogramas. A partir de 1300 las palabras escritas sustituyeron a los ideogramas. Cfr. *Entdeckung und Erfindungen, die die Welt bewegten*, München, Bassermann Verlag, 2002.

⁵²⁹ Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, cit., pp. 29 y ss.

⁵³⁰ Hay que mencionar a los muchos herejes, como los valdenses, que predicaban en las calles la palabra sagrada en lengua vernácula sin la autorización eclesiástica. Sobre este punto véase Herbert, Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, WBG-Verlag, 1970.

de masas no convierten al televisor en factor de transformación cultural. El mismo Sartori advierte en parte esto cuando menciona a la radio como el primer gran difusor de *comunicación masiva*, aunque “sin dañar la condición simbólica del hombre”.⁵³¹ Entonces, Sartori repara parcialmente en el *tipo* de comunicación que introdujeron los distintos avances tecnológicos y el desgaste de la capacidad conceptual y reflexiva del hombre.

En principio, podemos aceptar que todo invento es blanco de protesta porque introduce una alteración o novedad que transforma hábitos y costumbres. Tal vez por esto la invención generalizada del libro produjo críticas en el sentido de que con él terminaba el ejercicio de la memoria y la convivencia directa entre orador y auditorio, como la expresada por Platón en su diálogo *Fedro* (275a):

¡Oh rey!, le dijo Teut, esta invención (*i. e.* la escritura, n. del a.) hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; he descubierto un remedio contra la dificultad de aprender y retener. Ingenioso Teut, respondió el rey, el genio que inventa las artes no está en el caso que la sabiduría que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque, cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida.

Siguiendo la lógica de Sartori, los inventos más revolucionarios o novedosos deben ser aquellos que afecten directamente

⁵³¹ Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, *cit.*, pp. 23 y ss.

el ejercicio de la supervivencia. Y de todas las transformaciones tecnológicas, las del ámbito laboral serán consideradas las más revolucionarias. En razón de esto, se conoce al siglo XIX como el *siglo de las revoluciones tecnológicas* debido a haber ocurrido principalmente en la producción de bienes de consumo en el campo y la industria. Si esto es verdad, no entiendo cómo Sartori quiere conferir a la televisión una relevancia tan grande como agente de cambio cultural: primero, porque los inventos audiovisuales fueron antes que nada instrumentos de esparcimiento y no de supervivencia; segundo, porque fue su uso en la comunicación de masas lo que les confirió su significación social. La crítica de Sartori no es a una forma de hacer televisión, sino a la televisión misma; y a veces confunde las dos cosas y habla de televisión cuando se refiere a una forma de hacer televisión.⁵³²

XIV. CULTURA CONCEPTUAL

Si tomamos en su sentido lato el término “comunicación” como la forma primordial que tiene el hombre de relacionarse, entonces caracterizar la cultura actual como visual significa que la relación del hombre con su entorno se realiza predominantemente a través de imágenes. En contraposición a esto, la cultura conceptual es aquella donde la naturaleza del hombre se caracteriza por ser simbólica —en el sentido de Cassirer—,⁵³³ y esto implica algo más que simple comunicación. El llamado “lenguaje animal” transmite, en el mejor de los casos, señales, mientras que el lenguaje del hombre construye al hombre mismo como símbolo. Cassirer propone que el hombre es un ser simbólico, y el símbolo por excelencia es la palabra, lo que significa que el mundo del hombre es el mundo de los significados lingüísticos; aquello que no tiene significado no es concebido (o concebible). El *sinsentido* es estrictamente hablando *nada*, límite de sentido e inteligibilidad.

⁵³² Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, *cit.*, pp. 35-41.

⁵³³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, cap. IV, Darmstadt, WBG, 1994.

Cassirer dice que el hombre crea su propia esencia al interponer entre él y la naturaleza el lenguaje. El hombre tiene, si se quiere así, la alternativa de hundirse en la inconsciencia animal o librarse de ella negando lo natural. La elección por lo segundo implica tomar distancia frente al objeto mediante la palabra para dar lugar a la conciencia de sí. Aunque, ciertamente, al tomar conciencia de lo que es por distanciamiento del mundo construye un ser a “contrapelo” del mundo, negando el mundo, hasta sentirse ajeno a él. Entonces, dice Cassirer, no es de sorprender que la palabra no “coincida” con la cosa, porque ahora entre el lenguaje y el mundo se interpone precisamente la conciencia misma del hombre (subjetividad) como opuesta a la cosa (objetividad).

Sin embargo, no hay auténtica conciencia hasta que no se recupere la relación con el mundo. Esto ocurre a través del tiempo (o de la historia), utilizando a la conciencia como fundamento de la naturaleza (vía categorías), con el fin de que el hombre se reconozca en ella, para lo cual hay que transformarla, para lo cual hay que trabajarla; sólo así se reconoce y reconcilia la conciencia en el mundo. Y el mundo donde se reconoce la conciencia a sí misma es el mundo del sentido, de la *intencionalidad*. Aquello que ha sido alcanzado por el lenguaje del hombre lleva una intención, existe para su servicio. Esta idea la recoge el relato hebreo del Génesis bajo la exigencia de Yahvé al hombre de *nombrar*⁵³⁴ los animales y demás cosas del mundo, confiriéndole de esta manera la gracia para erigirse en *señor* de la creación y someterla a su intención y servicio.

Hay que reparar en que, nombrando las cosas, la actitud del hombre frente al mundo es de confianza, porque el signo subsu-

⁵³⁴ El nombre de las cosas para los hebreos es su esencia. El hecho de poder nombrar algo significa ascendencia sobre aquello que se impone el nombre. *Cfr.* Primer libro de Samuel, 25, 25, “El episodio de Nabal (No ponga ahora mi señor su corazón a aquel hombre brusco, a Nabal; porque conforme a su nombre, así es. Él se llama Nabal, y la locura está con él: mas yo tu sirva no vi los criados de mi señor; los cuales tú enviaste)”. Y *cfr. Reclams Bibellexikon*, el término “Name”, Stuttgart, 1992, p. 357.

me el objeto al lenguaje, haciendo coincidir la estructura del discurso con la del universo. De tal forma nace el orden, representado por la separación que lleva a cabo Yahvé entre luz y tinieblas. El lenguaje aproxima y familiariza al hombre con su entorno al volverlo inteligible; por eso, aunque alguien pueda concebir un mundo no verbal, independiente de las palabras (*cosa en sí*), nadie negará que la realidad del hombre sólo es posible mediante palabras. Una filosofía o ciencia (política) sin palabras es, en principio, impensable.

Pero ¿cuál es el precio de esta confianza y conocimiento? La preeminencia del hombre sobre la naturaleza hasta el linde de la depredación total. Hoy no se puede decir con certeza dónde termina lo humano y dónde comienza lo *dado* o natural. Desde hace siglos el hombre ha dejado de ser natural, al grado de que hoy no se sabe qué es natural y qué es artificial. Muchos autores han llamado la atención sobre la diferencia entre la concepción antigua y la moderna respecto a la naturaleza: antes se sabía cómo era la naturaleza, ¡ahora no! Si para los antiguos la naturaleza y el ser humano eran términos opuestos, y lo uno se definía en contraposición a lo otro,⁵³⁵ ahora esto no es así.

¿De qué forma la civilización ha avanzado y amenaza la naturaleza y la cultura? La respuesta constituye el problema central del humanismo: el problema del enfrentamiento entre civilización (visual) y cultura (conceptual). El doctor Jacques Bouveresse lo expresa así remitiéndose a Oswald Spengler:

Eine der fundamentalen Formen des Gegensatzes zwischen Werden und Gewordenem im historischen Bereich besteht in der relativ alten und in der deutschen Tradition üblich gewordenen Unterscheidung von Kultur und Zivilisation... jede Kultur mündet zwangsläufig in eine Zivilisation; und jede Zivilisation stellt

⁵³⁵ Véase al respecto el estudio de Roger Bartra sobre la forma en que se contraponen lo natural y lo civilizado a través de la concepción del salvaje. Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, Era-UNAM, 1992.

den Untergang und schliesslich den Tod einer vorausgegangenen Kultur dar.⁵³⁶

XV. CIVILIZACIÓN Y CULTURA

Para entender hasta qué punto la televisión (es decir, publicidad televisiva) transformó la cultura conceptual en visual y afectó la manera de hacer política es necesario analizar la relación del hombre con la tecnología. Ésta se ha manifestado ante todo en el espacio vital del hombre: el espacio urbano. Henri Lefebvre⁵³⁷ afirma que por lo menos desde Platón la relación entre naturaleza y cultura (entendida como vida urbana) ha sido un tema cardinal para la filosofía y el pensamiento humanista, como se entiende en su diálogo *Fedro*, donde Platón pone las siguientes palabras en boca de Sócrates: “Perdona, amigo mío. Así es, pero es porque quiero instruirme. Los campos y los árboles nada me enseñan, y sólo en la ciudad puedo sacar partido del roce con los demás hombres (subrayado d. a.)”.⁵³⁸

Solamente hay vida humana y reflexión dentro del espacio urbano; por ello, los lazos entre el pensamiento filosófico y la vida urbana han sido planteados como de mutua condicionalidad: la ciudad hizo posible la filosofía, y la filosofía creó el concepto de vida urbana.⁵³⁹ Primeramente, la ciudad occidental resultó de la reunión de varios pueblos o tribus asentados sobre un territorio *reclamado como propio*. Esta unión permitió el desarrollo de la *propiedad privada*⁵⁴⁰

⁵³⁶ Bouveresse, Jacques, “Spenglers Rache”, en Sloterdijks, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987, p. 376.

⁵³⁷ Lefebvre, Henri, *El derecho a la ciudad. La filosofía y la ciudad*, Barcelona, Ediciones Península, 1978, pp. 45 y ss.

⁵³⁸ Platón, *Fedro o de la Belleza* (230a), Madrid, Aguilar, 1977, p. 855.

⁵³⁹ Lefebvre, Henri, *De lo rural a lo urbano*, c. X: “Humanismo y urbanismo. Algunas posiciones”, Barcelona, Península, 1978, pp. 147 y ss.

⁵⁴⁰ Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staats. Kapitel I: Vorgeschichtliche Kulturstufen. Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlín, Dietz Verlag, 1980.

y división del trabajo.⁵⁴¹ De este modo, se constituyó la comunidad con un núcleo de miembros llamados “ciudadanos”, que detentaban el poder frente a otros, segregados como esclavos o extranjeros.

Derecho a la propiedad y ciudadanía fueron concomitantes en el inicio de la ciudad, que desde su arranque precisó del desarrollo de un gobierno institucionalizado,⁵⁴² con el fin de paliar el enfrentamiento entre intereses públicos e intereses privados, sometiendo a los individuos a la unidad social, al mismo tiempo que respetando sus intereses personales. Así fue como a lo largo de la historia de la ciudad occidental el derecho a la propiedad se consolidó como la esencia de la misma, provocando la escisión campo/ciudad, salvaje/civilizado, así como una de las divisiones fundamentales del trabajo: aquella que corresponde a la de trabajo corporal y el trabajo intelectual, porque concernieron al trabajo intelectual las funciones de organización y dirección de las actividades políticas y militares, así como la elaboración de un conjunto necesario de saberes y habilidades. Por eso, se haría cargo también de la educación, para alejar del olvido las enseñanzas míticas sobre la supervivencia humana, enfrascada en una lucha incansable entre lo feraz y lo cultivado.⁵⁴³

La conciencia educada en la escisión entre *lo crudo y lo cocido*, lo natural y lo domesticado (*physis y logos*), aportó sus imágenes y simbolismos respecto al orden y el caos: las imágenes confusas de las fuerzas naturales se enfrentaron a las imágenes geométricas y claras del espacio urbano, producto del esfuerzo, la subjetividad y la reflexión humanas; triunfo del espíritu apolíneo de la razón ordenadora sobre las fuerzas de la muerte y los lugares habitados por lo infame.

⁵⁴¹ Aparte de aquella establecida entre géneros o habilidades y uso de herramientas en las sociedades de recolectores y cazadores.

⁵⁴² Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie...*, cit.

⁵⁴³ Lévi-Strauss, Claude, *Lo crudo y lo cocido. Mitologías*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Era lógico esperar que en el ambiente filosófico griego sugiera también una teoría racional de la ciudad, cuya organización y reflexión resolvería las deficiencias de la vida a la intemperie.⁵⁴⁴ Hipodamo de Mileto (siglo V a. C.) fue el que llevó a cabo esta tarea mediante un trazado urbano con criterios geométricos. Aristóteles⁵⁴⁵ nos habla de él como del primer teórico de la distribución de espacios urbanos; lo consideraba el primer urbanista griego en concebir un planeamiento urbano con criterio racional: calles rectas que se cortaban en ángulos de noventa grados. Las calles principales seguían una dirección norte-sur y se cruzaban con las calles secundarias de este-oeste. Esto originaba una serie de cuadrantes ocupados por viviendas, organizadas en torno a un patio central y con su fachada hacia el levante, para gozar de los beneficios del sol, penetrando en invierno hasta el fondo de la habitación principal y protegida del calor en verano por el pórtico. Gracias al *trazado hipodámico*, la ciudad griega se estructuró en torno al Ágora o plaza pública, centro de convivencia y reflexión. En dicha plaza se situaba el mercado, que con el tiempo llegaría a ser el centro político y de convivencia social.

Si bien la filosofía nació de la ciudad como fruto de la división del mundo salvaje y civilizado, del trabajo físico y espiritual, no admitió mucho tiempo esta separación, e intentó restituir su unidad y armonía. Su interés fundamental fue repensar la totalidad, inventarla o recrearla como sistema a través del pensamiento, de la fusión del ser y el *logos* (deber-valor). El reto fue incluir en una sola visión (*θεωρία*) las diferencias entre sujeto/objeto, a través del elemento humano de mediación por excelencia: la palabra, caracterizada por dotar de sentido humano a la realidad. Con ello, la filosofía se asemejó a la actividad sedentaria por antonomasia: la agricultura, constituida por la actividad de sembrar y cosechar, de dispersar la semilla en la tierra y recoger el fruto que se habría de asimilar. La ciudad, ligada a la filosofía, reu-

⁵⁴⁴ Benevolo, Leonardo, *Die Geschichte der Stadt. Die freie Stadt in Griechenland*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2000, pp. 143 y ss.

⁵⁴⁵ Aristóteles, *Política*, libro II, cap. V, México, UNAM, 2000, pp. 46 y ss.

nía en y por la palabra las riquezas del territorio, las actividades disgregadas de las personas, sus palabras y escritos, lo que en el campo y la ciudad ocurría y transcurría, atendiendo a sus ciclos y ritmos respectivos, consignando aquello que acontece dentro y fuera de una subjetividad afincada en el *yo pensante*.

XVI. LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Como se vio, la fundación de la ciudad no puede separarse del pensamiento filosófico, porque los filósofos no se contentan con reflexionar sobre lo real, sino además desean conjugar lo real con lo ideal, el ser con el deber ser. La ciudad es, desde entonces, el lugar donde es posible realizar el ideal de hombre, entendido como vida con valor de vida.⁵⁴⁶ Dotar a la vida del hombre de valor de vida es lo que constituye el proyecto general del humanismo. Y hoy día el problema del humanismo y sus valores se analizan dentro del marco a la crítica de la *razón instrumental* tal como la planteó la Escuela de Frankfurt, sobre todo Teodoro Adorno⁵⁴⁷ y su discípulo Peter Sloterdijk⁵⁴⁸ (si bien reconozco que este último terminó distanciándose de aquélla). El marco de discusión es el conflicto entre civilización y cultura o, formulado de manera distinta, entre humanismo y deshumanización.

Desde el origen, el humanismo se ha entendido como la *creación del hombre por el hombre* en el doble sentido de las palabras de similar fonética que significan hábito (ἤθος) y habitación (ἔθος). Desde aquí, construir al hombre representa una doble labor, al interior y al exterior del hombre mismo: la primera, ajusta los

⁵⁴⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, c. II: “El estar y el bienestar. La necesidad de la embriaguez. Lo superfluo como necesario. Relatividad de la técnica”, Madrid, Alianza, 1982, pp. 31 y ss.

⁵⁴⁷ Adorno, Theodor, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

⁵⁴⁸ Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

hábitos del *animal racional* a una norma o ley con el fin de convertirlo en ser-humano virtuoso; y la segunda, crea un refugio o habitación que proteja al hombre de las fuerzas naturales. De esta manera, el humanismo medra a contrapelo del salvaje y de las fuerzas naturales que amenazan la vida del hombre.

Sin embargo, las corrientes filosóficas actuales se empeñan en dar cuenta del fin del humanismo. En su lugar se prevé el advenimiento de una nueva era poshumanista, que se definirá inversamente del humanismo, negando sus postulados fundamentales, a saber: 1) la estricta distinción entre naturaleza y cultura, y 2) la estricta dicotomía entre sujeto y objeto a través del autococonocimiento y la palabra.

El primero se niega, porque el hombre, o, mejor dicho, el fenómeno humano, se encuentra hoy día ubicado dentro del escenario de los artefactos tecnológicos (como la televisión y su existencia, la publicidad). Desde allí es necesario entender no sólo al hombre actual y a su espacio vital, sino además sus múltiples relaciones frente a la divinidad, los animales, las fuerzas de la naturaleza, la política, etcétera.

El segundo postulado del humanismo se niega, porque se presenta la *historia natural de la especie* y la *historia espiritual del individuo* como dos relatos enfrentados, que distinguen y separan el vivir del habitar, el adiestrar del educar, refrendando la tesis nietzscheana de que el hombre es el resultado de programaciones y adiestramientos, de *ciencia zoológica* y *ciencia espiritual*.⁵⁴⁹ Nietzsche lo expone así en su obra *Götzen-Dämmerung*.⁵⁵⁰

Zu allen Zeiten hat man die Menschen “verbessern” wollen: dies vor allem hieß Moral. Aber unter dem gleichen Wort ist das Aller-

⁵⁴⁹ Glotz, Peter, “Der Intellektuelle und die Macht”, en Sloterdijks, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 281-289.

⁵⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, “Götzen-Dämmerung. Die Verbesserer der Menschheit”, *Sämtliche Werke*, t. II, München, Deutsches Taschenbuch-Verlag, 1999, pp. 299 y ss.

verschiedenste von Tendenz versteckt. Sowohl die “Zähmung” der Bestie Mensch, als die “Züchtung” einer bestimmten Gattung Mensch ist “Besserung” genannt worden: erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus —Realitäten freilich—, von denen der typische “Verbesserer”, der Priester, nichts weiß —nichts wissen will... Die Zähmung eines Tieres seine “Besserung” nennen ist in unseren Ohren beinahe ein Scherz. Wer weiß, was in Menagerien geschieht, zweifelt daran, daß die Bestie daselbst “verbessert” wird. Sie wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur krankhaften Bestie. —Nicht anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester “verbessert” hat. Im frühen Mittelalter, wo in der Tat die Kirche vor allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der “blonden Bestie” Jagd— man “verbesserte” zum Beispiel die vornehmen Germanen. Aber wie sah hinterdrein ein solcher “verbesserter”, ins Kloster verführter Germane aus? Wie eine Karikatur des Menschen, wie eine Mißgeburt: er war zum “Sünder” geworden, er stak im Käfig, man hatte ihn zwischen lauter schreckliche Begriffe eingesperrt... Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig; voller Haß gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein “Christ”... Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie kann Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie verdarb den Menschen, sie schwächte ihn —aber sie nahm in Anspruch, ihn “verbessert” zu haben...

La historia de los procesos antropotécnicos, capaces de cambiar el rostro del hombre y del mundo, ha dado lugar al nuevo *espacio humano* (es decir, el *nuevo espacio urbano*), poblado de imágenes y visiones, signos y señales, máquinas y herramientas, prótesis e intervenciones quirúrgicas; o sea, de la irrupción de los artefactos tecnológicos en la constitución esencial de la vida política humana.

La cohabitación con elementos tecnológicos, sin un estatus ontológico claro, constituye el desafío principal de la filosofía y de la educación humanista actual. El problema adquiere relevancia

cuando se observa que, bajo la perspectiva tecnológica, el mismo estatus ontológico del hombre permanece insondable. Hoy día, el hombre mismo es un derivado biotecnológico, sin subjetividad propia, frente a la invención de la inteligencia artificial, el descubrimiento y manipulación del genoma humano, la información y manipulación de masas, su habitación y educación con el sino de las nuevas políticas de diseño de la especie.

A partir de esta situación, se hace necesario desarrollar un pensamiento integral o ecológico que supere el dualismo entre lo natural y lo artificial, propio de la miopía del presente, que no puede o no quiere prever la unidad de un único entorno tecnológico. El pensamiento integral o ecológico, que podría llamarse “ecología filosófica”, vendría a constituir una nueva cosmología del hombre urbano; o sea, una visión del entorno realizada por el hombre producto de la publicidad y la tecnología. En este sentido, hay que entender al hombre urbano como el ente que se relaciona con su entorno a través de la conformación de espacios tecnohabituables y mensajes estereotipados.

Nada escapa a la urbanización o transformación tecnológica, no hay lugar que no esté ocupado y transformado por ella, incluyendo al hombre mismo. Este hecho innegable da lugar a una nueva política de la comunicación y habitabilidad entre dos entidades: los hombres y las máquinas. Ambos hasta el día de hoy más o menos diferenciados a través de sus supuestas purezas o impurezas.

Por ello, la urbe, como hábitat exclusivo de la especie humana, se presenta hoy día bajo la forma de una *hiperesfera* conectada *hacia afuera* reticularmente.⁵⁵¹ Para el filósofo alemán Peter Sloterdijk, el prefijo *hiper* revela la condición de los tiempos actuales, poblados de experiencias exacerbadas, que anuncia la llamada “era del paroxismo”, producto de la tecnológica y del consumo. Aunque bien miradas las cosas, el prefijo *hiper* apenas si constituye una medida adecuada de la actual vida humana, de donde deriva

⁵⁵¹ Sloterdijk, Peter, *Sphären I, II, III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

la necesidad de una hiperpolítica a la altura de un mundo hiper-complejo, poblado por hipermultitudes de individuos solitarios, sin más cosa en común que el afán de éxito personal, reflejado en la publicidad y el abundante consumo.⁵⁵²

Hiper remite también al estatus híbrido del hombre como espécimen ciber-bio-cultural producto de una evolución humana que tiene en sus orígenes un suceso antropológico fundamental: el *humanismo*, entendido como la creación del hombre por el hombre.⁵⁵³ En el marco de una filosofía del Nuevo Siglo es menester ofrecer una semblanza del humanismo del presente y del pasado, que sirva de explicación al surgimiento del hombre urbano y autoprogramable. Esto también podrá entenderse como una revisión genético-técnica de la humanidad de nuestros días.

El proyecto humanista del pasado se presentó como opuesto a la barbarie, lo que no desmiente el hecho de que precisamente aquellos pueblos y culturas que mayormente se definieron a contrapelo de la barbarie hayan sido al mismo tiempo los que mayormente recurrieron a la barbarie, sea en forma de destrucción guerrera, esclavitud de otros pueblos o depredación inmisericorde de la naturaleza. No obstante, quien hoy se pregunta por el futuro del humanismo y de los medios de humanización, como la educación política y el espacio urbano (πόλις), quiere saber si quedan esperanzas de dominar no ya las tendencias biológicas que apuntan a la barbarie del hombre, sino las tendencias domesticadoras de la tecnología, la publicidad y el consumo.

Es sabido que en el pasado el humanismo clásico quiso neutralizar el componente bestial de la naturaleza humana mediante la educación política y la urbanización del espacio. Por ello, los pueblos de Occidente se organizaron como ejércitos de construcción y alfabetización compulsiva, creando un humanismo pragmático y programático, que derivó en el anhelo de un único modelo de sociedad humana, con normas únicas de convivencia social, organización política y educación civilizada.

⁵⁵² Glotz, Peter, “Der Intellektuelle...”, *cit.*, p. 285.

⁵⁵³ Sloterdijk, Peter, *Optimierung des Menschen*, Berlin, Quartinio-Verlag, 2009.

Con ello se sembró el germen de las ambiciones imperialistas de los Estados nacionales de los siglos XIX y XX, porque los fantasmas del totalitarismo político, sus sueños eugenésicos y sus ambiciones de poder y control absolutos, a través de la selección artificial humana de cuño neodarwinista, fueron inspirados también por el propósito de crear al hombre por el hombre. El hombre autoprogramable de las tecnologías genómicas y cibernéticas del presente cumple fielmente el delirio totalitarista de lograr una “higiene mundial” que expurgue del hombre su bestialidad.

No es necesario en este lugar destacar las posibilidades reales que ofrece la biotecnología para el desciframiento del código antropotécnico; no es tampoco necesario indagar por las posibilidades reales de un diseño humano que transforme el “fatalismo del nacimiento” en una situación opcional gracias a la selección y ajuste prenatal. Importante ahora es ver que la nueva ingeniería del mercado publicitario busca cimentarse en una sociedad autoprogramable, gracias a las conquistas tecnológicas del espacio urbano y de los discursos educativos y la cultura visual. La nueva utopía tecnológica describirá a la comunidad humana como un parque zoológico, donde todas las “especies humanas” convivan ordenadas, clasificadas y dispuestas en seguridad para la observación y control.

Sumado a esto, es necesario mencionar que actualmente no se vive desde la conciencia histórica, sino desde las nuevas ficciones fundacionales del mercado promovidas por la cultura visual. Éstas son las responsables de la nueva cultura originaria, el lugar de la espiritualidad, más allá de la religión, el arte o incluso la ciencia. Las naciones modernas no son sino poderosas ficciones de los consorcios comerciales, presentadas al público domesticado como alianzas de amistad y concordia, respetuosas de los derechos humanos. Por ello, da igual si para alguien es más auténtica una ficción de Estado liberal antes que una ficción de Estado totalitario, porque ambas ficciones son producto del mercado y de la publicidad; es decir, de la misma forma que se vende una noticia sobre la democracia occidental, se vende otra

sobre el autoritarismo musulmán, porque tanto necesita la primera de la segunda para su debida intelección, como la segunda de la primera. Desde ahí también adquiere sentido el problema de la construcción del hombre por el hombre, por tanto, de la educación política y del espacio urbano. El mercado dispone que sea la propaganda mercantil y la comunicación de masas las que eduquen y enseñen valores de convivencia, por cuanto la socialización es consumo, y la cohabitación, el centro comercial.

Peter Sloterdijk ofrece una explicación de este fenómeno al referirse al proyecto educativo de los “humanismos-nacionales” del periodo comprendido entre los años 1789-1945, porque —según él— en este lapso de tiempo se dio el intento más acabado de domesticación ilustrada, donde la educación asemejó a la instrucción militar que encubrió la imposición de un canon único de interpretación cultural. Desde esta perspectiva, Sloterdijk afirma que el nazismo fue paradójicamente un producto más de la Ilustración, así como uno de los rostros del humanismo, como otros distintos fueron también el americanismo y el bolchevismo.

La reacción humanista en los años siguientes a 1945 daría lugar a un plan de regeneración fincada en tres ejes, a saber: 1) el cristianismo (David Bell), 2) el existencialismo (J. P. Sartre) y 3) el marxismo (es decir, el socialismo real). Todos buscarían a su manera la restauración del ideal humanista, pero sin éxito alguno. Su fracaso se debió, principalmente, a la falta de (re-)organización de las estructuras económicas y políticas, empeñadas en acumular riqueza y poder, y al abandono tácito del ideal (ilustrado) de una sociedad libre, igualitaria y solidaria. En su lugar, el humanismo contemporáneo creó, con ayuda de la técnica, un nuevo modelo educativo y urbano, que tendría como excrecencia o derivado la *sociedad del entretenimiento*. Mientras la educación preparaba para el entretenimiento, el espacio urbano se constituía como un proveedor inagotable de experiencias de consumo placentero.

Sloterdijk parece no errar en sus opiniones cuando afirma que el papel del humanismo en esta historia continúa siendo el de

desarticular las tendencias a la barbarie mediante una política de diferenciación, selección y eliminación de los entes no aptos para la cultura. Este mecanismo se erigió desde el periodo ilustrado de la alfabetización general, con su propósito manifiesto de escindir la cultura escrita de la no escrita, la europea de la foránea, la civilizada, de la salvaje. Esta diferenciación, selección y eliminación repercutiría en la clasificación de los hombres en letrados e iletrados, hombres con oportunidades y hombres sin oportunidades, hombres de éxito y hombres de fracaso. De aquí habría sólo un paso a considerar al hombre como un mero animal a domesticar, con el rearme de su subjetividad a través de la autoprogramación tecnológica.

Este desplome del humanismo había sido ya augurado por Heidegger; y su discípulo Peter Sloterdijk —en su obra *Normas para el parque urbano*— propondría como salida a este aciago destino una nueva narrativa de la historia social del ente urbano, donde la pregunta por el Ser incorporaría la antropotécnica, entendida como la condición determinante del hombre contemporáneo.

Sloterdijk afirma que el ente urbano, primer exponente de la vida sedentaria, entiende el habitar y la casa como una especie de vuelta al refugio primordial, lugar donde se suplen las carencias del nacimiento prematuro y se erige como la condición primera del nacimiento de lo humano (del humanismo). Con el habitar y la casa, el hombre se domesticó a sí mismo luego de la caída o nacimiento. Por ello, la casa es ocasión de los primeros impulsos teóricos asociados con la *mirada a través de la ventana*, entendida como el agujero en la pared desde donde se contempla y reflexiona sobre el amenazante mundo exterior.

Ahora se puede entender por qué la humanización es desde el comienzo un proceso ligado esencialmente con la urbanización y con la tecnología, porque solamente así naturaleza e historia se articulan como soporte del mundo humano, porque solamente así se inserta la historia del hombre dentro de su biología, dando lugar al discurso evolucionista y a la revolución antropogénica de la técnica.

Si bien en todo esto resuenan la metáfora de Heidegger del *lenguaje como la casa del Ser*; la *casa* para Sloterdijk es un artefacto no ya para la formación del hombre, sino para su domesticación. Y la tímida *mirada al exterior* a través de la ventana remite antes bien a la *producción de hombres pequeños*, tal como dijo Nietzsche en boca de su *Zaratustra*,⁵⁵⁴ aludiendo a los métodos del humanismo occidental para el dominio de los hombres:

... Und Zarathustra blieb stehn und dachte nach. Endlich sagte er betrübt: “Es ist alles kleiner geworden! Überall sehe ich niedrigere Tore: wer meiner Art ist, geht da wohl noch hindurch, aber – er muß sich bücken! O wann komme ich wieder in meine Heimat, wo ich mich nicht mehr bücken muß – nicht mehr bücken muß vor den Kleinen!” – Und Zarathustra seufzte und blickte in die Ferne.

Sloterdijk piensa que en la medida en que hoy día la técnica ofrezca un nuevo poder de dominio, se volverá tentador para el hombre el aplicarlo, porque no se olvide que desde el inicio de la cultura occidental, el saber ha efectuado una división entre aquellos que saben y los que ignoran, entre los que están fuera de la caverna y los que siguen dentro. También, desde su inicio, el saber no es cualquier saber; es el saber de la autoridad, de las academias y centros de formación superior. Por tanto, no es de extrañar que dichas prácticas discriminatorias hayan desembocado en un humanismo domesticador. A ese poder de discriminación y selección se añaden los modernos avances tecnocientíficos de la comunicación de masas, que acrecientan y develan el poder detrás del poder; es decir, quien llega a saber, detenta un poder; pero quien decide qué es el saber, se identifica con el poder.

Saber es saber del entorno, y aunque el cúmulo de objetos tecnológicos que nos rodean hace imposible *el saber* sobre cada uno de ellos, no obstante, cada uno de ellos aparece como indis-

⁵⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, parte III, “Von der verkleinerenden Tugend”, Frankfurt, Deutsches Taschenbuch Verlag, 2002, pp. 311 y ss.

pensable para configurar y habitar el espacio urbano. Por ello, el saber de discriminación y selección entre ellos constituye el distintivo de la libertad. Ser libre consiste en una actividad lúdica, es decir, en la propensión a jugar con el entorno y con uno mismo, en jugar a transformarlo para habitarlo y poseerlo. De esta manera, se introduce a nuestras vidas el “hombre autoprogramable”, ofreciendo oportunidades reales de modificar al propio sujeto y a su red de relaciones de explotación y dominio respecto del entorno y de otros hombres.

El humanismo del pasado acusó un proceso pasivo de apaciguamiento de animales racionales gracias a la educación y a la urbanización; pero a partir de Nietzsche se descubrió la existencia correlativa de un proceso activo de domesticación, que remite a una cultura de fuerzas normativas e influjos inhibitorios, perpetúa lucha entre tendencias bestializantes y domesticadoras, entre las flaquezas biológicas y las fortalezas morales.

La pregunta sobre cómo podrá convertirse el animal-racional en un ser-humano verdadero se entenderá en adelante como la pregunta por los medios, herramientas e instrumentos (publicitarios) por cuyo intermedio los seres humanos se orientan y conforman. Esto es: la pregunta por el ser-humano se transformará en una meditación sobre la técnica, dado que el hombre, quiéralo o no, tiene que continuar haciéndose a sí mismo, tiene que autofabricarse, de la misma forma como había planteado en el pasado Ortega y Gasset:⁵⁵⁵ el hombre, como ser-técnico, es un ser “contra-natura”, porque si el animal labora para satisfacer sus necesidades, el hombre lo hace en cambio para adquirir una *sobrenaturalidad*, que convierta sus disposiciones naturales en algo superfluo para la vida. Ortega señala que las demandas biológicas son objetivamente superfluas, y que sólo devienen necesidades para aquel que precisa del bienestar, o sea, para quien vivir signifique “vivir bien”. ¿Qué papel juegan en todo esto los derechos humanos? ¡Ninguno! Aunque tal vez sí en el proceso de domesticación.

⁵⁵⁵ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones de la técnica y otros...*, cit., p. 33.

La técnica es en sí misma antropógena, aunque no por ello deja de ser algo superfluo, o sea, un lujo arbitrario de demarcación respecto de la animalidad, de la que el hombre biológicamente proviene. La sospecha de Nietzsche contra toda cultura humanista irrumpe nuevamente para revelar el secreto de la domesticación humana. Él llamó por su nombre a los detentadores del monopolio de la crianza: el maestro, el sacerdote, el médico, el juez, quienes se presentaban a sí mismos como *amigos del hombre*, sin revelar su función silenciosa de selección y crianza. Hasta el día de hoy la polémica pedagógica sigue propagándose en los mismos términos ganaderos, que suscitan siniestros recuerdos eugenésicos, pero sin contener la voluntad de saber y dominio, pese a las condenas nietzscheanas a la domesticación y urbanización humana.

Dentro de esta voluntad de saber y dominio se articulan las siguientes preocupaciones respecto al presente tema de la publicidad y consumo: primeramente, en plena era de la información visual (y de la biotecnología) habrá que repensar el cuidado y formación del hombre en el mero marco de la domesticación, ya que estamos frente a la repetición programada de seres humanos idénticos (hombre masa). Y, segundo, si este nuevo humanismo universal naufraga (en tanto que escuela jurídica domesticadora humana), ¿qué puede domesticar al hombre? ¿Qué puede aún domesticar al hombre, si hasta el día de hoy sus esfuerzos de automoderación lo han llevado precisamente a abusar del poder contra todo ente? ¿Qué puede domesticar al hombre si en todos los experimentos actuales de educación y urbanización queda poco claro hacia dónde educan los “educadores”?⁵⁵⁶

XVII. HERMENÉUTICA DE LA IMAGEN

Se ha visto hasta ahora a la publicidad y a los medios de comunicación como constructores de la realidad social (y sus valores);

⁵⁵⁶ Es hartó trillado el comentario actual sobre la ausencia de un proyecto de nación por parte de los líderes sociales y políticos mexicanos.

también la forma de cómo con ello se produjo una revolución tecnológica, que dio lugar al nuevo humanismo domesticador del *hombre masa*. El presente capítulo se enfocará en la imagen y en la transformación de la cultura simbólica en visual.

Desde el punto de vista del semiólogo Jean-Marie Klinken, una palabra significa tanto como una imagen. Si esto es correcto, ¿por qué la palabra es desplazada por la imagen? ¿Cuál es el detonador del abandono de la cultura simbólica y su reemplazo por la cultura visual?

Para Sartori, ya se dijo, la respuesta está en el desarrollo de la tecnología visual: la televisión, en consonancia con el inglés Francis Bacon, quien asumía en su utopía⁵⁵⁷ una sociedad guiada completamente por la tecnología. Igualmente, Sartori cifra el análisis de la cultura visual en el desarrollo tecnológico. La televisión produce el gran cambio y, como se dijo, transforma, al *homo sapiens* en *homo videns*. Con ella se impone la imagen y se destrona a la palabra como medio de comunicación. Para aclarar esto, Sartori afirma, en un primer momento, que hay un malentendido al considerar que la imagen es símbolo, porque la imagen es pura “visualización” y ninguna intelección de la realidad. Y para demostrar esto introduce un argumento por demás interesante: la imagen es “universal”, porque no está sometida su intelección a parámetros culturales (o teóricos) específicos, como sí lo está el lenguaje verbal. Si la imagen comunicara (es decir, hiciera inteligible) algo, entonces estaría referida a un contexto cultural (o teórico) que forzosamente la haría inteligible para cierto grupo. Sartori concluye que la imagen anula la comunicación al sustituir a la palabra. Y con un ejemplo más (ya mencionado) remata su argumentación: las imágenes de desempleados no nos ayudan a entender el desempleo.⁵⁵⁸

Ciertamente, el problema del lenguaje visual es que no todo lo inteligible es representable visualmente; es más, lo visible es

⁵⁵⁷ Bacon, Francis, *La nueva Atlántida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 1627.

⁵⁵⁸ Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, *cit.*, p. 47.

ininteligible fuera de la representación sensible. Cualquier interpretación y organización de la realidad, entendida como información sensorial, es el resultado de una teoría. Pero me parece que la crítica de Sartori a la televisión quiere apoyarse en la falsa distinción entre sentir (o ver) y entender (o explicar). La imagen no es lo dado, sino es ya algo interpretado. Las imágenes televisivas son símbolos en la medida en que tienen un significado social establecido. Por eso, habría que preguntarse cómo deviene una imagen en un símbolo, porque no toda imagen es símbolo, no todo lo que vemos significa algo. Sartori tiene razón cuando afirma (al modo kantiano) que sin teoría las sensaciones no significan nada.⁵⁵⁹ Y como las imágenes⁵⁶⁰ son un producto de teorías, el problema es dirimir la cuestión de si una imagen es menos significativa que las palabras.

La hipótesis que afirma que el ver es primitivo al entender, supone una epistemología, que asume que a la base de la intelección está la experiencia sensible. Y en ese sentido, sí constituye el ver una regresión con respecto del pensar. Pero ¿quién puede defender el empirismo clásico en tiempos del estructuralismo o la *Gestalt*? Incluso el mismo Sartori afirma que una imagen es una síntesis de significados,⁵⁶¹ y que en eso reside su fuerza expresiva. Digamos mejor que la imagen, en tanto síntesis de significados, representa un empobrecimiento con relación al lenguaje verbal. El empobrecimiento que se opera en la imagen por la síntesis de significados reside en su propia economía: entre menos signos (o más sucintos), menos significado. Y debido a que es un empobrecimiento de significado, constituye una experiencia lingüística insuficiente frente a la intelección conceptual. De tal manera que puede decirse: a más sentido, mayor experiencia, y a menor sentido, menor experiencia comunicativa. El problema es que no pueden negarse ciertas ventajas de la imagen frente al discurso: para los publicistas, la imagen impresiona más rápido y profun-

⁵⁵⁹ Es decir, no reportan información significativa.

⁵⁶⁰ Esto es, cuando una sensación visual es caracterizada como *imagen*.

⁵⁶¹ Sartori, Giovanni, *Homo videns...*, *cit.*, p. 48.

damente al interlocutor; de esta manera, su contenido expresivo parece ser mayor que el de palabra.

XVIII. PALABRA VERSUS IMAGEN

Para dirimir esta cuestión, quiero referirme a una campaña publicitaria que por sus audaces imágenes produjo una profunda impresión entre el público. Me refiero a la campaña de Oliviero Toscani, fotógrafo responsable de la campaña publicitaria de Benetton. Me parece que Toscani, como artista visual, confiere más valor expresivo a la imagen que al texto. En sus espectaculares no aparecen palabras y, sin embargo, la impresión que dejan es muy fuerte ¿Por qué? A continuación, quiero esclarecer el punto donde reside la fuerza expresiva de la imagen, y si ésta es mayor que la de la palabra.

En principio, honestidad y objetividad en la información significa que nunca deben combinarse valores humanitarios con valores utilitarios, intereses ecológicos con económicos, políticas de clase dominante con ética social. No obstante, Luciano Benetton ha intentado lo imposible: combinar intereses comerciales con las preocupaciones humanas más profundas. En un mismo espacio público, los *colores alegres* de Benetton y el sufrimiento de un enfermo o condenado a muerte, el sinsentido de la guerra de Kosovo o Bosnia y el sentido de vestir a la moda, el desastre ecológico y la transparencia de los intereses de la industria textil. Para sus defensores, Benetton no alberga dobles intenciones; él quiere crear conciencia social, despertar la sensibilidad por el medio ambiente, poner de relieve el sentido humanitario de lo demasiado humano o simplemente comercial. Ya lo dijo Oliviero Toscani:⁵⁶² la vida del hombre gira alrededor de la compra y venta (consumo). Entonces, es un deber de Benetton guiar la atención pública-comercial al interés humanitario, haciendo del anuncio publicitario el responsable de despertar la sensibilidad altruista, ecológica y

⁵⁶² Toscani, Oliviero, *Die Werbung...*, cit., pp. 78 y ss.

ética de los observadores. De tal forma que quien usa los *colores de Benetton* debe sentir que cumple una misión humanitaria. Y si esto fuera poco, Benetton además afirma que quien compra sus productos no pierde dinero, sino que deviene más rico; porque aquella persona compra algo que le gusta. El dinero se convierte, gracias a Benetton, en valor y satisfacción estética.

Pero analicemos la campaña publicitaria de Benetton: al comienzo eran tres cabezas multicolores representantes de las razas negra, blanca y amarilla. Los *United Colors of Benetton* correspondían a la unión (o ¿globalización?) de los pueblos de la Tierra bajo los derechos inalienables de todo hombre.⁵⁶³ Después, la foto del recién nacido manchado de sangre materna; más tarde, la ropa ensangrentada de un herido de muerte en la sangrienta guerra de Bosnia y, también, el rojo del ojo de un pato bañado en la marea pestilente de un buque petrolero. El color rojo de Benetton como vínculo entre la vida agonizante, amenazada, y el corazón sensibilizado del observador. Por último, el drama de la escena de muerte: un enfermo de sida, un hombre a la *Jesucristo Super Estrella*, tendido en la posición de *La Piedad* de Miguel Ángel y rodeado de su familia orando con las manos juntas.

¿Qué permanece en la memoria: la imagen o el texto? ¿El herido de muerte o *United Colors of Benetton*? Las imágenes gravitan en la frecuencia de la mirada distraída; los textos, por el contrario, son simbología críptica, una experiencia para la reflexión, y no para la visión. Además, la lengua es ante todo tono, sonido y no escritura: un texto es pura onomatopeya escrita de la voz. Por tanto, la imagen captura la atención de la visión, y el texto, la de la reflexión.

Pero ¿qué permanece en la memoria: la imagen o el texto? La imagen es inmóvil, la mirada inquieta. Cualquier revista en la antesala médica contiene más de 2,000 imágenes que estimulan al ojo ¿Cómo retener todas en la memoria? La intención de un buen anuncio es permanecer en la memoria, y para eso está el

⁵⁶³ ¿Derecho a usar ropa Benetton o a convivir pacíficamente? ¡No se sabe!

mensaje escrito. Si la imagen atrae la mirada, entonces la función del texto es penetrar en la memoria. ¿Qué razones hay para esta suposición? Texto es información, e información es formación o con-formación de conciencia. Quien lee, comprende conformando sus ideas a las del mensaje, o sea: quien lee reproduce en su mente las ideas que producen al texto. Una de las metas más ambiciosas de cualquier campaña publicitaria es permanecer en la memoria del consumidor potencial y ser reproducidas por éste sin el estímulo de la imagen. Aquí es cuando se ve la importancia del texto o mensaje y del papel activo del lector frente al papel pasivo del vidente. La pasividad provoca que tan pronto como se haya percibido una imagen, tan pronto también se le haya olvidado. Sólo algunas imágenes, con ambigüa o múltiple connotación, despiertan el lado activo del espectador (la necesidad de interpretación). Sin embargo, es el texto el que gravita en la órbita de la comunicación, y no las imágenes; una prueba de ello es la dificultad que todo el mundo ha experimentado al describir una imagen. Entonces, sólo quien lee y comprende puede reproducir mental y verbalmente un mensaje.

En el caso de Benetton, el mensaje escrito no es ninguno. Las únicas letras que se pueden leer son las que identifican a la firma: *United Colors of Benetton*. El texto completo aparece en otro lado: en las discusiones públicas de periódicos y revistas, en la radio y en la televisión. La campaña de Benetton supone 1) los medios informativos al alcance de cualquiera, y 2) un público bien informado que esté al tanto de los sucesos mundiales, interesado en la guerra y en la contaminación, en la epidemia del sida y en la injusticia de la pena de muerte. La campaña de Benetton no crea ni promueve conciencia social; antes bien, supone una conciencia social informada y politizada que descubra a) el mensaje, y b) su importancia en la publicidad de los alegres colores de Benetton. Por eso, la campaña de Benetton está diseñada ante todo para los países industrializados con altos índices de educación. A la reflexión del lector se une la impresión del observador de los

anuncios de Benetton, logrando la atención en la marca vía el problema político en cuestión.

Si se dijo que el éxito de una campaña publicitaria está en relación con la memoria que se guarda de ella, entonces Benetton pretende permanecer en la memoria por la gravedad del problema que presentan sus imágenes, como también por la discusión que de suyo existe alrededor del tema.

Pero ¿qué consecuencias tiene el uso de problemas sociales y símbolos religiosos en la publicidad? ¿Es justificable utilizar el sentido profundo de un problema humano y los valores que subyacen a la sociedad misma para acrecentar las ventas de un producto? Si el anuncio atrae la atención presentando problemas y valores plenos de sentido para la sociedad, ¿no tergiversa su significado o vacía de sentido el símbolo social o religioso al investirlos con una nueva función, a saber: la puramente comercial? El lema de la estrategia comercial diría que para vender es necesario venderse; esto es, poner todo fin como medio. Y el iconoclasta iría más lejos al preguntar si son esos valores y fundamentos sociales dignos de ser defendidos o tenidos por fin de la sociedad.

Valores como la vida, la tolerancia, el respeto al medio ambiente (todos los derechos humanos), pierden su sentido cuando son incorporados a un contexto distinto y utilizados en la promoción de un producto o una campaña política. Pero, además, queda demostrado que el lenguaje visual es un subconjunto del lenguaje verbal, y que sin el segundo el primero no tiene su pretendido valor expresivo. La imagen siempre refiere a la palabra o a la voz, y la fuerza de su impresión depende del sentido tácito del discurso verbal que le antecede.

CAPÍTULO CUARTO

CONCLUSIONES

De todas las actividades espirituales, la que ocupa el menor rango es la de información-publicidad y propaganda. Y, sin embargo, es el informador-publicista el que dirige y alimenta el espíritu público. El informador-publicista posee una mínima capacidad de comprensión y, a veces, un gran resentimiento contra los verdaderos intelectuales. Además, solamente entienden por “realidad actual” aquello que provoca escándalo.

Ciertamente, la vida es actualidad, pero la información-publicidad reduce la actualidad a lo instantáneo, y esto a lo estentóreo y escandaloso. De esta manera, se lleva a cabo a través de la información-propaganda una conversión de la conciencia pública, donde lo importante no vale la pena y lo superfluo es noticia. ¿Por qué es así? Por los intereses (económicos) ocultos de las empresas de información-publicidad y propaganda. Por ello, es perentorio alejar de la avaricia pecuniaria a la información-publicidad invitando a las instituciones de educación superior a que intervengan definiendo la actualidad, tratando los temas actuales desde su punto de vista profundo y analítico. Si llega a ser así, las instituciones de educación superior dejarán de ser vistas como centros exclusivos para las elites y se les atribuirá poder espiritual para conformar el ideario social y devenir motores promotores de la historia.

Con ayuda de las instituciones de educación superior y la educación artística será posible la reforma de la información-publicidad, lo que implicará a la par una reforma de la sociedad, porque esto llevará consigo una reforma de la mentalidad social.

Ciertamente, hoy día se constata una falta la voluntad de educarse en las artes. Si hubiera esta voluntad, entonces habría fe en la capacidad de una reforma de la información y publicidad. Pero no se quiere educar, porque actualmente se está seguro de todo, y hace falta dudar. Se está seguro de demasiadas cosas gracias al progreso tecnológico y al bienestar social alcanzado por los investigadores e intelectuales. Los nuevos hombres se encuentran seguros de prácticamente todo; por tanto, no existe una auténtica intención de cambio; simplemente se *desea sin querer*, en el entendido de que el deseo es vacío, fuera del horizonte de posibilidades y, en cambio, el querer representa reconocer todas las condiciones reales y necesarias para que se verifique una reforma auténtica.

Ahora bien, la reforma de la información-publicidad no puede circunscribirse a corregir abusos, sino a imponer un cambio en los usos, porque los abusos son extraordinarios o normales, pero siempre malos usos y, en cambio, los nuevos usos deben guiarse por la nueva educación artística. La pregunta pertinente se formula así: ¿para qué debe existir la educación en el arte?

Primero, es claro que si la nación es grande, sus instituciones de educación también lo serán. Esta es la primera relación Estado-escuela (la grandeza de una se refleja en la de la otra). Y, en este sentido, no puede haber una escuela de minorías (es decir, sólo educación privada), porque esto aísla a sus egresados del resto de la población. El país entero, el espíritu de un pueblo, ha creado las instituciones de educación. Los centros de enseñanza superior viven del espíritu público, antes que del pedagógico, y del pedagógico antes que del científico. Me explico: la cuestión fundamental de cada pueblo es plantearse la pregunta por la finalidad de la educación (artística). Para saberlo, es necesario indagar por el significado de las instituciones educativas.

Ciertamente, todos los que reciben educación superior van, por ejemplo, a la universidad. Y también es cierto que los que reciben educación superior no son todos los que podrían y deberían. Se han creado las “universidades obreras”; sin embargo, de-

sear el acceso de los obreros a la universidad delata el fracaso del acceso a la cultura. Ciertamente, si se cree necesario generalizar la enseñanza universitaria es por el valor que se le concede, pero, en este caso, hay que asumir las obligaciones incumplidas del Estado (y que debe cumplir la universidad). Los obreros deben ser buenos obreros y no universitarios. Pero los obreros deben contar con acceso a la cultura.

Ahora bien, hay que garantizar a quienes van a una institución de educación superior, que recibirán la educación superior prometida. Ésta solamente es posible si hay investigación y profesionalismo: por un lado, el profesionalismo solamente existe cuando se puede dedicar tiempo completo a la educación, porque educación superior significa conocimiento producto de la investigación. Por otro lado, se necesitan muchos profesionistas, pero pocos investigadores, porque la investigación, como la educación superior-universitaria, es solamente para pocos (menos que los asistentes a centros de educación superior).

En este sentido, es que los centros de educación superior deben ofrecer cultura artística a todos sus ingresados, de lo contrario, la educación superior será insuficiente, incompleta, manca. Como se ha recalcado muchas veces, la cultura es siempre general; no se es culto en física o en medicina. También es cierto que normalmente por “cultura general” se piensa en conocimiento ornamental, vagamente formativo y hasta ávido de inteligencia. ¿Por qué necesita el estudiante universitario educación superior de carácter general?

Antes de responder directamente a la pregunta, hay que decir que el conocimiento general (en las artes) no es producto de la investigación, y no puede tampoco haber profesionales de la cultura general. En otros tiempos, las artes no constituían cultura general, sino la visión del mundo con que contaban los hombres europeos del Renacimiento. Estas ideas constituían las convicciones que dirigían su existencia, lo que no podía ser de otro modo, porque el conjunto de ideas que explican el mundo son las mismas que permiten la supervivencia social. Entonces,

por cultura hay que entender el sistema de ideas de cada tiempo, indispensables para vivir, lo que es contrario a conocimientos de ornato, porque cultura es el camino, tao, método de supervivencia social.

Hegel tiene razón en que nadie supera el espíritu de su tiempo, porque todo hombre nace en una época (no sólo en un territorio) para desplegar desde allí su vida, incluyendo la evolución del conocimiento y las ideas. Y toda generación se instala sobre los hombros de la anterior, y así es como está a la altura de los tiempos, a la altura de las ideas que exigen los tiempos para sobrevivir.

Entonces, si se pregunta “¿por qué necesita el estudiante universitario educación superior de carácter general?” Se responde que las ideas no son todas ni siempre producto de la ciencia, aunque ahora se pretenda que así lo sea y que se consideren como cultura sólo a las ideas científicas. El reduccionismo cientificista tiene como resultado el que los centros de estudios superiores se nieguen a enseñar todo aquello que constituye la cultura y que no es producto de la investigación. Y por ello, los egresados de las universidades son muchas veces incultos, porque no poseen conciencia sobre el sistema de ideas que corresponden a su tiempo, a la supervivencia social de su tiempo. En este sentido, son bárbaros, primitivos, arcaicos, desconectados de los problemas de su tiempo, al estarlo de sus ideas, que no son producto de la investigación científica.

Hoy se constata una paradoja: se es instruido, pero inculto. Se conoce sobre una materia, pero se desconocen las ideas en torno a ella. Muchas veces, como dijo Zhuang Tze, los sabios son prisioneros de sus doctrinas. Resumiendo: la misión de las instituciones de educación superior consiste en 1) investigar, 2) enseñar (profesiones), pero también 3) en transmitir la cultura. Para que las universidades enseñen la cultura viva (o el sistema de ideas vivas) es necesario que consideren a las ideas que no son producto de la investigación, que enseñen las artes, que inculquen el gusto por las artes.

De esta manera, y segundo punto importante, se debe añadir que las instituciones de educación superior están hechas para el hombre (pro-)medio. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que en la universidad no se enseñará lo que se *debe aprender*, sino lo que se *puede aprender*. Las universidades deben enseñar la cultura artística (como también ciencia), y enseñar de ella lo que puedan aprender los hombres (pro-)medio mexicanos. Ésta es la revolución iniciada en los siglos XVIII y XIX por Rousseau, Pestalozzi y Fröebel, quienes propusieron tomar en consideración no sólo aquello que hay que enseñar y quién lo debe enseñar, sino, además, a quién se le va a enseñar (capacidad del pupilo). Y para ello, hay que introducir una economía de la enseñanza, porque existe una sobreabundancia de la información y una escasez de capacidades para aprender.

Como todo el mundo sabe, la escasez es el principio y motor del estudio de la economía, de la misma manera que la insuficiencia intelectual es el acicate de la reflexión sobre la docencia e investigación pedagógica. ¿Quién niega que el conocimiento es necesario para la vida? Sin embargo, la capacidad de aprender es limitada y escasa entre los hombres. Si hay una escasez de capacidades para aprender, y no es fácil aprender, en ésa misma es necesario diseñar técnicas para enseñar a aprender. Quien guste de la historia, notará que la investigación pedagógica se detona a partir del siglo XVIII. Y ¿por qué no antes? La respuesta apunta a la Ilustración y, sobre todo, al capitalismo industrial como responsables. El segundo complicó la manera de vivir, y el primero aumentó los conocimientos y los hizo perentorios para la vida. Hoy día hay demasiadas cosas por aprender y escasas capacidades. En cambio, los pueblos primitivos no tuvieron la necesidad de pedagogía e investigación en técnicas didácticas, porque no había mucho qué enseñar: los saberes eran pocos y no rebasaban las capacidades para aprender. Incluso, en ese entonces la enseñanza iba de la mano del esoterismo, del ocultamiento: los saberes pitagóricos se transmitían a unos pocos, y no a todos.

Hoy día, la preocupación por la enseñanza está en relación proporcional a la cantidad de conocimiento: entre más conocimiento, más preocupación por la enseñanza. Desde los siglos XVIII y XIX, el exceso de conocimiento exige técnicas, instituciones, métodos para la enseñanza y uso del conocimiento (conservación del conocimiento).

Principio de la economía de la enseñanza significa ahorrar en la enseñanza o elegir los conocimientos a enseñar/aprender, no según los conocimientos acumulados por la humanidad, o siquiera por el profesor, sino según la capacidad de aprender de los estudiantes. Los centros de educación superior deben seguir este principio; deben ser una proyección del estudiante, el cual presenta dos dimensiones: una, la capacidad limitada para aprender, y, otra, una necesidad de supervivencia y del conocimiento que lo posibilita. Por eso, la universidad debe ser para el estudiante (promedio), no para el profesor o investigador. En el caso de la enseñanza del arte, hay que considerar al estudiante medio, lo que significa tomar en cuenta las facultades *pro-medio* para aprender. Concluyendo, los saberes para ser enseñados en las instituciones de enseñanza superior deben tomar en consideración los conocimientos necesarios para vivir, y 2) las capacidades para que puedan ser aprendidos por el estudiante promedio.

¿Qué significa esto si lo contemplamos desde el derecho y los valores fundamentales? Ciertamente, el derecho garantiza la libertad de expresión a todo tipo de manifestación cultural. Con respecto al arte, además de la libertad, el derecho protege la propiedad intelectual, la autoría o derecho de autor (de autor y los conexos).

Sin embargo, hay que recordar que ningún derecho es absoluto, y en el caso de la libre manifestación de ideas, el derecho sanciona la mentira (como plagio) y el insulto (como difamación). Debería considerar en el caso del arte (y de la información-propaganda) este principio de economía: tomar en cuenta lo necesario para vivir en las condiciones actuales y tomar en cuenta las capacidades del hombre o ciudadano común para el ejercicio de

sus derechos, porque el derecho hasta ahora se ha abstenido de interferir en la materia o contenidos artísticos, lo que tal vez deba modificarse frente al arte extremo o *shock art*, que hace un uso indiscriminado de seres vivos, cuerpos y cadáveres. Y es que el arte puede representar un problema tanto para el derecho como para la ética, porque su esencia es llegar a los límites de lo permitido para devenir vanguardia cultural.

¿Tiene el arte todo permitido o algunas veces es lícito censurarlo, como cuando hace uso indiscriminado de cuerpos y cadáveres? ¿Cuál es la función del arte, porque algunos piensan que para ser auténtico debe rebasar lo convencional y desafiar a la sociedad?

Para responder estas y otras preguntas hay que recordar al francés Marcel Duchamp, quien introdujo en la expresión artística del siglo XX el *ready-made*, o uso de objetos cotidianos de uso común, fuera de aquellos elegidos por la tradición y por las escuelas de arte. Con este precursor del dadaísmo se difuminaron los límites habituales del arte, porque Duchamp no pretendió plasmar los valores supremos de la cultura u ocupar los espacios reservados en prestigiosas galerías o museos; tampoco quiso agrandar, educar o insuflar nobles sentimientos. Duchamp obligaba a cuestionar la función del arte, o como lo formuló Michel Ragon, a preguntarse sobre el para qué del arte.

Marcel Duchamp, considerado por André Breton el hombre más inteligente del siglo (XX), no fue impresionista ni fauvista ni cubista, sino iconoclasta. Descubrió su libertad creativa a través del dadaísmo, una corriente que combatió al arte institucional al extremo de terminar autodestruyéndose cuando aparecieron los primeros visos de su institucionalización. Su oposición radical a la tradición y al pasado lo llevó a banalizar la preparación, cuestionar el talento y despreciar las escuelas y corrientes artísticas heredadas. A eso se debe que Duchamp haya exaltado lo coyuntural, superficial y fugaz (arte efímero), como cuando pintó bigotes a la Gioconda y afirmó haberla mejorado, o cuando expuso mingitorios en las salas de exhibición, y así confirió valor

artístico a cualquier objeto de la vida cotidiana (incluso a los más repugnantes). Con sus exposiciones itinerantes estableció la futilidad de los recintos culturales, los museos y galerías; con sus *performances* y *happenings* convirtió al artista en el soporte de sus propias obras y disolvió la frontera entre espectador (pasivo) y realizador (activo). No se pueden olvidar otras anécdotas de su vida, como cuando accidentalmente se rompió en el traslado una de sus obras, y entonces la declaró concluida, o expuso una silueta negra y la llamó su autorretrato, o cuando bautizó en una sala de exposición a un sucio mingitorio con el título “la fuente”. Por todo esto, a nadie le conviene con más justicia el mote de *posmoderno* como a él, como lo manifiesta la inscripción en su lápida, que reza: “por otra parte, siempre son otros los que mueren”.

Esta fue principalmente la revolución del arte en el siglo XX, o por lo menos en la *concepción del arte*, y concierne a teóricos y especialistas explicarla y justificarla en la medida en que continúa vigente. Porque, como todo hombre célebre, Duchamp creó a sus predecesores en la historia y fundó una escuela para sus sucesores. Muy a su pesar sucumbió su obra al estudio de críticos e historiadores hasta convertirlo en el padre de una corriente artística que se dilata hasta nuestros días, y cuyos representantes se distribuyen en todos los continentes: en América, por ejemplo, los norteamericanos Chris Burden, John Duncan, Joel-Peter Witkin, el sadomasoquista Bob Flanagan o la mexicana Teresa Margolles; en Europa, el austriaco Rudolf Schwarzkogler, el alemán Gunther von Hagens o la serbia Marina Abramovic; en Asia, indiscutiblemente el chino Zhu Yu. Éstos son sólo algunos pocos, los más conocidos o conspicuos, pero hay muchos más afiliados a esta *escuela-no-escuela*. Y mención aparte del número de sus seguidores, lo importante sobre todo es su concepción del arte y sus obras mismas, que despiertan una preocupación auténtica para el derecho, esto es, sobre el derecho a controlar o censurar al arte, por lo menos al *shock art*.

Para aclarar esta preocupación, es necesario demorarse en la obra de uno de los más insignes y representativos, el autor del per-

formance *blind date*. De la mano de John Duncan se puede aclarar mucho del *shock art*.

Arte extremo o shock art

En la década de 1970, John Duncan llevó a cabo su famoso *performance blind date*, consistente en la cópula con un cadáver adquirido en una *sex shop* de Tijuana (de venta allí *ex profeso* para la satisfacción de esas parafilias). Su *performance* cumplió con el “formato de ley”, y consistió en la confluencia de teatro, danza, música, dentro de una escenificación sin escenario, y con el fin de representarlo una sola vez. Este tipo de arte *shock* incursiona en lo prohibido, como antaño lo hicieron los ritos paganos eleusinos o saturnales o el carnaval medieval. Pero, a diferencia del pasado, en el *shock art* predomina la obsesión por el dolor y el sufrimiento, que nadie pretende tomar por una “experiencia real”, ya que actores y espectadores permanecen a salvo: unos y otros son conscientes de asistir a una simulación (aunque cotidianamente puedan relacionarse con necrófilos e incluso serlo ellos mismos). Además, la mayoría de las veces ocupa el espacio callejero sin escenario o escenografía ni vestuario específico, careciendo de cualquier narrativa premeditada.

Prácticamente, en todo arte extremo (*shock art*) se manipulan cuerpos (la llamada geografía del placer y dolor), con el fin de explorar los límites del yo, una especie de reto atlético para descubrir hasta dónde la experiencia del cuerpo y la mente pueden llegar. Y para ello la experiencia del dolor es la más importante, porque en el dolor la conciencia yoica se aísla y se reafirma, mientras que en el placer se diluye irremediabilmente en el objeto o en la experiencia placentera.

Por eso, Duncan inaugura con el uso de cadáveres una nueva dimensión de la experiencia corporal, por cuanto que el *yo sensible* penetra un *no-yo* insensible con el fin de depositar una simiente que por necesidad será estéril. Una auténtica relación in-humana y baladí por cuanto no tiene opción de fructificar, como tantas

otras hoy día en Internet, y que, sin embargo, llevan el membrete de “amistad”. Duncan refiere un cariz más de una sociedad distópica, porque a cualquiera debe llamar la atención que en este país plagado de carencias haya *sex shops* (¡en Tijuana!) esmeradas en satisfacer, con la venta de cadáveres, a clientes tan especiales y exigentes.

No hay que olvidar que el cadáver representa la parte débil dentro del *performance* de Duncan: un cuerpo inerte, expuesto a la manipulación irreverente, ¡pero insensible e inanimado!, a quien la manipulación no irrita. ¡No habría por qué molestarse! ¿O sí? Si la respuesta es afirmativa, tal vez se deba en parte porque el cadáver significa el triunfo de la muerte sobre la vida y sobre el empeño incansable de eternidad. Como diría Julia Kristeva, el cadáver representa la muerte infestando la vida, la perversión por antonomasia. Además, en tanto que cuerpo inanimado, representa la corporeidad absoluta, la negación de la espiritualidad humana. Entonces, doble perversión que infesta y pervierte, y es necesario proscribir, pero nunca conservar para su venta y disfrute sexual (la experiencia reproductiva de la vida por excelencia).

Si Duncan adquiere un cadáver en una *sex shop* de Tijuana y el chino Zhu Yu roba miembros y fetos de hospitales para luego devorarlos o arrojarlos a los perros, y la mexicana Teresa Margolles adquiere cenizas de cadáveres cremados para luego arrojarlas a los espectadores, todo esto es porque el *shock* es la parte esencial de la propuesta, ya que hay una necesidad de abatir la indiferencia del espectador cuando todos los recursos expresivos del artista parecen agotados.

Si en los últimos veinte años los artistas se han concentrado en las situaciones que causan asco y repugnancia es porque la realidad se ha vuelto predominantemente cruel y violenta. Como a esa realidad pertenece el espectador, el *shock art* desea poner en evidencia al mismo espectador junto con sus estados patológicos. Es de cualquiera conocido cómo se observa con morbo un cadáver en la calle (¡nunca en el ataúd de un velatorio!), y este ánimo

mórbido delata la propia enfermedad del espectador, y por ello el hecho de que él mismo también infecta y pervierte la vida. Entonces, con la exposición de cadáveres el artista deposita en el observador la responsabilidad y culpabilidad sobre los enfoques e interpretaciones del mundo extremo. ¿Quién no evidencia su morbidez cuando asiste a un *performance shock art*?

Aquí también está Duchamp presente, porque se trata de hacer arte con lo que sea, hasta con desechos (humanos), lo que convierte al arte en algo impuro y perecedero, como todo en la vida. ¿Quién puede evadir la inevitable basura en estas sociedades de desperdicios, del *usa y tira*? Todo es desecho en la *sociedad del usa y tira*: su lógica alcanza al desempleado, al pordiosero, al viejo y enfermo; todos son aparatos con “obsolescencia programada”. En un momento determinado, nadie se salva de ser considerado basura, porque la basura es lo que sobra, lo que está de más, lo que no ocupa un lugar adecuado. Y en una sociedad competitiva y de altos rendimientos, los viejos, enfermos y desempleados quedan fuera de los privilegios de los exitosos, están de más o donde no deben.

Claro que también el uso de cuerpos inanimados hace referencia a la insensibilidad actual, al hiperegoísmo y al narcisismo (patente en el abuso de la *selfie*), lo que exige un análisis sobre el fracaso de la cooperación y la solidaridad social, lo que tendrá lugar en otros ámbitos, porque el *shock art* no discurre analíticamente, ni siquiera ofrece una interpretación, sino únicamente una presentación: ex-pone (coloca fuera) lo más primitivo del hombre, su inhumanidad de origen, sometido a sus propias fuerzas instintivas, satisfaciendo su sexualidad con cadáveres, practicando la antropofagia con nonatos, a la manera de remotos tiempos, previos a la ley, a la moral y al derecho.

El arte extremo representa el drama humano de haber sido expulsado del paraíso, el drama de encontrarse en un mundo inhóspito y destinado a la muerte. Desde su principio mítico-religioso, el arte siempre ha materializado el anhelo de representar lo imposible: los límites de la condición humana y la forma de cómo

transgredirlos, tanto en la expresión como en la experimentación. Por eso el arte es siempre vanguardia, aunque arrastre una historia, y como vanguardia es el intento de fijar nuevos horizontes.

Muchas veces no es posible o deseable advertir ciertas cosas (como las mujeres violadas o ejecutadas y los migrantes despojados), y el arte está allí para recorrer el *velo de Maya*. Como en Estados Unidos de Norteamérica, plagado de casos como el Ed Gein, asesino serial débil mental, que con sus asesinatos expuso el grave padecimiento de su entorno social: una sociedad violenta, que encomia las armas y el derecho del más fuerte al parejo de la indiferencia ante los más desvalidos. O nuestro México guadalupano, con expresiones de religiosidad *kitsch* o exacerbada junto a sus paraísos pedófilos, feminicidios habituales y narcocultura. Un país donde indigna un *Zapata gay*, pero convive perfectamente con el 90% de impunidad judicial. Entonces, preguntarse en este contexto por qué surge el arte extremo resulta por demás cínico y desvergonzado, como si el acumulado de injusticias, violencias e indiferencias no fuera suficiente para entender que el arte es simplemente una caja de resonancia del sentir social, y el artista, su mensajero.

Esto no anula la pregunta sobre si el derecho debe comportarse frente al *shock art* como un espectador más o debe intervenir y censurar. En el caso del derecho mexicano, los jueces y legisladores deben alegrarse de su rareza; pero en España acaba de ser encarcelado un rapero por ofender a la Corona y reivindicar a grupos terroristas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- AGUSTÍN, Aurelio, *Confesiones*, Madrid, Editorial BAC, 1988.
- AGUSTÍN, Aurelio, *La ciudad de Dios*, Madrid, Editorial BAC, 1988.
- ALDUCÍN, E., *Los valores de los mexicanos: México entre la tradición y la modernidad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1989.
- ALDUCÍN, E., *Los valores de los mexicanos: México entre la tradición y la modernidad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991.
- ALDUCÍN, E., *Los valores de los mexicanos: México entre la tradición y la modernidad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1993.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Madrid, Aguilar, 1977.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Aguilar, 1977.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Aguilar, 1977.
- BARQUÍN, Manuel, *Historia de la medicina*, México, Méndez Editores, 1995.
- BARRANCO, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana”, en BLANCARTE, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económico, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean, “Requiem für die Medien”, en BAUDRILLARD, Jean, *Kool Killer oder Aufstand der Zeichen*, Berlín, 1978.
- BAUDRILLARD, Jean, “Videowelt und fraktales Subjekt”, *Ars Electronica. Philosophien der neuen Technologie*, Berlín, Merve Verlag, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean, *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt am Main-Nueva York, Campus Verlag, 1991.

- BAUMAN, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Madrid, Gedisa, 1998.
- BENEVOLO, Leonardo, *Die Geschichte der Stadt. Die freie Stadt in Griechenland*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2000.
- BERGER, L. Peter y LUCKMANN, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2001.
- BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Madrid, Renacimiento, 1912.
- BLANCARTE, R. (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CAREAGA, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Cal y Arena, 2000.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, WBG, 1994.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CHAUNU, Pierre, *Historia y decadencia*, Barcelona, Garnica, 1983.
- COOK, Guy, *The Discourse of Advertising*, Londres-Nueva York, Routledge Verlag, 2001.
- COPLESTON, Frederick, *Filosofías y culturas*, caps. II, III, IV, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Der kleine Brockhaus in zwei Bänden - erster und zweiter Band*, Eberhard Brockhaus, Wiesbaden, 1950.
- DESSAUER, F., *Streit um die Technik*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1956.
- DIETZGEN, J., “Arbeiter Intellektueller”, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, Hamburg, 1869.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Madrid, Taurus, 1982.
- DUMONT, Louis, *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- EHLERT, Trude, *Zeitkonzeption, Zeiterfahrung, Zeitmessung*, Schöningh, 1997.
- ELIADE, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1997.

- ELÍAS, Norbert, *Über die Zeit*, Suhrkamp Verlag, 1984.
- Encíclica *Laborem Exercens*, de papa Juan Pablo II, disponible en: <http://198.62.75.1/www1/overkott/laborem.htm>.
- Encíclica *Pacem in Terris*, de papa Juan XXIII, disponible en: <http://198.62.75.1/www1/overkott/pacem.htm>.
- Encíclica *Rerum Novarum*, de papa León XIII, disponible en: <http://198.62.75.1/www1/overkott/rerum.htm>.
- ENGELS, Friedrich, *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, disponible en: http://www.mlwerke.de/me/me20/me20_444.htm.
- Entdeckung und Erfindungen, die die Welt bewegten*, München, Bassermann Verlag, 2002.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus, “Baukasten zu einer Theorie der Medien”, *Kursbuch II*, Berlin, Matthes & Seitz.
- FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FRÖBEL, Friedrich y WILHELM, August, *Menschenziehung*, disponible en: <http://www.froebelverein-keilhau.de/downloads/diemenschenziehung.pdf>.
- FRÖHLICH, Werner D., *Psychologisches Wörterbuch*, München, DTV, 2000.
- FUCHS-HEINRITZ, Werner *et al.* (eds.), *Lexikon zur Soziologie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- GIDDENS, Anthony y FLECK, Christian, *Soziologie*, Wien, Nausner & Nausner Verlag, 1995.
- GONZÁLEZ HERMOSILLO, F., “Estructura y movimientos sociales (1821-1880)”, en CARDOSO, Ciro (coord.), *México en el siglo XIX*, México, Nueva Imagen, 1992.
- GÖRKE, Alexander y KOHRING, Matthias, “Unterschiede, die Unterschiede machen: Neuere Theorieentwürfe zu Publizistik, Massenmedien und Journalismus”, *Publizistik*, Stuttgart, UTB 41, 2005.
- GUTTANDIN, F., *Einführung in die, Protestantische Ethik Max Webers*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998.
- HADOT, Pierre, *¿Qué es filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- HARTMANN, A., Hans y HAUBL, Rolf, “Bilderflut und Sprachma-gie”, *Fallstudien zur Kultur der Werbung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992.
- HAUG, Wolfgang-Fritz, “Werbung und Konsum”, *Systematische Ein-führung. Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur*, t. I, Berlín, Argument Verlag, 1980.
- HEGEL, Georg y WILHELM, Friedrich, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HEGEL, Georg y WILHELM, Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.
- HEGEL, Georg y WILHELM, Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1970.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Eco-nómica, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Ver-lag, 1993.
- HELLER, Eva, *Wie Werbung wirkt. Theorien und Tatsachen*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1984.
- HERDER, J. G., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Frankfurt a. M., Dt. Klassiker, 1999.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económi-ca, 1997.
- HÖLSCHER, Barbara, *Lebensstile durch Werbung? Zur Soziologie der Life-Style-Werbung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, W. Theodor, “Kulturindustrie”, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988.
- HÖSLE, Vittorio, *Moral und Politik, Grundlage einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München, C. H. Beck Verlag, 1997.
- HOWATSON, Margaret C., *Lexikon der Antike*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- HUND, D., Wulf y KIRCHHOFF-HUND, Bärbel, *Soziologie der Kom-munikation. Arbeitsbuch zu Struktur und Funktion der Medien. Grund-begriffe und exemplarische Analysen*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1982.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, *Mujeres y hombres en México*, México, INEGI, 2001.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI), disponible en: www.inegi.gob.mx.
- ITURRIAGA, J. E., *La estructura social y cultural de México*, México, Nacional Financiera-Fondo de Cultura Económica, 1994.
- KAISER, Andreas, *Werbung Theorie und Praxis werblicher Beeinflussung*, München, Franz Vahlen Verlag, 1980.
- KOBUSCH, Th., *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- KOCH, KLAUS *et al.*, *Reklams Bibellexikon*, Stuttgart, Reclam, 1992.
- KRAUSE, E., *Porfirio Diaz, místico de la autoridad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- KRIEGESKORTE, Michael, *100 Jahre Werbung im Wandel: eine Reise durch die deutsche Vergangenheit*, Köln, DuMont, 1995.
- KUCHENBROD, M., *Unternehmerethos und Asketischer Protestantismus-Max Weber*, disponible en: <http://www.uni-bamberg.de/~ba5sagl/lehre/ws9596/kuck/webtit2.htm>.
- LAFARGUE, P., *El derecho a la pereza*, Madrid, Fundamentos, 1973.
- LAGUARTA, P. L., *Historia de la beneficencia española en México*, México, Instituto de Historia, 1951.
- LEAL, J. F., *Del Estado liberal al Estado interventor en México*, México, El Caballito, 1993.
- LEFEBVRE, Henri, *El derecho a la ciudad. La filosofía y la ciudad*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.
- LEHMANN, H., *Max Webers Protestantische Ethik: Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.
- LEHNER, F. y SCHMID, J., *Technik, Arbeit, Betrib, Gesellschaft*, Opladen, Leske+Budrich, 1992.
- LEÑERO PÉREZ, J., *El tema del trabajo en las religiones*, Madrid, Aguilar, 1959.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Lo crudo y lo cocido. Mitologías*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LUHMANN, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I y II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

- LUHMANN, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung III. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991.
- MARCINKOWSKI, Frank, *Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1993.
- MARX, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlín, Dietz Verlag, 1965.
- MARX, Karl, *Die deutsche Ideologie*, Alemania, MEGA, 1965.
- MCCALL, H., “Mesopotamische Mythen”, *Mythen der Alter Kulturen*, Stuttgart, Reclam, 1987.
- MCLUHAN, Marshall, *Die magischen Kanäle*, Basel, Understanding Media, ECON Verlag, 1995.
- MILL, John Stuart, *On Liberty*, Taylor and Francis, 1999.
- MILL, John Stuart, *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- MONTANI, Marco, “Paradise lost. Warum viele Unternehmen vom Internet enttäuscht sind”, *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*, Mannheim, Bollmann Verlag, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, t. I, München, Deutsches Taschenbuch-Verlag, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung Die Verbesserer der Menschheit, Sämtliche Werke*, t. II, München, Deutsches Taschenbuch-Verlag, 1999.
- NISBET, R., *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- OPASCHOWSKI, Horst W., *Psychologie der Freizeit*, Hamburg, Leske Budrich, 1990.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Historia de la OIT*, disponible en: <http://www.oit.org/public/spanish/about/history.htm>.
- ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

- ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1982.
- PIAGET, Jean, *Das Weltbild des Kindes. Erster Teil: Der kindliche Realismus*, Frankfurt, Klett-Cotta, 1999.
- PIEPER, J., *Musse und Kult*, Kösel, 1990.
- PIEPER, J., *Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München, Kösel, 1960.
- PLATÓN, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre*.
- PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Aguilar, 1977.
- PLATÓN, *Fedro, o de la belleza*.
- PLATÓN, *Menón, o de la virtud*.
- PLATÓN, *República, o de la justicia*.
- PLESSNER, Helmuth, *Die Stufe des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlín, De Gruyter Verlag, 1975.
- RENTORFF, R., *Israels Glaube in der Geschichte*, München, Beck, 1989.
- RINDERSPACHER, J. P., *Gesellschaft ohne Zeit*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1985.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, México, Porrúa, 1992.
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre la desigualdad*, México, Porrúa, 1992.
- ROUSSEAU, J. J., *Emilio*, México, UNAM, 1980.
- SÁNCHEZ NAVARRO, José, “La ética del empresario”, en BLANCARTE, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SARTORI, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1997.
- SCHMIDT, Siegfried J., “Werbung zwischen Wirtschaft und Kunst”, en SCHMIDT, Siegfried J. y SPIESS, Brigitte (eds.), *Werbung, Medien und Kultur*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- SIMMEL, Georg, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlín, Klaus Wagenbach, 1986.
- SLOTERDIJK, Peter, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

- TOSCANI, Oliviero, *Die Werbung ist ein lächelndes Aas*, Mannheim, Bollmann Verlag, 1997.
- TURKLE, Sherry, *Vida en pantalla*, Barcelona, Paidós, 1997.
- “Universitarios” suplemento mensual, *Reforma*, México, mayo de 2002.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 1997.
- VON PUFENDORF, Samuel, *Über die Pflicht des Menschen und Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, Frankfurt am Main, 1994.
- WEBER, Max, “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohn, Gütersloher Verlaghaus, 1991.
- WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohn, Gütersloher Verlaghaus, 1991.
- WENDORF, R. (ed.), *Im Netz der Zeit*, Stuttgart, Hirzel, 1989.
- WISCHERMANN, Clemens, “Der kulturgeschichtliche Ort der Werbung”, en BORSCHIED, Peter y CLEMENS, Wischermann (eds.), *Bilderwelt des Alltags*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995.
- YEHYA, Naief, *El cuerpo transformado*, México, Paidós, 2001.
- ZAZUETA, César y BAROJAS, Sandra, *Presupuesto de tiempo y uso del tiempo libre de los trabajadores urbanos del Distrito Federal*, México, CINET, 1981.
- ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen*, Tubinga, 1844.

El arte y los derechos humanos, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 25 de abril de 2022 en Litografía Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810 Ciudad de México, tel. 55 5445 0470, ext. 364. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *holmen book* de 55 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 200 ejemplares (impresión digital).

El derecho garantiza la libertad de expresión a todo tipo de manifestación cultural. Con respecto al arte, además de la libertad, el derecho protege la propiedad intelectual, la autoría o derecho de autor (de autor y los conexos). Sin embargo, hay que recordar que ningún derecho es absoluto, y en el caso de la libre manifestación de ideas, el derecho sanciona la mentira (como plagio) y el insulto (como difamación), pero hasta ahora se ha abstenido de interferir en la materia o contenidos artísticos. Lo que tal vez deba modificarse frente al arte extremo o *shock art* que hace un uso indiscriminado de seres vivos, cuerpos y cadáveres. Y es que el arte puede representar un problema tanto para el derecho como para la ética, porque su esencia es llegar a los límites de lo permitido para devenir vanguardia cultural.

